

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**SOKRATES VE NIETZSCHE'DE FELSEFENİN YÖNTEMİ VE
FİLOZOFUN KİMLİĞİ SORUNU**

DOKTORA TEZİ

Burak ÇAKIR

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

KASIM 2021

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

SOKRATES VE NIETZSCHE'DE FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ SORUNU

ÖZET

Bu tezin amacı, Sokrates ve Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemleri ve filozofun kimliğine dair düşüncelerini araştırmak ve bu düşünceleri aracılığıyla felsefi düşünme biçiminin değişimine katkıda bulduklarını göstermektir. Sokrates ve Nietzsche üzerine araştırmalar genellikle onların felsefelerine odaklanır. Onlar hakkındaki genel bakış, sadece ahlak üzerine düşünceler geliştirdikleri ve somut anlamda felsefe yapmanın dışında kaldıkları yönündedir. Ancak bu doğru bir bakış açısı değildir.

Bu araştırmanın konusu, onların ahlak üzerine düşünceleri veya felsefeleri değildir. Bu araştırmanın konusu, metafelsefe alanında Sokrates ve Nietzsche'nin felsefenin yöntemi açısından konumlarını belirlemektir. Metafelsefe, felsefe üzerine felsefi düşünceler üreten bir alandır. Felsefenin kendisini, sorularını, yöntemlerini, vb. üzerine tartışır. Ayrıca metafelsefe filozofun kim olduğu veya kimin felsefe yaptığını sorgular. Filozofun kendisiyle ilgili düşünceleri üreten filozofa da metafizik adı verilebilir. Bu minvalde, bu araştırmanın konusu aynı zamanda birer metafizik olarak Sokrates ve Nietzsche'nin filozofun kimliğine yani filozofun kim olduğu üzerine konumlarını belirlemektir.

Tezin yöntemi, Sokrates'i içeren metinleri ve Nietzsche'nin metinlerini incelemek için kullanılan hermeneutik metin çözümleme yöntemidir. Ayrıca bazı noktalarda fenomenolojik yöntem kullanılmaktadır.

Araştırmanın Giriş bölümünde, anahtar sözcükler hakkında kısa açıklamalar sunulmuştur.

İlk ana bölümde, birinci olarak Sokrates'in felsefe yöntemleri olarak bilinen *dialektikê* [diyalektik], *eirôneia* [ironi], *élenkhos* [çürütme] incelenmiştir. Bunların *exétasis* [inceleme], *zêtêsis* [felsefi araştırma], *thaumázô* [şaşırmak] nosyonlarıyla ilişkileri araştırılmıştır. İkinci olarak, Sokrates'in filozofun kim olduğu hakkındaki düşünceleri için *hóros* [sınır, tanım], *aporía* [açmaz, düğüm] ve *parrêsiastês* [doğruyu söyleyen] - *epiméleia* [ihtimam gösterme] kavramları ele alınmıştır.

Ardından ikinci ana bölümde, birinci olarak Nietzsche'nin felsefe yöntemleri

çerçevesinde Nietzsche'nin yazma yöntemleri, ayrıca maske ve çekiç metaforlarıyla Nietzsche'nin felsefe yapma biçimi incelenmiştir. İkinci olarak, Nietzsche'nin filozofun kim olduğu hakkındaki düşünceleri için *Übermensch* [üstinsan], Zerdüşt ve *Philosophen der Zukunft* [geleceğin filozofları] kavramları ele alınmıştır.

Üçüncü ana bölümde, Sokrates ve Nietzsche'nin felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği üzerine benzer ve farklı veçheleri incelenmiştir. Ardından sınır, yabancı ve uçurum nosyonları ara kavramı aracılığıyla araştırılmıştır. Ara kavramının, Sokrates ve Nietzsche'nin metafelsefeleri açısından ayırt edici bir kavram olduğu ortaya konulmuştur. Sokrates ve Nietzsche'nin metafelsefe açısından felsefe tarihindeki konumları gösterilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Sokrates ve Nietzsche'nin felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği üzerine düşüncelerde değişime katkıda bulunmuş iki filozof olduklarını göstermeye çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sokrates, Friedrich Wilhelm Nietzsche, yöntem, filozof, metafelsefe, felsefenin felsefesi.

THE METHOD OF PHILOSOPHY AND THE PROBLEM OF THE IDENTITY OF THE PHILOSOPHER IN SOCRATES AND NIETZSCHE

ABSTRACT

This doctoral thesis investigates the thoughts of Socrates and Friedrich Wilhelm Nietzsche on the methods of philosophizing and the identity of the philosopher, and it shows their contribution to the change of the way of philosophical thinking through these thoughts. The previous research on Socrates and Nietzsche usually focuses on their philosophies. The general view about them is that they only develop thoughts on morality and fall outside philosophizing in the concrete sense. However this is not the correct point of view.

The subject of this research is not their thoughts or philosophies on morality. The subject of this research is to determine the positions of Socrates and Nietzsche with respect to the method of philosophy in the field of metaphilosophy. Metaphilosophy is a field that produces philosophical thoughts on philosophy. It discusses philosophy itself, its questions, its methods, etc. In addition, it questions who the philosopher is or how philosophy is produced by the philosopher. The philosopher who produces thoughts about philosophers can also be called a metaphilosopher. In this manner, the subject of this research is also to determine the positions of Socrates and Nietzsche as metaphilosophers on the identity of the philosopher, i.e. who the philosopher is.

In the thesis, the hermeneutic text analysis method is adopted in order to examine the texts containing Socrates and Nietzsche's own texts. In addition, phenomenological method is used at some points.

In the Introduction part of the research, brief explanations about the keywords are presented.

In the first part, firstly, the methods of philosophy of Socrates known as *dialektikê* [dialectic], *eirōneia* [irony], *élenkhos* [refutation] are examined. Their relations with the notions of *exétasis* [examination], *zêtêsis* [philosophical research], *thaumázô* [wonder] are investigated. Secondly, the concepts of *hóros* [limit, definition], *aporia* [aporia, knot] and *parrêsiastês* [truth-teller] - *epiméleia* [care] are discussed for Socrates' thoughts on who the philosopher is.

Then, in the second part, firstly, Nietzsche's writing methods, as well as Nietzsche's way of philosophizing with mask and hammer metaphors are examined within the framework of Nietzsche's philosophical methods. Secondly, the concepts of *Übermensch* [overhuman], Zarathustra and *Philosophen der Zukunft* [philosophers of the future] are discussed for Nietzsche's thoughts on who the philosopher is.

In the third chapter, the similar and different aspects of Socrates and Nietzsche on the method of philosophy and the identity of the philosopher are examined. Then,

notions of limit, stranger and abyss are investigated through the concept of ‘the between’. It is revealed that the concept of the between is a distinctive concept with respect to the metaphilosophies of Socrates and Nietzsche. The positions of Socrates and Nietzsche in the history of philosophy with respect to metaphilosophy are depicted.

In conclusion, this research has tried to show that Socrates and Nietzsche were two philosophers who contributed to the change in thinking about the method of philosophy and the identity of the philosopher.

The outline of the research is as follows:

The first part is “2. The Method of Philosophy and the Identity of the Philosopher in Socrates”. Therefore,

“2.1. General Framework of the Presocratic Philosophy” is a general introductory chapter on the beginning of philosophy, the meaning of the expression “Presocratic” and the relationship between the Sophists and Socrates. “2.2. The Authentic Identity of Socrates and the Problem of Socrates” is the chapter which contains the biographical information of Socrates and the meaning of the expression “The Socratic Problem”. “2.3. Identities of Socrates” is the chapter which introduces the figures of Socrates in Xenophon, Aristophanes, Plato and Aristotle.

“2.4. The Method of Philosophy in Socrates”: “2.4.1. Socratic *διαλεκτική* [*dialektikē*]” is the section which explores the meaning of Socrates’ conducting philosophical conversation with short questions and short answers, i.e. dialogue method. The focus is on Plato’s *Protagoras*. “2.4.2. Socratic *εἰρωνεία* [*eirōneia*], *ἐξέτασις* [*exétasis*] and *ζήτησις* [*zêtêsis*]” is the section which investigates how Socrates proceeded to philosophical research using the method of irony. The focus is on Plato’s *Meno*. “2.4.3. Socratic *ἔλεγχος* [*élenkhos*] and *θαυμάζω* [*thaumázō*]” is the section which examines “the problem of *elenchos*” as one of the discussion topics of contemporary analytic philosophy, and then explores the notion of wonder. The focus is on Plato’s *Gorgias*.

“2.5. Identity of the Philosopher in Socrates”: “2.5.1. The Philosopher with respect to Relation with definition and limit” is the section which discusses the meaning of the philosopher being the person who deals with definition in Socrates. The focus is on Plato’s *Apology*. “2.5.2. “The Philosopher with respect to relation with *aporia*” is the section which explores the meaning of the philosopher being who solves and produces *aporia* in Socrates. The focus is on Plato’s *Euthyphro*. “2.5.3. The philosopher with respect to telling the truth and care of self” is the section which examines the meaning of being a philosopher who has the qualities of telling the truth and care of self in Socrates. The focus is on Plato’s *Apology*.

The second part is “3. The Method of Philosophy and the Identity of the Philosopher in Nietzsche.” Therefore,

“3.1. General Framework of Philosophy in the Era of Nietzsche” is the chapter which presents a very short narrative of the long history of philosophy between Socrates and Nietzsche. “3.2. Nietzsche’s Authentic Identity and Philosophy” is the chapter which marks several distinctive points of Nietzsche’s biography. “3.3. Nietzsche’s

Identities” is the chapter on certain determinations about the different Nietzsche perspectives established by Nietzsche himself and others.

“3.4. The Method of Philosophy in Nietzsche”: “3.4.1. Nietzsche’s writing methods” is the section which introduces the different writing styles (esp. aphorisms and fragments) that Nietzsche used while producing his texts. “3.4.2. The use of the mask metaphor as a method in Nietzsche” is the section which shows the relation of the mask metaphor to Nietzsche’s method in Nietzsche’s texts (esp. *JGB*). “3.4.3. The use of the hammer metaphor as a method in Nietzsche” is the section which examines the meanings of Nietzsche’s method of philosophize with a hammer (esp. based on the subtitle of the *GD*).

“3.5. Identity of the Philosopher in Nietzsche”: “3.5.1. *Übermensch* as the identity of the philosopher” is the section which discusses Nietzsche’s concept of *Übermensch* in the context of identity. “3.5.2. Zarathustra as the identity of the philosopher” is the section which explores Zarathustra, the leading figure of the *Za*, as a philosopher guiding the philosopher. “3.5.3. Future philosophers” is the section on Nietzsche’s argument that the way philosophers in academia or universities [*Universitätsphilosophen*] philosophize should change.

The third part is “4. Socrates and Nietzsche with respect to Method of Philosophy and the Identity of the Philosopher”. This last part investigates the relationship between Socrates and Nietzsche, which is examined with respect to the method of philosophy and philosopher identity, and its original contributions to the act of philosophizing. Therefore,

“4.1. The Similar and Different Aspects of Socrates and Nietzsche in the Discussion of the Method of Philosophy and the Identity of the Philosopher” is the chapter which brings together the analysis of methods and identities revealed in the Part 2 and Part 3 by comparing them with respect to Socrates and Nietzsche.

“4.2. The Meaning of Socrates and Nietzsche as the Between”: “4.2.1. The relation between the concept of limit and the concept of the between” is the section which shows philosophy adopts some methods in order to research the concept of ‘limit’, with the concept of the between in a topological sense. “4.2.2. The concept of the between as stranger among the same” is the section which shows the relationship of philosophy with the stranger through the concept of the between, through the meaning of the concept of stranger according to Socrates and Nietzsche. “4.2.3. Philosophy as the between as meaning abyss” is the section which examines the discussion of Socrates and Nietzsche’s being out of place with respect to the notion of the abyss.

“4.3. The Between that Seeks Its Own Philosophical Method and Own Identity” is the chapter which reveals the results of understanding philosophy as the between, with the figures of *Eros* and *Übermensch*.

“4.4. Socrates and Nietzsche as the Two Between in the History of Philosophy” is the chapter which investigates the concept of the between in the context of Socrates and Nietzsche, through metaphilosophy.

Keywords: Socrates, Friedrich Wilhelm Nietzsche, method, philosopher, metaphilosophy, philosophy of philosophy.

TEŞEKKÜR

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'ndeki doktora sürecimin ilk gününden son gününe kadar yanımda olan ve tez çalışmama danışmanlık yapmayı kabul eden, bana "iyi ve güzel"e ulaşan patikaları işaret eden değerli Hocam Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN'e,

Çalışmanın izleme komitesinde yer almayı kabul ettikleri, çalışmamın zenginleşmesine olanak tanıdıkları için, felsefi bir metne ve bir felsefe öğrencisine yaklaşımları bakımından her zaman örnek alacağım iki değerli Hocam Doç. Dr. Emre ŞAN ve Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU'na,

Tez savunma sürecine jüri olarak katılmayı kabul edip metnimi değerlendirdikleri, geri dönüşleri ve sorularıyla çalışmama anlamlı katkılarda buldukları için Doç. Dr. Zeynep TALAY TURNER ve Dr. Öğr. Üyesi Hakan YÜCEFER'e,

Akademik çalışmalarıyla bana her zaman ilham oldukları için Prof. Dr. Demet TAŞDELEN, Prof. Dr. Türker ARMANER, Doç. Dr. M. Cem KAMÖZÜT, Dr. Öğr. Üyesi Ömer AYGÜN'e,

Vakitlerini ayırıp beni işitmekten sıkılmayan kulaklara sahip olan dostum Ayşe İrem KIRAÇ, arkadaşlarım Göker AKÖZGÜRER, Ümit YOLCU, Emre BEKTÖRE, Ozan PALAS, Selin DÜRMÜŞ ÜNVER ve Tarık ÜNVER'e,

Her zaman yanımda oldukları, desteklerini hiç esirgemedikleri için Hedbe, Yetilmez, Şenyüz ve Aksakal ailelerine,

Çalışma sürecimde Sokrates ve Nietzsche'ye dair türlü boş konuşmalarımı işitmek, sıkıntılarımı adım adım hissetmek durumunda kalan bir anneye "teşekkür etme"nin yeteceğinden emin değilim ancak çeyrek asırdan uzun süren öğrenciliğimde türlü zahmetlerimle tek başına ilgilenen Annem Emel YETİLMEZER ÇAKIR'a,

teşekkür ederim.

Çıktığım her yolculukta benimle yıllardır yorulmadan yürüyen tek yol arkadaşım, değerli meslektaşım ve eşim Aydan AKSAKAL ÇAKIR'a teşekkür ederim. Bana olan sevgisini ve sabrını, çalışmama olan güvenini ve dikkatini işitmeseydim, şu ân ben her ne isem o olamazdım ve bu metin de her ne ise o olamazdı. "„A true Übermensch puts the umlaut wherever shë wants."

Bu çalışma, YÖK 100/2000 Doktora Bursu desteğiyle hazırlanmıştır.

Burak Çakır

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET	vii
ABSTRACT	xi
TEŞEKKÜR	xvii
İÇİNDEKİLER	xix
KISALTMALAR	xxiii
1. GİRİŞ	1
1.1 Felsefenin “Ölümünün” Felsefesi Üzerine.....	2
1.2 Metafelsefe Üzerine.....	4
1.3 Yöntem Üzerine.....	12
1.4 Kimlik Üzerine.....	14
1.5 Sokrates Üzerine ve Nietzsche Üzerine.....	17
2. SOKRATES’TE FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ ...21	
2.1 Sokrates Öncesi Felsefenin Genel Çerçevesi.....	21
2.2 Sokrates’in Sahih Kimliği ve Sokrates Sorunu.....	28
2.2.1 Sokrates’in sahih kimliği.....	29
2.2.2 Sokrates sorunu.....	30
2.3 Sokrates’in Kimlikleri.....	31
2.3.1 Aristophanes’in Sokrates’i.....	31
2.3.2 Ksenophon’un Sokrates’i.....	33
2.3.3 Platon’un Sokrates’i.....	35
2.3.4 Aristoteles’in Sokrates’i.....	36
2.4 Sokrates’te Felsefenin Yöntemi.....	37
2.4.1 Sokratik <i>διαλεκτική</i> [<i>dialektikê</i>].....	37
2.4.2 Sokratik <i>ειρωνεία</i> [<i>eirôneia</i>], <i>ἐξέτασις</i> [<i>exétasis</i>] ve <i>ζήτησις</i> [<i>zêtêsis</i>].....	43
2.4.3 Sokratik <i>ἔλεγχος</i> [<i>élenkhos</i>] ve <i>θαυμάζω</i> [<i>thaumázō</i>].....	51
2.5 Sokrates’te Filozofun Kimliği.....	60
2.5.1 Tanım ve sınır ile ilişkisi bakımından filozof.....	60
2.5.2 Açmaz ile ilişkisi bakımından filozof.....	66
2.5.3 Doğruyu söyleme ve kendine ihtimam gösterme bakımından filozof.....	74
3. NIETZSCHE’DE FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ ..85	
3.1 Nietzsche’nin Çağında Felsefenin Genel Çerçevesi.....	85
3.2 Nietzsche’nin Sahih Kimliği ve Felsefesi.....	87
3.3 Nietzsche’nin Kimlikleri.....	88
3.4 Nietzsche’de Felsefenin Yöntemi.....	89
3.4.1 Nietzsche’nin yazma yöntemleri.....	89
3.4.2 Nietzsche’de bir yöntem olarak maske metaforunun kullanımı.....	102
3.4.3 Nietzsche’de bir yöntem olarak çekiç metaforunun kullanımı.....	115
3.5 Nietzsche’de Filozofun Kimliği.....	123
3.5.1 Filozofun kimliği olarak <i>Übermensch</i>	123
3.5.2 Filozofun kimliği olarak Zerdüşť.....	137
3.5.3 Geleceğin filozofları.....	152
4. FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ BAKIMINDAN SOKRATES VE NIETZSCHE165	
4.1 Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği Tartışmasında Sokrates ve Nietzsche’nin Benzer ve Farklı Yönleri.....	165
4.1.1 Diyalektik yöntemin ve yazı üsluplarının sınırı.....	166

4.1.2 İroni yönteminin ve maske metaforunun sınırı.....	169
4.1.3 Çürütme yöntemi ve çekiç metaforunun sınırı.....	173
4.2 Sokrates ve Nietzsche'nin “Ara” Olmalarının Anlamı.....	177
4.2.1 Sınır kavramı ve ara kavramının ilişkisi.....	177
4.2.2 Aynı olanların arasındaki yabancı olarak ara kavramı.....	180
4.2.3 Uçurum anlamındaki ara olarak felsefe.....	187
4.3 Kendi Felsefi Yöntemini ve Kendi Kimliğini Arayan Ara.....	194
4.4 Felsefe Tarihinin İki Arası Olarak Sokrates ve Nietzsche.....	202
5. SONUÇ.....	215
KAYNAKÇA.....	225
ÖZGEÇMİŞ.....	245

KISALTMALAR

Friedrich W. Nietzsche'nin Metinlerine Dair Kısaltmalar ve Açıklama

Nietzsche'nin metinlerinden ve notlarından yapılan alıntılarda kaynak gösterimi şöyledir:

Ör. *GD* “Sprüche und Pfeile” [“Özdeyişler ve Oklar”] §3; 9; KSA 6, 59, 9-11 gösteriminde baştaki harfler metnin başlığının kısaltmasıdır (*Götzen-Dämmerung*; *GD*), gerekiyorsa bölüm adı ve Türkçe karşılığı (“Sprüche und Pfeile” [“Özdeyişler ve Oklar”]), varsa fragman numarası (§3); ardından Türkçe çeviri için kullanılan kaynağın sayfa numarası; son olarak da bu metnin bulunduğu KSA cilt numarası (KSA 6), bu ciltteki sayfa sayısı (59) ve KSA'nın satır numaralandırmasına göre yeri (9-11) biçiminde okunmalıdır. Fragmanın tamamına gönderme yapıldığında satır numarası verilmemiştir. Aynı cümlenin tekrarında kaynak gösterimi tekrarlanmamıştır.

Satır atlanarak yapılan alıntılarda “KSA 5; 255-6; 13-5 [...] 25-07” biçimindeki gibi farklı satırlar [...] ayrılmıştır.

KSA'da her sayfada satır numaraları baştan başladığı için “KSA 5; 255-6; 13-5 [...] 25-07” ifadesindeki son kısım [25-07] 255. sayfanın 25. satırından 256. sayfanın 7. satırına kadar anlamına gelmektedir.

KSA'da yer almayan veya elde bulunmayan ciltler için yapılan alıntılarda kullanılan kaynak: <http://www.nietzschesource.org>

KSA: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.*

Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin; (DTV/Walter de Gruyter) 1980. [Bu edisyonun bazı ciltleri İthaki Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Türkçe alıntılar için, *Za* hariç, bu edisyondan yapılan çeviriler esas alınmıştır. Bu edisyondan çevirisi bulunmayan metinler için mevcut çevirilerden seçilmiş olan kaynaklar kullanılmıştır.]

AC: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* [1888], KSA 6, ss.165–254.

Deccal: *Hıristiyanlığa Lanet*, çev. O. Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları. [2003; 2008]

DD: *Dionysos-Dithyramben* [1888], KSA 6, S. 375–411.

Dionysos Dityrambosları, çev. O. Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları. [2003]

EH: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [1888], KSA 6, ss.255–374.

Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur, çev. C. Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları. [2003]

- FW:** Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“) [1882/87], KSA 3, ss.343–651.
- GD:** Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], KSA 6, ss.55–161.
Putların Batışı: Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları. [2005]
- GM:** Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], KSA 5, ss.245–412.
Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik, çev. Z. Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi. [2011]
- JGB:** Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], KSA 5, ss.9–243.
İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş, çev. M. Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. [2016]
- MA I–II:** Menschliches, Allzumenschliches [1878/86], KSA 2.
İnsanca, Pek İnsanca 1, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları. [2007]
İnsanca, Pek İnsanca 2: Karışık Kanılar ve Özdeyişler, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları. [2004]
İnsanca, Pek İnsanca: Gezgin ve Gölgesi, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları. [2005]
- MR:** Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], KSA 3.
Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler, çev. H. Salihoğlu ve Ü. Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- SE:** Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], KSA 1, ss.335–427.
Zamana Aykırı Bakışlar 3: Eğitici Olarak Schopenhauer, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları. [2007]
- Za:** Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85], KSA 4.
İşte Böyle Dedi Zerdüş, çev. A. Cemal, İstanbul: Pinhan Yayıncılık. [2011; 2017]

Diğer Kısaltmalar

akt.: aktaran

çev.: çeviren

dn.: dipnot

ed.: editör (editörler)

et.: erişim tarihi

İÖ: İsa’dan Önce (Milattan Önce)

prg.: paragraf

vd.: özel adlardan sonra “ve diğerleri”; sayfa numaralarından sonra “ve devamı”

yak.: yaklaşık

1. GİRİŞ

Bu tez çalışmasının başlığı, “Sokrates ve Nietzsche’de Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği Sorunu”dur.

Bu tezin amacı, Sokrates (İÖ 470/469-399) ve Friedrich Wilhelm Nietzsche’nin (1844-1900) felsefe yapma yöntemleri ve filozofun kimliğine dair düşüncelerini araştırmak ve bu düşünceleri aracılığıyla felsefi düşünme biçiminin değişimine katkılarını göstermektir.

Bu tezin kapsamı, Sokrates ve Nietzsche’nin felsefenin yöntemine ve filozofun kimliğine dair düşüncelerini metafelsefe açısından tartışmaktır.

Bu tezin yöntemi, Sokrates ve Nietzsche’nin belirtilen konu çerçevesinde kaynakların taranması, birincil ve ikincil literatürün hermeneutik ve fenomenolojik yöntem aracılığıyla incelenmesi biçimindedir.

Sokrates’in kendisinin kaleme aldığı bir metin olmaması, hatta yaşayıp yaşamadığının bile tartışmalı bir durum olması ve Nietzsche’nin de metinlerini anlamının ve çözümlemenin güçlüğü nedeniyle, bu iki düşünür hakkındaki çalışmalar genellikle tartışmaya açık bir görünüm sergilemektedir. Bu güçlük, Sokrates ve Nietzsche’nin sözcüğün genel anlamıyla filozof olarak tanınmamaları konusunda bile anlaşmazlıkları gündeme getirmektedir. Ancak onların felsefelerini anlamak yerine, felsefenin kendisine yönelik katkılarını görmeye çalışmak onların hangi anlamda birer filozof olduklarını göstermeye yardımcı olabilir. Bu minvalde, Sokrates ve Nietzsche’nin metafelsefe alanında değerlendirilebilecek görüşlerinin olduğu ileri sürülebilir. Metafelsefe alanının kapsamı, hatta metafelsefe sözcüğünün kendisi bile, ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Ancak basit anlamda metafelsefenin, “felsefe nedir?” biçimindeki soruya yanıt arayan bir alan olduğu söylenebilir. Felsefenin kendisine dair soru sorma eğilimi, metafelsefe adı altında çok yönlü bir biçimde tartışılmaktadır. Bu çalışma, metafelsefenin ne olduğuyla değil, Sokrates ve Nietzsche özelinde yöntem ve filozof bakımından metafelsefenin birtakım tezahürlerini araştırmakla ilgilenmektedir.

Bu doğrultuda, buradaki “1. Giriş” bölümünde genel hatlarıyla inceleme konusu olacak anahtar sözcükler şöyle sıralanabilir: Felsefenin ölümü, metafelsefe, yöntem, kimlik, Sokrates ve Nietzsche.

1.1. Felsefenin “Ölümünün” Felsefesi Üzerine

İngiliz fizikçi Stephen Hawking “Google’s Zeitgeist Conference” kapsamında, 2011’de “felsefe öldü” ifadesini dile getirdi.¹ Stephen Hawking 2018’de öldü. Evrenin ve insanın kökenine dair bazı soruların eskiden felsefenin soruları olduğunu ama felsefenin gelişen dünyaya uyum sağlayamadığını düşünen Hawking’in teorik fizik çalışmaları ve onun öldüğünü ileri sürdüğü felsefe bugün yaşayanların dünyasında varoluşlarını sürdürmeye devam etmektedir.

Felsefenin olmaması gerektiği, öldüğü, sona erdiği, devrinin geçtiği çok defa dile getirilmiştir. Felsefenin ölmediğini göstermek isteyen bazı filozoflar (veya bugün filozofun daha yaygın ve resmî bir yansıması olarak akademilerdeki felsefe bölümlerindeki hocalar ve öğrenciler veya bağımsız araştırmacılar) felsefenin kendisi hakkında, onun nasıl yapıldığı, kim tarafından yapıldığı veya felsefenin değeri, anlamı yani onun ne olduğu, gerekliliği hakkında çalışmalar yapmak isteyebilir. Ancak felsefe üzerine bu minvalde çalışmalar yürütmek isteyen araştırmacılar, burada yeni bir sorunla karşılaşmaktadır. Bu da felsefenin kendisi hakkında çalışmanın gereksiz olduğu düşüncesidir. Felsefenin bazı sorularının anlamlı ve gerekli olduğu, ancak “felsefe nedir?”, “felsefe nasıl yapılmaktadır?”, vb. soruların anlamsız ve gereksiz olduğuna nasıl karar verilmektedir?²

¹ Hawking, S. (2011). “Philosophy is Dead | Stephen Hawking | Google Zeitgeist”, 20.05.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=pdLdA8E1Oa0>.

Hawking’in bu tespiti, konferanstan bir yıl önce Leonard Mlodinow ile birlikte yayımladıkları *The Grand Design* metninde de yer almaktadır ve bu metindeki bazı tartışmaların felsefi tezler olduğuna dair tartışma için bkz. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s.45, dn.2.

Patrick Stokes’a göre çağımızın “rockstar astrofizikçi” kesiminin (örneğin Hawking, Lawrence M. Krauss, Neil deGrasse Tyson) felsefeye olan düşmanlıkları yaygın görülen bir durumdur, ancak onların felsefeye karşı argümanları da felsefi argümanlardır ve sonuç olarak, kaçınılmaz bir biçimde, felsefe yaparak felsefenin değersiz veya ölmüş olduğunu savunurlar, bkz. Stokes, P. (2019). “The House Always Wins: Why Philosophy Isn’t Optional”, içinde *Why Philosophy?*, ed. P. Bubbio ve J. Malpas, Berlin, Boston: De Gruyter, s.15-7.

² Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). s.5. Bu çalışmada felsefenin kendini sorun edinmesini yararlı bulmayan düşünürlerin görüşlerine ve onlara verilen yanıtlara tek tek yer verilmeyecektir. Bunun nedeni, bu çalışmanın asıl konusunun felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği üzerine Sokrates ve Nietzsche’nin düşüncelerinin değerini göstermektir. Metafelsefe üzerine karşıt

Felsefenin ölü olmadığını, canlı ve anlamlı olduğunu göstermek isteyenler, bu anlamın anlaşılması için felsefe üzerine konuşmanın anlamsız olduğunu kabul edip derhal felsefe yapmaya mı başlamalıdır? Kant'ın bu soruyla ilişkilendirilebilecek bir ifadesi düşünmeye değerdir:

Böylece, felsefe, bir olanaklı bilimin salt fikridir; bu bilim de hiçbir yerde somut olarak verilmiş değildir, ama kişi ona çeşitli yollardan yaklaşmayı dener, ta ki, o, tek, üzeri duyusallığın bitkilerince iyice kaplanmış patika keşfedilsin, ve o zamana dek eksik kalan yaklaşık tasarımın, insanlara bahşedildiği kadarıyla, temel tasarıma denk hâle getirilmesi başarılsın. O noktaya dek, *kişi felsefe öğrenemez*; çünkü, nerededir ki o, kim sahip olmuş ki ona, kendisini neyle tanıtır ki? *Kişi yalnızca felsefe yapmayı öğrenebilir*, yani, aklın yeteneğini, onun genel ilkelerinin belirli, ortada bulunan denemelerinde uygulamayı; ama hep çekinceyle: aklın hukuku, bunları kaynaklarına varasıya soruşturacak, ve haklandıracak, ya da suçlandıracaktır.³

Kant'ın bir devrime imza attığı düşünülen *magnum opus*'undaki bu ifadeye göre, kişi sadece felsefe yapmayı öğrenebilir. Peki ama nasıl?⁴

Bir sorunun kuruluş biçimi, sorun alanına nüfuz etmenin biçimini belirler. “Felsefe nedir?” sorusunu başlık olarak seçen pek çok metin mevcuttur. Bu mevcudiyet, sorunun kendisine yönelik verilen her yanıtla birlikte, bu sorunun ilişkili olduğu başka bazı soruların üzerini örtmektedir. Belki de soru yanlış bir biçimde kurulduğu için, ona yanıt bulamamak normaldir. Bir şeyin ne olduğu sorulabilir ancak felsefenin ne olduğunu sormak, felsefeyi bir anlamda (onu konu edinmesi anlamında) şey kılmaktır. Soru aslında şuna benzemektedir: “Felsefe denilen şey nedir?” Felsefenin ne olduğu üzerine felsefi çalışma yapmayı anlamsız bulanlar, belki de felsefeyi “şey” olana indirgemekten ve onu çalışma “konu”su yapmaktan rahatsızlık duymaktadır.

Felsefenin kendisini anlamak için sorulan soruyu değiştirmek, soruna yaklaşmaya yardımcı olabilir. Örneğin “felsefe kendisini mesele edebilen bir disiplin midir?”, “felsefe nasıl yapılır?”, “felsefeyi kim yapar?”, “felsefe niçin/neden yapılır?”⁵

düşüncelerin tartışıldığı giriş niteliğindeki bir metin için bkz. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). Ayrıca hem metafelsefe tarihi hem de felsefenin özellikle çağdaş dönemdeki alt disiplinlerinin ayrılımları bakımından metafelsefenin incelenmesine dair bkz. Joll, N. “Metaphilosophy”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, son düzenleme 01/08/2017, <https://iep.utm.edu/con-meta/>.

³ Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* A838/B866'dan akt. ve çev. Aruoba, O. (2011). *Olmayalı*, İstanbul: Metis Yayınları, s.141-Alıntıdaki vurgular bana ait.

⁴ Bu çalışma, bu soruya Kant'ın vermiş olduğu yanıtla ilgilenmemektedir.

⁵ Konu hakkındaki güncel çalışmalardan biri olan *Why Philosophy?* başlıklı derleme metin, “Felsefe nedir?” sorusunun kıskacından kurtulmanın bir örneğini sergileyerek “Neden/Niçin Felsefe?” sorusunu gündeme getirmektedir, bkz. Bubbio, P. D. ve Malpas, J. (2019). *Why Philosophy?*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter.

Daha önce bu soru Jean-François Lyotard tarafından *Pourquoi Philosopher?* [metnin başlığı Türkçe'ye *Niçin Felsefe Yaparız?* biçiminde çevrilmiştir, bkz. Lyotard, J. F. (2016). *Niçin Felsefe Yaparız?* çev. K. Dinçer, Ankara: Pharmakon Yayınevi.] biçiminde sorulmuştur. Lyotard'a göre bu soru sözcüğünün özel bir anlamı vardır: “‘Niçin?’ soruşturulan şeyin yok oluşunu kendinde taşır. Bu soruda sorgulanan şeyin gerçek mevcudiyeti (felsefeyi bir olgu, bir gerçeklik olarak alıyoruz) ile onun olanaklı yokluğu

minvalindeki sorular, felsefe üzerine ve onu anlamaya yönelik incelemelere olanak tanıyacak sorular olabilir. Felsefe (yapılarak anlaşılacak bir edimse bile) “peki ama nasıl?” sorusuna bir yanıt aramak için buna benzer soruları düşünmek gerekebilir. Felsefenin öldüğü ya da felsefenin yaşıyor olduğu üzerine tartışmak, felsefenin öldüğünü düşünenler için yararsız olabilir; ancak onun yaşıyor olduğunu düşünenler için en azından yararsız değildir.

1.2. Metafelsefe Üzerine⁶

Felsefe nasıl veya hangi yöntemle yapılır ve kim veya hangi nitelikteki kişi tarafından yapılır sorularına yanıt aramak, felsefenin kendisi yani onun çalışma biçimine yönelik düşündürmektir. Felsefenin yöntemi ve felsefeyi icra eden kişinin kimliği hakkındaki sorular herhangi bir kavrama değil, ancak felsefenin kendisine yönelen sorular olduğundan, bu çalışma felsefenin kendisine dair bir düşünmeyi gerektirmektedir. Buna benzer çalışmalarını yürüten araştırmacılar, yaptıklarını genellikle “metafelsefe” sözcüğüyle adlandırmaktadır.

“Metafelsefe” sözcüğü aslında üç sözcükten oluşmaktadır: meta, philo, sophia. Bunlardan “philo”, “sophia” ve bir araya gelmelerinden oluşan “philosophia” yani “felsefe” sözcüklerinin anlamı genel itibariyle bilinmektedir.⁷ Burada, “meta” ile “felsefe”nin birleşimi kısaca ele alınacaktır.

Eski Yunan dilinde *μετά* [*metá*]⁸ sözcüğü farklı biçimlerde bir ön ek olarak “ortada, arada, arkasında, (zaman için) sonra; [...]”⁹ arasında, eşliğinde, [...]; ortasında, içinde,

bir arada kabul edilmektedir, burada felsefenin hem yaşamı hem ölümü vardır, ona hem sahibizdir hem değilizdir.”, bkz. *a.g.e.*, s.24.

Hölderlin’in bir dizesinden hareketle Melih Başaran, bir metin derlemesi için *Ve Niçin (Yine) Felsefe...* başlığını seçmiştir, bkz. Başaran, M. (1993). *Ve Niçin (Yine) Felsefe...*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁶ Bu başlık “Metametafelsefe” olarak da okunabilir ancak “meta-” ön ekinin iki kere kullanılmasının bu sözcük için bir anlamı yoktur. Metafelsefe üzerine, yani onun hakkında konuşmak metafelsefe konuşmaktır, metametafelsefe değil.

⁷ Felsefe, felsefe yapmak ve filozof sözcüklerinin ortaya çıkışı ve kullanımını hakkında genel bir çalışma için bkz. Hadot, P. (1995). “Première Partie: II. L’apparition de la notion de ‘philosopher’”, içinde *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Saint-Amand: Éditions Gallimard.

Daha detaylı ve güncel bir çalışma için bkz. Moore, C. (2020). *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

⁸ Çalışma boyunca farklı dillerden kavram veya metin adlarının yanında verilen çeviri veya transliterasyon köşeli parantezlerde verilmiştir.

⁹ Çalışma boyunca doğrudan alıntıda atlanan kısımlar için, belirli alıntılarda yay parantez olması nedeniyle karışıklık olmaması için, yay parantez yerine köşeli parantez kullanılmıştır.

ile birlikte, göre, için; [...]”¹⁰ anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda önüne geldiği bazı sözcüklere (örneğin, *μεταμόρφωσις* [*metamorphôsis*; metamorfoz]; *μεταφορά* [*metaphorá*; metafor]) dönüşüm ve değişim anlamı katmaktadır. Metafelsefe gibi bir kullanımda, “meta-” ön eki, “daha üst, aşan, kapsayan, en temeldeki şeyle ilgilenen”¹¹, “şeyin kendi üzerine [...]. Şeyi içinden değil, daha yüksek bir bakış açısından görmek, kendinin farkında olmak”¹² anlamlarını taşımaktadır. Ancak bu kullanım bazı tartışmaları da beraberinde getirmektedir.

“Meta-” ön eki, bu sonuncu anlamda akademik alanda neredeyse her disiplinin adıyla kullanılmaktadır: metamantik, metamatematik, metapolitika, metadil, metadilbilim, metatarih, metailetişim, vb.¹³ Bununla birlikte, teknolojinin belirli alanlarında üst yapıların kavramlaştırılması için de kullanılmaktadır: metaveri (veriler hakkındaki veri), metaverse (birden fazla kurgusal evrenin bir koleksiyonu), vb.¹⁴

“Meta-” özellikle felsefi ve gündelik anlamda sıkça kullanılan “metafizik” sözcüğünün de ön ekidir. Gündelik dilde metafizik, “doğaötesi” (fizik: doğa; meta: öte) yani anlaşılması güç veya mümkün olmayan şeyleri tanımlamak için kullanılan bir sözcüktür. Felsefede ise farklı anlamlar taşımaktadır. İlk akla gelen, Aristoteles’in *Metafizik* metnidir. Bu, *Fizik* metninden sonra gelen bir çalışma olduğu için *Metafizik* olarak adlandırılan (meta: zaman için “sonra”; fizik: *Fizik* metni) derleme bir metnin adıdır.¹⁵

Felsefede “meta-” ön ekini almış pek çok kavram veya disiplin vardır. Felsefenin bir alt (veya “meta” sözcüğü nedeniyle, bir anlamda “üst”) disiplini olarak “metaetik”, şöyle tanımlanmaktadır:

[...] metaetik normatif etiği varsayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlâkî yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler. Bundan dolayı, metaetik, ahlâk hakkında konuşma, yani

¹⁰ Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca - Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.424.

¹¹ Douglas, H. “Etymology of meta-,” Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/word/meta->.

¹² Urban Dictionary, <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=meta>.

¹³ Douglas, H., *a.g.e.*

¹⁴ Urban Dictionary, *a.g.e.*

“Metaverse” aynı zamanda internetin, artırılmış gerçeklik araçlarıyla birlikte bilinen dünyanın dışında, sanal alanda (ancak sadece internet gibi bilgisayarlar aracılığıyla değil, kullanıcıların bizzat deneyimlediği bir anlamda) yeniden inşası olarak anlaşılabilir. *The Matrix* (1999) filmi (ve devamını oluşturan filmler) bir metaverse örneği olarak düşünülebilir.

¹⁵ Aristoteles, felsefeleri birbirinden ayırt etmiştir ve bunların temelinde olan ve ilk ilkeleri araştıran felsefeye ilk felsefe adını vermiştir, bu nedenle öğrencileri bu felsefeyi “metafizik” [*ta meta ta physika*] adını vermiştir, bkz. Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s.1090.

ahlâkî hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkararak, onun üzerine bir söylem olmak durumundadır.¹⁶

Metaetik, çağdaş analitik felsefenin etik kanadındaki tezahürü olarak görülebilir. “Ahlak yargılarının kavramları hakkında düşünmek” olarak anlaşıldığında şuna nispeten kolay bir iş gibi görünmektedir: Metametafizik.

Burada fizik önüne iki ön ek, iki “meta-” birden eklenmiştir. Metametafizik, metafizik alanındaki metodolojik tartışmalarla ilgilenen ve bazen metaontoloji adıyla da anılan, bir felsefe alanıdır. Bu noktada, örneğin metafizik üzerine bir sorunun, metafiziğin bir sorunu mu yoksa metametafiziğin bir sorunu mu olduğunu tartışan alanın adı metametafiziktir.¹⁷ Akademik bir disiplin adının önüne, onun kapsayıcılığını veya üstünlüğünü göstermek bakımından “meta-” ön eki getirilmesi anlamsız görünebilir. Elbette bu tartışmaya açık bir konudur. Tartışmaya açık olmayan kısım ise, bu disiplinlerin önüne sonsuza kadar “meta-” ön eki getirilemeyecek olmasıdır. Bunun nedeni, sonsuz üste çıkma veya sonsuz kapsayıcı olan bakışa yükselmenin önüne geçmektir. Şu hâlde metametametafizik diye bir şey yoktur, metametafizik vardır. Bu noktada kafa karışıklığı yaratan şey, aslında metafizik disiplinin adıyla ilişkilidir. Adındaki “meta-” fazlalığı nedeniyle tuhaf görünse de, buradaki ilk ve ikinci “meta-”nın farklı anlamlarda olduğuna dikkat edilmelidir. Adının tuhaf görünmesi, metametafizik disiplini çalışmalarına kısaca “metafizik” demek için yeterli bir gerekçe değildir.

Bir metametafizik çalışması için Martin Heidegger’in *Metafizik Nedir?* [*Was ist Metaphysik?*] metni örnek gösterilebilir. Descartes’ın bir mektubunda ifade ettiği ünlü benzetmesine göre felsefe, kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları öteki bilimler olan bir ağaca benzer. Heidegger bu benzetmeyi metnin çıkış noktası olarak şu soruyu sormaktadır: “Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunurlar? [...] Kendi temeli açısından bakıldığında metafizik nedir? Temelde genel olarak metafizik nedir?”¹⁸ Bu soru, metafiziğin kendisine yöneltilen sıradan bir soru değildir, en önemli ve tek sorudur; bu sorunun yanıtı metafizik alanını aşarak diğer her şeyle bağlantılı olan bir yanıt dönüşür.¹⁹ Bunun nedeni, “metafizik nedir?” ifadesindeki koşaç “-

¹⁶ Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s.10.

¹⁷ Bliss, R. ve Miller, J.T.M. (2021). “Introduction: What is Metametaphysics?”, içinde *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, ed. R. Bliss and J.T.M. Miller, Oxon, New York: Routledge, s.1.

¹⁸ Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?*, çev. Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s.7

¹⁹ Wisser, R. (2009). “Martin Heidegger’in Dörtlü Sorgulaması. ‘Metafizik nedir?’ ile Öncü-Olana Bakmak”, içinde *Metafizik Nedir?*, çev. Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s.62.

dır”ın nelığının sorgulanmasıdır.²⁰ Bu nedenle Heidegger kendi çalışmasını bir “üst” işlem olarak görmektedir: ““Metafizik nedir?” sorusu, metafiziğin ötesini sorgular.”²¹ Heidegger’i, metafiziğin kendisini sorun edinen bir düşünür olması bakımından, bir metametafizikçi olarak adlandırmak (kendisi veya başkaları kabul etmeyecek olsa bile, en azından) hatalı olmayacaktır. Ancak Heidegger metafizik alanı aşmaya çalışmaktadır. Metametafizik araştırması yapanlar ise böyle bir aşma işlemine girmeden, sadece metafizik alanı sorgulama işine devam edebilir ve bunu da tıpkı Heidegger gibi bir “üst” işlem alanına çıkararak yapmaktadır.

Metafelsefenin anlamı da buna benzer biçimde düşünülebilir. Sözcüğün mucidi, kendi beyanına göre Morris Lazerowitz’tir ve bu sözcüğü 1940’ta icat edip, yazılı olarak ilk kez 1942’de kullanmıştır.²² Lazerowitz’in kastettiği anlamda metafelsefe, “felsefenin doğasını soruşturmadır”.²³ Ancak o, “meta-” ön ekini, sonra [*post*] olarak da ele almaktadır. Şu durumda ona göre metafelsefe, felsefeden-sonra anlamını da taşımaktadır.²⁴ Ancak metafelsefe sözcüğü icat edilmeden önce metafelsefe yapan kimse yok mudur?

Yine Heidegger’den bir örnek vermek gerekirse, *Bu Nedir - Felsefe?* [*Was ist das - die Philosophie?*] konuşması ele alınabilir. *Bu Nedir - Felsefe?* sorusu sorulduğunda Heidegger, felsefe üzerine [*über*] konuşulduğunu ve bu soru biçimiyle felsefenin yukarısında/üstünde [*oberhalb*] yani dışında [*außerhalb*] bir konum alındığını ifade etmekte, ancak asıl amacının felsefenin içine [*in*] girmek yani felsefe yapmak [*philosophieren*] olduğunu ileri sürmektedir.²⁵ Heidegger felsefeye mesafe almak için, felsefenin ve “nedir?” sorusunun eski Yunan dilindeki adına ve onu ilk yapan kişilere başvurmaktadır.²⁶ Heidegger’e göre, eski Yunan felsefi düşünümüne böyle bir bakış Sokrates’ten öncesine gitmektedir. Ancak bu dönemde yaşayan Herakleitos ve Parmenides filozoflar [*Philosophen*] değil, daha büyük düşünürlerdir [*die größeren*

²⁰ A.g.e., s.57.

²¹ “Die Frage ‘Was ist Metaphysik?’ fragt über die Metaphysik hinaus.” bkz. Heidegger, M. (2009). s.46. [Metin iki dillidir.]

²² *Metafelsefe* dergisinin adı olarak kullanılan sözcük, derginin ilk sayısında Lazerowitz tarafından tanıtılır. Lazerowitz, M. (1970). “A Note on “Metaphilosophy”, *Metaphilosophy*, Cilt:1, Sayı: 1, s.91.

²³ A.g.e., s.91.

²⁴ Joll, N. (2017).

“Felsefenin sonu” söylemi altında bazı düşünürler, bu sondan sonra yapılan felsefeye meta-felsefe adını vermektedir, bkz. Cevizci, A. (2010). s.1092.

²⁵ Heidegger, M. (1966) *Qu'est-ce que la philosophie? Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, s.3-4.

²⁶ A.g.e., s.6, 9.

Denker]; felsefeye ise ilk adım Sokrates ve Platon ile atılmıştır²⁷; felsefenin ne olduğuna dair tanımlar Aristoteles'ten beri değişse de bu ilk adımlardan Nietzsche'ye kadar felsefe aynı kalmıştır.²⁸ Heidegger'in soruşturmasının devamını bir kenara bırakıp, bu ifadelerin "felsefe nedir?" sorusuyla ve bunun metafelsefede bir karşılığının olup olmadığına bakılabilir. Burada amaç, Heidegger'in görüşlerini çelimsiz maddelere indirgemek değildir. Amaç, felsefe hakkındaki sorduğu sorunun anlamlarını işitebilmektir.

Buna göre, i) felsefenin ne olduğunu sormak, onun üzerine, üstünde konuşarak, dışına konuşlanmaktır ve bu felsefenin içine girerek felsefe yapmaya yol açabilir. Burada "meta-" ön ekinin farklı tezahürlerini görmek mümkündür. "Felsefe nedir?" diye sorarken metafelsefe yapılmaktadır. Onun üstüne çıkılması demek, dışına konuşlanmak anlamına gelmektedir. Ancak bu, çalışmanın 4. ana bölümünde de gösterilmesi hedeflendiği gibi, radikal bir kopma, kopuş değildir. Bu, tıpkı dünyanın bir manzarasının üstünden²⁹ yine dünyanın içinde kalarak, manzaraya doğru bakmaya benzemektedir.³⁰

ii) Heidegger'in buradaki soruşturmasına göre felsefeye geçiş Sokrates-Platon ile olmuştur ve onlar filozoftur, öncekiler ise filozof değildir (başka bir kimliğe, adlandırmaya sahiptir). Bu, neredeyse bütün felsefe tarihi kitaplarında karşılaşılabilecek standartta bir bilgidir. Sokrates'in filozofların babası olduğuna³¹ veya Platon'un bütün Batı felsefesinin kendinde toplanabilecek kadar felsefenin

²⁷ A.g.e., s.15.

²⁸ A.g.e., s.17.

²⁹ "Metafelsefe" sözcüğü "üstfelsefe" olarak da yazılmaktadır, bkz. Güçlü, A. vd. (2008). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, s.1503.

³⁰ Bu, başka bir biçimde, bir yabancının yer değiştirmesi gibi düşünülebilir. Kişinin bulunduğu ülkenin dışına, bilmediği bir ülkeye gitmesi, bir anlamda bildiğinin dışına çıkması, aşına olduğunu geride bırakmasıdır. Yeni ülkenin yabancısı, yeni ülkeyi tanımaz, etrafı ona yabancı görünür. Yine de bu yeni yer, yabancı için dünyada bir yerdir. Fizik ve mantık yasaları işlemeye devam eder, canlılık değişik de olsa, tanınmaya uygundur, insanların görüntüleri farklı olabilir ancak insanlar yine de insan formundadır, vb.

Başka bir ülkeye gidildiği vakit, içinde bulunulan bu hem yabancı olma hem de tanıdık olan şeyleri bulmaya dair düşünce akışını, Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metnini çalıştığımız "Fundamental Ontoloji" dersini aldığım danışmanım Prof. Dr. Kaan H. Ökten'e borçluyum. Bu derslerin birinde kendisi, burada benim sözü uzatarak açıklamaya gayret ettiğim bu düşünceyi, çok daha özlü ve güçlü bir biçimde bizlere ifade etmiştir.

³¹ Cicero'nun bu ifadesi, elbette ilk filozof'un Thales olduğuna yönelik eleştirilerle karşılaştırılabilir, bkz. Dorion, L. A. (2005). *Sokrates*, çev. M. N. Demirtaş, Ankara: Dost Kitabevi, s.7.

Bununla birlikte, Cicero'nun ifadesi üzerine serbest bir düşünce geliştirilecek olursa, Sokrates'e filozofların babası demek onun filozof olduğunu değil, (ilk filozofun babası olması anlamında) filozof-olmayan ancak filozofa neden olan anlamını da taşımaktadır.

Ancak burada Heidegger'in Thales'i filozoftan başka bir adla adlandırması göz önünde bulundurulmalıdır.

sınırını belirlemiş kişi olduğuna³² yönelik ifadeler bu bilgiyle ilişkilidir. Herkesin kabul etmediği ancak genel ve yaygın olan düşünceye göre, Sokrates'in felsefenin bir başlangıç noktasını teşkil ettiği düşüncesi önem taşımaktadır. Böylece Heidegger "felsefe nedir?" sorusu hakkında başlangıca dair bazı düşünceleri sorgulamaya başlayabilir.

iii) Heidegger'e göre Sokrates-Platon'dan Nietzsche'ye kadar felsefe aynı kalmıştır. Heidegger'in Nietzsche için "son metafizikçi"³³ olduğuna yönelik düşüncesi çok defa tartışılmış ve hatalı olduğu için genel olarak kabul görmüş bir düşünce değildir. Ancak Heidegger'in bu işlemi, onun felsefenin ne olduğunu sorgulamasına olanak tanıyan bir çerçeveleme işi olarak görülebilir. Bu çerçeveleme sayesinde Heidegger, felsefenin (Batı metafizik geleneğinin) bir anlamda dışında³⁴ ve felsefenin içinde (çünkü bütün felsefe sadece bu çerçeveye dahil değildir) kalarak, onun üstüne (felsefenin hakkında) bir soru yöneltebilmektedir.

Heidegger'in "bu nedir - felsefe?" diye sorarken kazanmak istediği mesafeyi alıp almadığı tartışmalıdır. Kendisinden önceki bir sona işaret etmek için Nietzsche'nin son metafizikçi olduğunu, felsefenin kendisine kadar olan kısmında metafizik yapıldığını, kendisine kadar varlığın unutulup, bu unutulmanın kendisi tarafından hatırlandığı ve varlık sorgulamasını gerçekleştirdiğine yönelik Heidegger'in savları ancak Heidegger açısından geçerli olabilir. Çünkü kendisinden sonra gelen başka filozoflar da (örn. Rudolf Carnap veya Jacques Derrida) bu savların geçersiz olduğunu

³² Alfred North Whitehead'in bütün felsefe tarihinin Platon'a düşmüş dipnotlardan ibaret olduğu ifadesi bu konudaki en bilinen ifadedir. Abartılı ancak kısmen doğru bir ifade olduğu konusunda Overgaard'a (vd.) katılıyorum, bkz. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). s.12.

³³ Heidegger, M. (1971b). *Nietzsche II*, çev. P. Klossowski, Paris: Éditions Gallimard, s.371.

³⁴ Benzer bir dışlama hareketi için özellikle bkz. Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman, (Ş6. Ontoloji Tarihini Destruksiyon Görevi)*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, (Almanca numaralandırmaya göre) ss.19-28.

göstermek için sıraya girecektir.³⁵ Felsefenin ne olduğunu sormak için felsefeye mesafe almak, söylendiği kadar kolay bir iş değildir.³⁶

Felsefeye mesafe almadaki güçlük, benzer bir biçimde metafelsefenin nasıl tanımlanacağına hatta adının ne olacağına yönelik de bir güçlük yaratmaktadır. Nicholas Rescher bir “metafelsefe teorisi” yaptığını ileri sürdüğü metninde metafelsefeyi, “felsefe yapma pratiğinin kendisini felsefi bakımdan incelemek” biçiminde tanımlamaktadır ve metninin önsözünde, “metafelsefe” yerine “felsefenin felsefesi” [*the philosophy of philosophy*] ifadesini de kullanmaktadır.³⁷ Ancak bu ifadelerin ikisini birden kabul etmeyenler de vardır. Buna göre, felsefenin kendisiyle ilgilenme işinin adı “felsefenin felsefesi”dir. Timothy Williamson’a göre, “metafelsefe” diye üst bir disiplin veya ayrı bir ifade bulmak gereksizdir çünkü felsefe, felsefenin kendisini ve uygulanışını konu edinebilen bir disiplin olarak doğrudan felsefe yapmaktan başka bir şey değildir.³⁸ Ancak Williamson, metafelsefe adını reddederek ona yakın veya onunla benzer bir işleme “felsefenin felsefesi” adını verse

³⁵ Başka bir bakış açısından, bu “sonralık” felsefe tarihinin kronolojik sıralamasına göre olmayabilir. Mevcut felsefi öğretilerden sonra [*postdoctrinal*] gelen ve öğretilere karşı duran, genelleşmiş ve yaygınlaşmış düşünceleri toplu bir biçimde eleştiriler geliştiren düşünürleri Michael Hampe şöyle sıralamaktadır: Sokrates, Pyrrho ve Montaigne, Friedrich Schlegel ve Lichtenberg, Nietzsche ve Wittgenstein, Rorty ve Feyerabend. bkz. Hampe, M. (2018). *What Philosophy Is For*, çev. Michael Winkler, Chicago, London: The University of Chicago Press, s.24.

Ancak Hampe’nin öğretisi filozoflarıyla öğretisi filozofu olmayanlar arasındaki ayrımı üzerine tartışması, bütün metnini kaplayan uzun bir tartışma olduğundan bunun detayları için metnin kendisine bakılabilir. Ayrıca Hampe, Amerika baskısı için önsöz kısmında, metnin bu ayrımın niteliği bakımından bir metafelsefe metni olduğunu ileri sürmektedir, bkz. *a.g.e.*, s.xii.

³⁶ Benzer bir okuma Lyotard’ın *Niçin Felsefe Yaparız?*, Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin *Qu’est-ce que la philosophie ?* [*Felsefe Nedir?*] veya Alain Badiou’nun *Manifeste pour la philosophie* [*Felsefe İçin Manifesto*] metinleri (veya bir başka filozofun “Felsefe Nedir?” minvalindeki bir metni) üzerinden de yapılabilir. Bir filozofun “felsefe nedir?” sorusuna odaklanan metinleri, metafelsefe olarak adlandırılmış olsun veya olmasın, felsefeye mesafe almanın ne demek olduğunu seyredebilmek bakımından ilginçtir. Burada Heidegger’in metnini seçmemin nedeni, onun soruşturmasında “meta-” ön ekinin tezahürlerinin açıkça görünmesi ve Sokrates-Nietzsche ikilisini “felsefe nedir?” sorusunun etrafında anmasıyla ilişkilidir.

³⁷ Rescher, N. (2006). *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*, Albany: State University of New York Press, s.1.

Rescher önsöz ve birinci sayfadan sonra bir daha bu sözcükleri kullanmadan, felsefenin ilkelerine ve metodolojisine dair görüşlerini aktarmaktadır. Metafelsefeye benzer bir ifade olarak Rescher, ilkelere dair yaptığı araştırmada “metailkeler” ifadesini kullanmaktadır. Ona göre metailke, “kişinin ilkelerle nasıl işlem yapması gerektiğini kontrol eden” ilkenin adıdır, bkz. *a.g.e.*, s.11.

³⁸ Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*, Malden, Oxford: Blackwell Publishing, s.ix. Özellikle “rockstar astrofizikçiler”in felsefeye yönelik eleştirisini eleştiren Stokes (doğrudan Williamson’dan söz etmese de ve sonuç olarak, felsefenin felsefeyi de inceleyen bir disiplin olduğu konusunda Williamson’a benzer bir noktada görünse de), kendileri felsefe disiplini olmayan metafelsefe disiplinlerini düşünmek konusunda ilkece bir engel olmadığını düşünmektedir. Ancak temelde, yukarıdaki dipnotta da ifade edildiği gibi, Stokes felsefenin öldüğüne yönelik savların, felsefi savlar olduğunu ileri sürmektedir, bkz. Stokes, P. (2019). s.23.

Literatürde “hukuk metafelsefesi” adıyla hazırlanmış olan bir çalışma (bkz. O. Banas, A. Dyrda ve T. Gizbert-Studnicki (2016). *Metaphilosophy of Law*, Oxford: Hart, Bloomsbury) Stokes’un kendileri felsefe disiplini olmayan meta-felsefe disiplinlerine bir örnek olarak gösterilebilir.

de, sonuçta yine “felsefe nedir?” vb. soruları inceleyen bir çalışma ortaya koymaktadır.³⁹ Adının değil ancak problematik alanının değişimi söz konusu olduğunda, bu önemli hâle gelebilmektedir. Örneğin Richard Double’a göre özgür irade hakkındaki tartışmalar, genel felsefe niteliğindeki kitapların bazılarının etik bölümünde, bazılarının ise metafizik bölümünde yer almaktadır; bu tercihin nedeni kitabın yazarının metafelsefi kabulleri olabilir.⁴⁰ Dolayısıyla metafelsefi bir kabul, bir paket halinde gelerek araştırmanın seyrini değiştirebilir. Diğer yandan etik ve ahlak felsefesi, estetik ve sanat felsefesi, metafizik ve ontoloji, vb. alanlarda da hangi adın altında hangi çalışmaların yapılacağı hep yeniden gündeme gelmektedir. Şayet ortada felsefenin kendisine yöneltmiş bir soru ve soruşturma alanı varsa, metafelsefe üzerine düşünülen bütün bu adlandırma tercihlerinin⁴¹ fazla bir önemi yokmuş gibi görünmektedir. Bu noktada adı “felsefenin felsefesi” veya “metafelsefe” olsun, bu adlandırmadan çok felsefe hakkında konuşmanın gereği ve önemi ön planda tutulmalıdır. Peki ama nasıl? Bu sorunun yanıtının, “nasıl?” ve ardından da “kim tarafından?” sorusuna odaklanarak açıklanması hedeflenmektedir.

1.3. Yöntem Üzerine

Belirtilen hedef doğrultusunda bu çalışma, felsefeyi anlama uğraşına iki biçimde yönelecektir. Ancak bu iki biçim - yol, yöntem (nasıl?) ve kişi (kim?) - tek bir yere aynı yol üzerinde yönelmeleri bakımından farklı biçimler değildir. Bu ikisi sadece soruyu kurma biçimleri bakımından farklıdır. Felsefenin nasıl yani hangi yöntemle yapıldığına dair sorulan sorular ile felsefeyi kimin yani hangi kimliğin yaptığına dair sorulan sorular, nihayetinde felsefeyi yapan kimsenin o felsefeyi nasıl yaptığına dair tek bir zeminde sorulabilecek bir biçime dönüşmesiyle aslında sonuç itibarıyla aynı yolun üzerindeki sorulardır. Sadece bu sonucu görmek için kat edilmesi gereken yol, önce bunları ayrı ayrı ele almaktan geçmektedir.

³⁹ Rescher’in ve Williamson’un çalışmakta olduğu bilim felsefesi, analitik felsefe ve mantık alanlarındaki çalışmaları için özel bir anlamı olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur.

⁴⁰ Double, R. (1996). *Metaphilosophy and Free Will*, New York, Oxford: Oxford University Press, s.8-9.

⁴¹ Belki de bu disiplinleri adlandırmak da metafelsefenin bir konusu olarak düşünülebilir ve eğer böyleyse, onları bölümlere ayıran Aristoteles’in de bir anlamda metafelsefe yaptığı ileri sürülebilir, bkz. Güçlü, A. vd. (2008). s.1503.

Bu sözlükte “metafelsefe” sözcüğü “üstfelsefe” olarak yazılmıştır.

Çalışmanın başlığında yer alan “yöntem” [metot; μέθοδος; *méthodos*] sözcüğü, “meta-” ön eki ve “όδός [hodós]” sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. *Méthodos* “yol boyunca yürümek, yürünen yol, araç, araştırma, [...] önceden belirlenmiş bir ereğe ya da kimileyin bir sonuca ulaşmak için izlenecek süreç, ilerlenecek yol, [...]”⁴² anlamlarını taşımaktadır. Yöntem, bilimlerdeki belirgin konumunun aksine, felsefede adı anılsa da kendisi ortada fazla görünmeyen bir şeydir. Genel kabul bilimin, hipotezlerini sınamak için deney yaptığı ve bu deneyleri genellikle masraflı laboratuvarlarında gerçekleştirdiği yönündedir. Felsefe ise en genel anlamıyla “düşünce deneyi” olarak adlandırılabilir olan ve sadece düşünce yoluyla gerçekleştirilen deneylere ihtiyaç duymaktadır.⁴³ Bir düşünce deneyi, daha önce iyi düşünülmüş bir başka düşünce deneyini çürütebilir.⁴⁴ Filozofların böyle kendilerine özgü (*méthodos*’un bir anlamı olarak, araç anlamında) alet çantaları vardır.⁴⁵

Felsefenin yöntemi söz konusu olduğunda, bu yürünecek yolların veya araçların çeşitliliği hemen her filozofta ayrı ayrıymış gibi görünebilir. Hatta yöntemin çeşitliliğinin nedeni, filozofların bakış açıları veya çalışma biçimleri değil, araştırılan şeyin kendisi tarafından da belirlenebilir. Aristoteles ruhu incelerken, onun neliğini araştırmak için tek bir yöntemin yeterli olmaması durumunda, “her seferinde ayrı bir yol” bulmanın gerekliliğinden söz etmektedir.⁴⁶

Aristoteles’ten sonra, felsefenin yöntem arayışına yeniden yönelmesi özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda gerçekleşir. “Yöntem Felsefeleri Yüzyılı” olarak anılan bu dönemin başlangıcı olarak, özellikle Aristoteles’in *Organon*’undan adını alan Francis Bacon’ın *Yeni Organon*’u işaret edilmektedir.⁴⁷ Ardından René Descartes bilimsel veya matematiksel yöntem olarak bilinen yöntemin kurallarını ortaya koymuştur. Yöntemin, hakikati [Fr. *vérité*] aramakta zorunlu bir şey olduğunu⁴⁸ ve

⁴² A.g.e., s.1622.

⁴³ Aslında bilimdeki önemli gelişmelerden bazıları masraflı laboratuvarlarda değil, düşünce deneyi sayesinde sadece kâğıt ve kalem aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Ayrıca felsefenin de empirik bilim deneylerinin bir parçası olarak deney felsefesi [*experimental philosophy*] biçiminde yapılabileceğini ileri sürenler vardır. Bu tartışma için bkz. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). ss.87-93.

⁴⁴ Williamson, T. (2007). s.179.

⁴⁵ “Alet çantası” ifadesi Aristoteles’in *Organon* metniyle ilişkili olmakla birlikte, bu ifadeyi felsefenin yöntemlerinin bir rehberini oluşturan şu kitabın adından ödünç alıyorum: Baggini, J. ve Fosl, P. S. (2010). *The Philosopher’s Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*, Oxford: Wiley-Blackwell.

⁴⁶ Aristoteles (2019). *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün ve Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 402a.

⁴⁷ Güçlü, A. vd. (2008). s.1623.

⁴⁸ 4. Kural, bkz. Descartes, R. (1824-1826). “Règles pour la direction de l’esprit”, içinde *Oeuvres de Descartes*, [Cilt 11], ed. Victor Cousin, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k942726/f229.item>, s.215.

incelenmesi gereken konuları düzene koymak bakımından ondan ayrı hareket edilemeyeceğini düşünmektedir; tıpkı Theseus'un labirente girerken Ariadne'nin onun için hazırladığı kılavuz ip gibi,⁴⁹ araştırma yapmak isteyen kişi için de yöntem hayati bir önem taşımaktadır.⁵⁰ Baruch Spinoza'nın geometrik yöntem olarak anılan yöntemi, *Ethica* metnindeki felsefesinin yapısını kurmaktadır. Ancak Spinoza, doğru yöntem arayışı konusunda, yeni yöntem arayışları ve onun da başka yöntem arayışları getireceği... sonsuz bir geriye gidişin engellenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵¹

Öte yandan özellikle kendi dönemindeki bu üç filozofun yöntem anlayışlarını eleştiren Giambattista Vico, *Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine* metninde, yöntemlerin bilimler ve felsefe üzerindeki işleyiş biçimlerini hem disiplinler arası hem de tarihi bakımdan incelemektedir. Ayrıca kendisi, özellikle tarih felsefesine öncülük eden, beşerî bilimlerin yöntemini doğa bilimlerinin yönteminden ayrı bir biçimde ele alınması gerektiği düşüncesiyle *Yeni Bilim* metnini hazırlamıştır.⁵²

Elbette Vico'dan sonra da felsefenin yöntem eleştirileri ve yeni yöntem arayışları her zaman gündeme gelmiştir. Ancak felsefi öğretilerin anlaşılması, felsefenin icra edilmesi ve kavramlara dair çözümlenmeler yanında yönteme dair araştırmalar genellikle arka planda kalmıştır. Felsefenin yöntemlerini veya onun yöntemleriyle bilimlerin yöntemleri arasındaki ilişkiyi incelemek metafelsefenin inceleme konularından biridir.⁵³

1.4. Kimlik Üzerine

Çalışmanın başlığında yer alan "kimlik" sözcüğü basit bir anlamda, bir kişinin sadece mesleğinin yani ehil olduğu, erbabı olduğu, ustalığını yaptığı işin ehliyetini gösteren bir nitelik olarak kimlik biçiminde anlaşılmalıdır. Şu hâlde Platon'un metinlerinde kullandığı meslek örneklerinden birini vermek gerekirse, et kesme işini yapan kişiye

⁴⁹ 3.5.2. numaralı alt başlıkta başka bir minvalde yararlanılacak olan bu yöntem ile Ariadne'nin kılavuz ipi arasındaki benzetme Descartes'a aittir. Giambattista Vico, muhtemelen bu benzetmeye gönderme yaparak, yeni yöntemler geliştiren döneminin düşünürleri hakkında "Bilginler fiziği geometrik yöntemle buluşmuşlardır. Böylece, bahsi geçen bilginler, tıpkı Ariadne ipine tutunur gibi, bu yönteme tutunarak yazgısı belli seyahatlerinin sonuna gelirler." ifadesini kullanmaktadır, bkz. Vico, G. (2017). *Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine*, çev. T. Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, s.15.

⁵⁰ 5. Kural, bkz. Descartes, R. *a.g.e.*, s.225.

⁵¹ Güçlü, A. vd. (2008). s.1625.

⁵² Cevizci, A. (2010). s.1601.

⁵³ Moser, P. K. (2015). "Metaphilosophy", içinde *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, Cambridge: Cambridge University Press, s.660.

kasap denir.⁵⁴ Eti kesen ustaya (i) “mesleğin nedir?” diye sorulduğunda, mesleğinin “et kesmek” olduğunu söyleyecektir. Onun işi ile ona hitap edilirken kendisine (ii) “sana hangi adla hitap edilmektedir?” diye sorulduğunda ise “kasap” yanıtını verecektir. Kimlik, burada kendini kişinin işi olarak göstermektedir.

Ancak durum felsefeye geldiğinde, buradakine benzer bir yanıt vermek soruyu soran için aydınlatıcı görünmemektedir. Platon’a, Kant’a, Derrida’ya⁵⁵ veya bugün bir üniversitenin felsefe bölümündeki Prof. Dr. A.’ya bu iki soru (i, ii) sorulduğunda, alınacak yanıtların aynı anlama gelecek minvalde (i. için) “felsefe yapmak” ve (ii. için) “filozof veya felsefeci” olması mümkün görünmemektedir. Bunun farklı nedenleri vardır: Dönemden döneme felsefe yapma işinin tanımının ve kapsamının değişmesi, felsefe adının bazen çok genel bazen çok dar anlamlarda kullanılması, felsefe yapmanın açıklamasındaki güçlükler bunlardan sadece bir kaçıdır.

Filozofun kimliği sorusu bu güçlüklerin yanı sıra başka güçlükleri de barındırır. Örneğin, “filozof” sözcüğünün üstün bir rütbe olduğunu düşünen Prof. Dr. A., mütevazı olmak adına sözde tenzilirütbe yaparak kendini “felsefeci” olarak tanıtmak zorunda hissedebilir. Belki de bu Profesör, Henry David Thoreau’un *Walden* (1854) metnindeki “Günümüzde felsefe profesörleri vardır, ancak filozoflar yoktur”⁵⁶ sözünü duymuştur. Filozof sözcüğünün eski Yunan’daki anlamından uzaklaştığı için anlamsız veya geçersiz bir kimlik olduğunu düşünür. Örneğin Richard Rorty bu sebeple (Genç) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida için “teorisyen” terimini kullanmayı tercih etmektedir.⁵⁷ Belki de Profesör (teknik bir neden veya mütevazı olmak adına değil ancak) “ben filozofum” biçimindeki mesleki kimlik bildiriminin, karşıdaki tarafından gülünç, anlaşılmaz veya yanlış anlamaya açık bulunacağını daha önce tecrübe ettiği için kendini “felsefeci” veya “felsefe profesörü”

⁵⁴ Kasap, eti doğru ve doğal bağlantı yerlerinden ayıran kişidir. Sınırları tanıdığı için ustalıkla ayırma işini yapan bir kasap, araştırma konusunu doğal yerlerinden düzgün biçimde ayırt ederek araştırmasını yapan filozofa benzer. Sokrates, Phaidros’a, yaptıkları işi kötü kasaplar gibi yapmamak gerektiğini söylemektedir, bkz. Platon (2019c). *Phaidros*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 265c.

⁵⁵ 1992’de Cambridge Üniversitesi Derrida’ya fahri doktora unvanı vereceğini açıkladığında bir grup akademisyen bu unvanın verilmesini, Derrida’nın akademik etkisinin “neredeyse bütünüyle felsefenin dışındaki alanlarda” olduğunu ve çalışmalarının “dadaistlerinkine benzer ketenperelerle” yapıldığını ileri sürerek itiraz etmiştir, bkz. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). s.162, 164.

Buna göre, Derrida’ya bu unvanı verecek olanlar ile buna itiraz eden Barry Smith ve diğerleri için de filozofun ne iş yaptığı sorusuna verilecek yanıtın başka türden yanıtlar olacağı açıktır.

⁵⁶ Thoreau’dan akt. Hadot, P. (2012). *Ruhani Açırtmalar ve Antik Felsefe*, çev. K. Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.279-80.

⁵⁷ Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.144.

olarak tanıtır.⁵⁸ Bu güçlük aşılsa bile Platon, Kant, Derrida ve Prof. Dr. A. felsefenin ne olduğu, felsefenin yöntemleri veya kime filozof/felsefeci denileceği hususunda ortak bir noktada buluşmaları da mümkün görünmemektedir. Yukarıdaki “felsefe nedir?” sorusunun anlamlı olup olmadığına dair tartışmanın bir benzeri burada kimlik üzerinden kendini tekrar göstermektedir.

Felsefeciler, kendi çalıştıkları konu dışında çalışan meslektaşlarının yararsız bir işle uğraştıkları konusunda genellikle kuşku duymazlar.⁵⁹ Kendi çalıştıkları konuda ise birbirlerinin konuyu yanlış anladıkları konusunda emin görünürler. Bu bir kavram da olsa, Platon gibi bir filozof da olsa felsefi araştırmasını sürdüren iki araştırmacı bu kavramdan veya Platon’dan başka şeyleri anlamaktadır.⁶⁰ Adını eski Yunan’dan almakla birlikte, özünü güdük bir minvalde yirmi birinci yüzyıla taşımış olan sempozyumlar belki de bu nedenle birlikte söyleşme niteliğinden çıkmıştır. Filozoflar genellikle (Sokrates’in istemediği bir biçimde) tek başlarına konuşmayı tercih ederler, çünkü felsefi bir tartışmayı (Sokrates’in tercih ettiği biçimde) karşılıklı olarak yürütmek güçtür.⁶¹ Son olarak, filozofların kendi içlerinde bile yaşamları boyunca tek bir felsefe duruşu seçmediği düşünülebilir. Bir filozof farklı konularda, farklı yaklaşım

⁵⁸ Henüz felsefe lisans öğrencisiyken benzer bir soru bana fırında çalışan bir ekmek ustası tarafından sorulmuştu. Ne okuyorsun dediğinde, felsefe okuduğumu söyledim (öğrenci olduğum için filozof veya felsefeci kadar açıklaması zor bir kimliğim yoktu). Ne öğrendiğimizi, felsefenin ne olduğunu samimi bir biçimde merak ederek sorduğunda, “doğru düşünmenin yolları” gibi bir şeyler söyleyebildim. Kendisi bana “ona bakarsan ben de düşünüyorum” dediğinde, sohbeti daha fazla ilerletemedim. Bu hatırayı anlatmamın nedeni, benzer bir durumun İngiliz filozof A. J. Ayer tarafından da resmedilmesi ve böyle diyalogların bir filozof için ne kadar can sıkıcı olduğunu ifade etmesidir: “İnsanlar bazen bana ‘ne iş yapıyorsun’ diye sorar. ‘Ben bir filozofum’. Şayet şansım yaver giderse konuşma burada biter, ancak genellikle devam eder.” Ayer’den akt. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). s.1. Aynı metinde, Ayer’ın bu ifadesini örneklendirmek için kullanılan dermatolog ve astronot ile filozof kıyasından yararlandım ancak bu iki meslekten kişilerle gündelik yaşamda fazla karşılaşmadığı için ve Platon’un da filozof ile kıyasladığı bir meslek olması bakımından kasap örneğini kullandım, bkz. *a.g.e.*, s.2-3.

⁵⁹ Bu konu hakkında Vico’nun açıklaması şöyledir: “Tüm çabasını tek bir araştırma konusuna yoğunlaştırmış; hayatını bu alana adanmış ve bu alanın başka alanlardan kat kat daha önemli olduğunu düşünen [...] birine rastlamak nadir yaşanacak bir durum değildir. Bu durum ola ki kendimizden ve uğraşlarımızdan ölçüsüz bir keyif almamıza sebep olan doğamızın zayıflığından kaynaklanmaktadır.”, bkz. Vico, G. (2017). s.88.

⁶⁰ Rorty, R. (1992). “Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, içinde *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, London: The University of Chicago Press, s.2.

⁶¹ Badiou ve Jean-Luc Nancy ile söyleşi gerçekleştiren Jan Völker, iki filozofla aynı anda söyleşme deneyiminin neden güç olduğunu, Deleuze ve Guattari’nin *Felsefe Nedir?* metninden hareketle tartışmaktadır, bkz. Völker, J. (2017). “Sonsöz”, içinde *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. A. N. Bingöl ve L. Konca, İstanbul: Metis Yayınları.

ve yöntemlerle felsefi çalışmalarını yürütebilmektedir, hatta önceki çalışmalarının tam tersine ileri sürecek çalışmalar dahi ortaya koyabilmektedir.⁶²

Felsefenin diğer disiplinlerden ayrı olarak, bütün bu kimlik tartışmalarının göstermeye çalıştığı gibi, bir “kim?” olma sorunu vardır. “Mühendislik eğitimi alıp mezun olan kişi mühendistir” kolay kabul edilebilecek bir önermeyken, “felsefe eğitimi alıp mezun olan kişi filozoftur” kolay kabul edilebilen bir önerme değildir. Filozofun kim olduğu, yani kısaca kim tarafından, hangi niteliklere sahip kişiler tarafından icra edileceğine dair düşünceler üreten filozoflar “metafilozof” olarak adlandırılabilir.⁶³ Filozofun kim olduğu ve hangi nitelikleri taşıması gerektiğine yönelik incelemelerin de metafelsefenin inceleme konuları olduğunu söylemek mümkündür.

1.5. Sokrates Üzerine ve Nietzsche Üzerine

Felsefenin nasıl ve kim tarafından yapıldığına dair bu çalışma, özel olarak hiçbir filozofun adını anmadan yürütülebilecek bir çalışmadır. Ancak çalışma, felsefede nasıl ve kim sorularını kendilerine iş edinmiş kişilerin incelenmesiyle anlamlı ve açık kılabilir. Nitekim filozoflar kendi felsefi metinlerini üretirken, kendilerinden önceki filozofların çalışmalarına referans verdiklerinde hem kendilerinin hem de kendilerinden öncekilerin felsefi konularının anlaşılmasına dair okurlarını görece güvenli bir noktaya taşırlar. Bernardo di Chartres’e atfedilen “devlerin omuzlarında

⁶² Ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, çalışmalarında ciddi anlamda yol değişikliği yapan düşünürlere tipik olarak Heidegger ve analitik felsefe geleneğinde metafelsefenin kapsamına giren konularla da ilgilenen Ludwig Wittgenstein örnek gösterilmektedir.

Wittgenstein “meta-” ön eki olarak ikinci derece bir işlem yapmayı teklif eden düşünceye karşı çıkmaktadır: “Felsefe, ‘felsefe’ sözcüğünün kullanımından bahsettiğine göre, ikinci-düzyer bir felsefenin olması gerektiği sanılabilir. Ama böyle değildir işte; [...]”, bkz. Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*, çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, s.69; prg. 121.

Wittgenstein ve metafelsefe ilişkisi için Horwich özellikle Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da 89-133 arası paragraflara işaret etmektedir, bkz. Horwich, P. (2013). *Wittgenstein’s Metaphilosophy*, Oxford: Oxford University Press, s.61.

⁶³ “Metafilozof” yerine “filozofun felsefesini yapan filozof” adı da benim için aynı anlama gelmektedir. Bu nedenle sadece sözcükten tasarruf etmek adına, felsefenin felsefesi yerine “metafelsefe” ve filozofun felsefesini yapan filozof yerine “metafilozof” ifadelerini kullanacağım.

“Metafilozof” ifadesi bana ait değildir. Daha önce de kullanılmış olabilecek bir sözcük olmakla birlikte, Nietzsche’nin metafelsefesini inceleyen bir derlemede Antoine Panaïoti (“Ne tür kişiler filozoftur?” veya “Felsefe yapan kimdir?” sorularını yöneltmesi bakımından) Nietzsche için “metafilozof” sözcüğünü kullanmaktadır. bkz. Panaïoti, A. (2019). “Nietzsche as Metaphilosopher”, içinde *Nietzsche’s Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, s.44.

Ben de “metafilozof” ifadesini onun kullandığı anlamıyla kullanıyorum.

duran cüceler gibi”⁶⁴ sözündeki cüce olmayı tercih etmek, araştırmacının metnini ve metnin okurunu aynı noktaya taşıyacak devlerin omuzlarını önceden belirlemiş olmanın konforunu sağlamaktadır. Sonuç olarak, nasıl ve kim tarafından felsefe yapılabileceğine dair yapılacak olan bu çalışmada, omuzlarının üzerinde yükselip daha uzağa bakmaya çalışılacak iki ad Sokrates ve Nietzsche olacaktır. Bu çalışma, bu iki adın felsefenin nasıl yapıldığına dair kendilerine özgü yöntemleri olduğunu ve filozof olarak adlandırılan kişinin kimliği yani mesleğinin ne olduğuna dair kendilerine özgü düşünceleri olduğunu göstermeyi deneyecektir.

Bu açıdan, çalışmanın asıl soruları, “Sokrates’in felsefesi nedir?” veya “Nietzsche’nin felsefe hakkındaki genel düşüncesi nedir?” minvalinde Nermi Uygur’un tabiriyle bir anlamda “boşluklu sorular”⁶⁵ değildir. Bunlar felsefi sorular değildir, sözlük düzeyinde yanıt bekleyen boşluklu sorulardır. İlk soruya şöyle bir yanıt verilebilir: “Felsefenin merkezine insanı geçiren, insanın kendisiyle, evrenle ve toplumla olan ilişkisinin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini araştıran, insanın yaşamının kişisel, toplumsal ve ahlaki boyutunu ön plana çıkaran Sokrates, aynı zamanda etiğin kurucusu olmak durumundadır.”⁶⁶ Sokrates’in felsefesine dair bu cümle, böyle bir “nedir” sorusuna yanıt olabilmektedir. İkinci soruya da şöyle bir yanıt verilebilir:

Nietzsche esas felsefi faaliyetin bizzat kendisini radikal bir biçimde yeni baştan yorumlama işini üzerine aldı, çünkü, onun zamanından önceki filozofların, kendi felsefe ve başarılarını yanlış bir temel üzerine inşa ettikleri, ve gerçekte dünyaya, kendi örtük ahlâki önyargılarının bir yansıması olan amaçlı bir yapıyı yüklerken, kendilerinin şeylerin nesnel bir yorumunu ortaya koymakta oldukları görüşünü benimsemişti.⁶⁷

Nietzsche’nin felsefe hakkındaki genel düşüncesini merak eden birisi için Danto’nun bu yanıtı yeterli olabilmektedir. Ancak Sokrates ve Nietzsche’nin felsefi görüşlerini tanımlayan ve birbiriyle neredeyse aynı cümleleri kuran çok sayıda metin mevcutken, tekrar bu görüşleri çalışmak yerine; bu düşünürlerin nasıl felsefe yaptıklarını, onların felsefi yöntemlerini ve felsefeyi icra eden kişi olarak filozofun kim olduğuna dair düşüncelerini irdelemek daha yararlı görünmektedir.

Buna göre çalışma boyunca Sokrates üzerine ve Nietzsche üzerine olan genel bilgiler, mümkün olan en az biçimde verilecektir. Belirtilecek olan Sokrates figürlerinden

⁶⁴ Eco, U. (2017). *Devlerin Omuzlarında: Milano Dersleri*, çev. E. Y. Cendey, İstanbul: Doğan Kitap, s.23.

⁶⁵ Uygur, N. (2010). “Bir Felsefe Sorusu Nedir?”, içinde *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.25.

⁶⁶ Cevizci, A. (2010). s.1417.

⁶⁷ Danto, A. (2002). *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, çev. A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s.29-30.

sadece Platon'un Sokrates'i seçilmiştir, Platon'un da sadece bazı metinleri esas alınmıştır. Aksi takdirde, Sokrates sorunundan onun yöntem ve kimlik hakkındaki incelemesine geçmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca yöntem ve kimlik bakımından incelenecek Sokrates'in etik veya ahlak hakkındaki herhangi bir görüşüne de yer verilmeyecektir. Benzer bir biçimde, Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemi denildiğinde akla ilk gelen, jeneolojik yöntem [*die Methode der Genealogie*] veya perspektivizm bu çalışmada yer almamaktadır. Bunun nedeni, Nietzsche'nin ahlak, tarih veya bilgi üzerine felsefi düşüncelerine yer verilmeyecek olmasıdır. Kaldı ki bu iki yöntem de literatürde sıkça tartışılmış konulardır. Ayrıca, Nietzsche'nin metin külliyatını bir spekülasyon deposu olarak gören yorumcuların, onun metinlerini ve notlarını anakronik bir biçimde, yazılı olduğu metnin bağlamından kopararak çalıştığı görülmektedir. Bu duruma düşmemek adına, Nietzsche'nin olabildiğince az metni çalışmaya dahil edilmiştir ve bu seçimler gerekçelendirilmiştir. Tartışılan konuyla doğrudan ilgili olan farklı metinler, genellikle dipnotlarda verilmiştir.⁶⁸ Peki ama neden Sokrates ve Nietzsche? Bu sorunun farklı yanıtları olabilir. Bunlardan sadece birkaç tanesi verilecektir:

i) Heidegger'in "felsefe nedir?" sorusunu çerçeveleyen Sokrates-Nietzsche hattı, yabana atılmayacak kadar çok tekrar edilmiş bir yapıyı göstermektedir. Batı felsefesi tarihi kitaplarında felsefeyi oluşturan temel hattın, Sokrates'ten sonra başladığı ve Nietzsche ile son bulduğu hakkında ifadelerle sıkça rastlanır. Bu düşünce en radikal biçimde, Sokrates ve Nietzsche'nin felsefe tarihinin seyrinde önemli dönüşüm noktalarını teşkil eden iki uç nokta veya aralık olmalarıyla ilişkilendirilebilir;

ii) Sokrates ve Nietzsche, felsefenin yöntemine ve filozofun kimliğine dair kendilerine özgü motifler barındıran iki düşünürdür. Nitekim genel kaniye göre Sokrates'in felsefeyi bir doğa araştırması sınırından kurtarıp, insan ve insan ilişkileriyle ilgili olarak ahlak çerçevesinde incelenebilecek konulara taşımış kişi olması ve Nietzsche'nin de on dokuzuncu yüzyıl felsefe araştırmalarında felsefi tartışmanın ideler ve tin üzerinde yoğunlaşmasından duyduğu rahatsızlıktan kurtarmak isteyen bir filozof olarak tanınması, onların özel konumlarına bir örnek teşkil edebilir;

⁶⁸ Metafelsefe tartışmasının yürütüldüğü bu çalışmada üç metin merkezi konumdadır: *Za* [*İşte Böyle Dedi Zerdüş*]; *JGB* [*İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş*]; *GD* [*Putların Batışı: ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*].

iii) Nietzsche'nin Sokrates'e hayranlık duyduğu bilinmektedir.⁶⁹ Ayrıca Nietzsche'nin felsefe yapma tarzıyla Sokrates'in felsefe yapma tarzı arasında bir benzerlik olduğuna yönelik düşünce⁷⁰ belirli bir anlamda doğrudur. Bu anlamda yöntem ve kimlik üzerine düşünceleri belirli yönlerden benzer olan iki düşünürü incelemek, çalışmanın göstermek istediği noktaları açık kılmak bakımından önemlidir;

iv) Buradaki çalışmanın odağı farklı yerlere kaydırılarak, benzer bir yöntem ve kimlik araştırması yapmak mümkündür. Örneğin, Sokrates öncesi düşünürler adıyla anılan dönem ile Sokrates sonrası dönem; Kant ve Alman İdealizmi adıyla anılan dönem arasındaki dönem; çağdaş felsefede analitik felsefe ve kıta Avrupası felsefesi olarak anılan iki geleneğin arasında bu minvalde araştırmalar yapılabilir. Ayrıca Sokrates-Nietzsche yakınlığında olduğu gibi, örneğin Platon ve Kant, Aristoteles ve Hegel, Empedokles ve Hölderlin, Sokrates ve Freud, vb. düşünür çiftlerinin kıyaslarıyla da benzer bir çalışma yürütülebilir. Önemli olan bu çiftlerin neyi temsil ettiği. Platon ve Kant veya Aristoteles ve Hegel'in meseleyi ele alış biçimleri ve yürüttükleri projeler benzerlik gösterirken, çalışmalarının karakteristiklerindeki farklılıklar birbirlerine uyumsuz görünmektedir. Empedokles ve Hölderlin veya Sokrates ve Freud çiftlerindeyse Hölderlin veya Freud gibi figürlerin felsefeye etkileri tartışma konusu olabilir. Hölderlin ve Freud'un (veya benzer bir biçimde Marx'ın) felsefenin doğasını da kapsayan dönüşümlere yol açtığı düşünülebilir. Ancak onları felsefeyle ilişkileri salt felsefi ilgilerin ötesinde görünmektedir. Şiir ve psikiyatri (veya iktisat) bilgisinin bir uzanımı olarak felsefeyi inceledikleri ileri sürülebilir. Ancak Sokrates ve Nietzsche çifti, yalın anlamda bir düşünür çifti olmaktan farklı bir konumdadır. Bu iki filozof, kendilerine özgü, felsefenin dışında durma karakterlerine sahipken, bir yandan da felsefenin genel seyrini değiştirdiği ileri sürülebilecek, yürüttükleri projelerin benzerlikleri bir yana asıl olarak felsefe yapma motivasyonları bakımından benzer yolları kat etmeleri bakımından da benzerlik göstermektedirler. Yaşamın kendisine yönelen ve felsefeyi yaşamın yaşanması olarak mesele edinmiş bu iki düşünür, katı anlamda birer gelenek filozofları olmamakla birlikte, filozof denildiğinde genelin aklına gelen ilk birkaç addan biri olmaları da onların böyle bir (felsefenin neliği ve filozofun kimliği) çalışma için seçilmesinde önem teşkil etmektedir.

⁶⁹ Nietzsche, F. (2016). *Filozofun Kitabı*, çev. N. Bozkurt. Bursa: Sentez Yayıncılık, s.209.

⁷⁰ Dannhauser, W. J. (1974), *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca, London: Cornell University Press, s.271.

2. SOKRATES'TE FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ

2.1. Sokrates Öncesi Felsefenin Genel Çerçevesi

Batı felsefesi tarihinin iki uç noktasından birer filozofa yönelen bu çalışma felsefenin yöntemi ve filozofun kimliğine odaklandığı için, bu odağın etrafında biçimlenen felsefe tarihinin sorumluluğuyla yüzleşmek gibi ağır bir görevi bir kenara bırakmak durumunda kalacaktır. Nitekim bu sorumluluk Sokrates öncesi felsefe tarihinin, Sokrates ve Nietzsche arasındaki felsefe tarihinin ve Nietzsche sonrası felsefe tarihinin sorumluluğunu almaktır ki bu da felsefe tarihinin tamamının sorumluluğuna eş değerdir. Doğrudan felsefe tarihi üzerine olmayan hiçbir çalışma böyle bir yükün altından kalkacağını ileri süremez. Bununla birlikte, özellikle Sokrates öncesi felsefeye genel bir bakış Sokrates'i anlamak için ayrıcalıklı bir önem taşımaktadır. Sokrates'in yazıya aktarılmamış düşüncesi, özellikle Sokrates'in etrafında bulunmuş olanların onun üzerine yazıya aktardıklarından hareketle, kurgulanabilecek bir düşüncedir. Bu nedenle Sokrates öncesi ve Sokrates'in çağındaki düşünce ortamına dair en genel tespitleri hatırlatmak, Sokrates'in başardığı işi daha iyi sergileyebilir.

Sokrates “öncesi” düşünce, felsefi düşüncenin belirli bir biçim kazandığı ve böylece bugün felsefe olarak adlandırılan disiplinin zeminini hazırlayan bir döneme işaret etmektedir. Felsefenin başlangıcına (nerede, ne zaman, kim tarafından ve hangi nedenle başladığına) dair sorulacak sorular, uzun tartışmaları da beraberinde getirir. Bu başlangıç bilgilerini kesin bir biçimde tespit etmek ve bunun üzerinden tek bir felsefe tarihi düşüncesi geliştirmek mümkün görünmemektedir. Felsefenin coğrafi veya tarihi farklılıklar, düşüncedeki veya yöntemdeki değişiklikler üzerinden tek bir başlangıç noktası olduğunu kabul etmek, her zaman bazı eksiklikleri kabul etmek anlamına gelecektir. Bunun nedeni, “başlangıç” sözcüğüyle ilgili olabilir.⁷¹ Nitekim başlangıç veya köken düşüncesi, bir araştırmayı tek bir noktaya odaklamak için

⁷¹ Jones, W. T. (1980). *A History of Western Philosophy: I – The Classical Mind* (Second Edition), Belmont CA: Wadsworth/Thomson Learning, s.1.

yapılan bir hamle olarak okunabilir. Ne var ki başlangıca (burada felsefenin başlangıcına) dair yapılacak bir araştırma, farklı yeteneklere (filolojik ve felsefi kavrayış, uygarlık tarihi ve dinler tarihi bilgisi, şiir ve mit çözümleme vb.) aynı anda sahip olmayı gerektirmektedir ve böyle kusursuz bir araştırmacı yoktur.⁷² Diğer taraftan başlangıca dair araştırmalar, tamamlanması artık mümkün olmayan eksiklikleri de kapsamaktadır. Felsefe genel olarak metinler üzerinden yapılan çalışmaları kapsamaktadır. Ancak çeşitli nedenlerle yazılı olarak kaydedilmemiş⁷³ veya yazıları elimize doğrudan ulaşmamış olan düşüncelere de belirli bir mesafeden ulaşmayı denemek olanaklıdır. Bu deneme işi, elbette yine başka metinlerin dolayımından geçmektedir ve metinlerin eksikliği başka metinlerle tamamlanmaya çalışılmaktadır.

Yunan düşünce iklimi odağa alındığında, yeni bir başlangıç sorunu ortaya çıkmaktadır: Yunan düşüncesinin başlangıcında ne vardır? Vernant'a göre, *polis*'in oluşması Yunan düşünce tarihi açısından öncülük eden değişimdir.⁷⁴ Bir *polis*, *eleutheria* [bağımsızlık], *autonomia* [özerklik] ve *autarkeia* [kendine yeterlik] nitelikleri taşıması bakımından yaşamak için her şeyi barındıran bir yapıdır.⁷⁵ *Polis*'in bu yapısı, vatandaşlarının da birlikte ve tek başına olan yaşamlarında dönüşümler yaşamasına neden olmuştur.⁷⁶ Bununla birlikte *polis*'in özerk olması, onun dışarı kapalı olmasını gerektirmemiştir. Yabancı kültürlerle de açık olması bakımından Yunan düşüncesi, Ege ve Akdeniz çevresindeki uygarlıklarla etkileşim içinde olmuştur.⁷⁷ Bu dönemde yaşamış olan Homeros ve Hesiodos'un, Yunan gündelik yaşamına ve düşüncesine kaynaklık ettiği görüşü yaygındır.⁷⁸ Milattan önce yaklaşık sekizinci yüzyılda Homeros'un adıyla anılan *Ilyada* ve *Odyseia*, Helenleri ortak bir dilde bir araya getiren ve onların kültürlerine sirayet etmiş olan destanlar yani kahramanlık öyküleridir.⁷⁹ Helenlerin entelektüel ve teolojik tasarımlarının arka planındaki ikinci

⁷² Guthrie, W. K. C. (1985). *A History of Greek Philosophy*, cilt.1, New York: Cambridge University Press, s. x.

⁷³ *Agraphia* yani "yazılı olmayan" felsefi düşünceler, Phythagorasçılarda görüldüğü gibi, ezoterik kalmak istedikleri için öğretisini yazılı olarak değil, kulaktan kulağa aktararak aktarmak isteyenlerinki gibi "dogmatik *agraphia*" ve Sokrates gibi yazının gücünü sözün gücün aşağı görenlerinki gibi "diyalektik *agraphia*" olmak üzere iki türdür, bkz. Capuccino, C. (2017). "Sokrates", içinde *Antik Yunan*, çev. L. T. Basmacı, ed. U. Eco, İstanbul: Alfa Yayınları, s.407.

⁷⁴ Vernant, J. P. (1982). *The Origins of Greek Thought*, New York: Cornell University Press, s.49.

⁷⁵ Friedell, E. (2011). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Ankara: Dost Yayınları, s.100.

⁷⁶ Vernant, J. P. (1982). s.49.

⁷⁷ Zeller, E. (1889). *Outlines of the History of Greek Philosophy*, çev. S. F. Alleyne ve E. Abbott New York: Henry Holt and Company, s.22.

⁷⁸ Zeller, E. (1889). s.24-5.

⁷⁹ Friedell, E. (2011). s.60.

kişi olarak görülen Hesiodos⁸⁰ ise *Theogonia* ve *İşler ve Günler* eserlerinde tanrıların soyunu ve kozmosun kuruluşunu konu edinir. Hesiodos ile, kozmosa olan bakışta ilk kez bir sistemleştirme eğilimi görüldüğü düşünülmektedir.⁸¹ Bu da bir yöntem arayışına dair ilk adımların tanrı soylarının belirlenişinde atıldığına bir göstergesi olarak okunabilir. Nitekim bir yöntem, belirli bir minvalde mevcut olanı düzenlemeye veya anlamlı bir biçimde dizmeye yarar. Evrene egemen olan gücün, güçler arasındaki etkileşimin ve her şeye yol açan olaylar diziliminin ön plana konduğu *theogonik* mitoslar da bunu yapabilmek için, bir başlangıç noktası belirlemeyi denemektedir. Bu başlangıç noktasından hareketle, soylar belirlenerek evrenin bugüne gelişinin anlamlı bir çerçevesi elde edilmiş olur. Ancak belirli bir yöntem içerisinde gerçekleştirilen mitos üretme etkinliği, kişilere değil daha çok toplumsal arka planda kolektif olarak taşınan bir miras olarak düşünülmelidir. Genellikle bıçakla keser gibi hatalı biçimde ayrılan *mitos*'tan *logos*'a geçiş, homojen bir ayrımla değil; iç içe ve birbirinden beslenerek uzun bir zamana yayılarak gerçekleşmiştir.

Aristoteles, Hegel ve Husserl gibi felsefe tarihi hakkında metinler kaleme almış düşünürlerin yanı sıra, felsefe tarihçilerinin büyük bir kısmı (Jean Burnet, Frederick Copleston, Jean-Pierre Vernant, François Châtelet) felsefenin Thales ile birlikte başladığını çeşitli nedenlerle kabul ederler.⁸² Buna karşın Eduard Röth ve August Gladish gibi felsefe tarihçileri için felsefe ilk olarak Çin, Hint ve Mısır'da ortaya çıkmıştır.⁸³ Eduard Zeller gibi felsefe tarihçeriyse, farklı uygarlıklarda farklı felsefelerin ortaya çıktığını ancak bunların birbirleri üzerinde önemli ve açıkça kanıtlanabilir etkileri olmadığı yönünde, görece ılımlı bir yaklaşım ortaya koyarlar.⁸⁴ Felsefi düşüncüyü Helen "mucizesi"ne indirgemek doğru görünmemektedir.⁸⁵ Yine de felsefe literatürünün ve akademik anlamda felsefenin yaygın olarak Batı felsefesiyle ilgilendiği ön kabulüne dayanmak, eksik ancak hatalı olmayan bir dayanak noktası seçmek anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda, eski Yunan felsefesinin (İÖ 585'te

⁸⁰ A.g.e., s. 68.

⁸¹ Guthrie, W. K. C. (1985). s.28.

⁸² Tipik neden, mitosun bir kenara bırakılarak aslen *physis*'in konu edinildiği, kavram üreten, sistematik ve teorik bir düşünüş tarzına geçiş olarak gösterilebilir, bkz. Hadot, P. (1995). s.28-9.; Direk, Z. (2005). "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", içinde *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, s.12.

⁸³ Zeller, E. (1889). s.19.

⁸⁴ A.g.e.

⁸⁵ Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. M. Topal, İstanbul: İletişim Yayınları, s.20.; Russ, J. (2011b). "Önsöz ve Kurucu Düşünceler", *Felsefe Tarihi: Cilt 1 – Kurucu Düşünceler*, çev. İ. Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, s.12.

Thales ile Miletos'ta başlayıp, 529'da Doğu Roma İmparatoru Justinian'ın Atina Üniversitesi'ndeki neo-Platonik pagan felsefe eğitiminin yasakladığı zamana kadar geçen dönem olduğu kabul edilirse⁸⁶) üç bölümden oluştuğunu söylemek mümkündür: İlki, İÖ 585 ve İÖ 400 arasındaki ilk dönem Sokrates öncesi dönem olarak anılan dönem; ikinci dönem, 100'e kadar süren Okullar Dönemi (Platon, Aristoteles, Epikürosçular, Stoacılar ve Kuşkucular); üçüncü dönem ise daha çok, önceki düşüncelerin tartışıldığı ve 6. yüzyıla kadar süren dönemdir.⁸⁷

Yukarıda felsefenin başlangıç konumu meselesinde yer verildiği gibi burada da mitosların felsefi düşünceye yol açıp açmadığı da ayrı bir tartışmanın konusudur. İlk felsefi düşüncelerin, sahil anlamda bir felsefe mi olduğu, yoksa mitoslardan koparılmış bir tür doğa bilimi mi olduğu veya öncekilerden farklı olmayan mitos benzeri üretimler mi olduğu da yine benzer tartışmalara yol açmaktadır. Herhalde burada Guthrie'nin ılımlı yaklaşımına katılmak, asıl meseleye geçmeyi hızlandıracaktır: Sokrates öncesi düşünürlerin tanrıların veya varolanların soyu hakkındaki kökene dair anlatılardan yola çıkarak⁸⁸, bir başlangıç yani *arkhe* kavrayışına yönelmeleri bakımından onların mitoslardan veya teolojilerden etkilendiklerini düşünmek olanaklıdır. Ancak antropomorfik düşünüşten kurtulmuş olmaları kendilerine özgü bir tutumdur.⁸⁹ *Polis* gibi bağımsız bir devlet biçiminde yaşayabilme olanağı, belki de Capelle'in Sokrates öncesi filozofların tamamında gördüğü "özgün, olağandışı birer kişiliğe sahip bireyler [...], pervasız, haşin, kayıtsız ve tamamen çocuksu düşünme tarzlarıyla [...]"⁹⁰ doğayı veya evreni [*kozmos*] inceleme olanağı sağlamış olabilir. Sonuç olarak bu noktada bir atılım gerçekleşerek doğaya bakışın derinleşip değiştiği düşüncesi yaygındır. Tanrılara paylaştırılan doğal güçlerin alegorisi, erken dönem Yunan düşünürleri tarafından yeniden değerlendirilerek artık bir düzen arayışına dönüşmüştür.

Mitos üreticilerinden farklı olarak evreni doğal veya fiziksel nedenlerden yola çıkarak ilkeler etrafında anlamaya çalışan Sokrates öncesi düşünürleri, doğa biliminin kurucusu olarak ayırt eden ve felsefenin başlangıcına Thales'i yerleştiren kişi

⁸⁶ Barnes, J. (1987). *Early Greek Philosophy*, New York: Penguin Books, s.9.; Gill, M. L. ve Pellegrin, P. (2006). "Introduction", içinde *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill ve P. Pellegrin, Oxford: Blackwell Publishing, s.xxix.

⁸⁷ Barnes, J. (1987). s.9-10.

⁸⁸ Guthrie, W. K. C. (1985). s.38.

⁸⁹ *A.g.e.*, s.29.

⁹⁰ Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar) – I. Cilt*, çev. O. Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.17.

Aristoteles'tir⁹¹: “Ancak bu gibi ilkelerin çokluğu ve türüne ilişkin herkes aynı şeyleri söylemez, ama bu tarzda felsefeyi başlatan Thales onun ‘su’ olduğunu söyler [...]”⁹² Thales'ten sonra kendisine kadar olan düşünürleri ele alan Aristoteles'in (veya onun öğrencisi Theophrastos gibi doksografların) hem aktardığı düşüncelerin hem de felsefe tarihçiliğinin geçerliliği tartışılır bir konumdur.⁹³ Aynı zamanda Aristoteles, kendisinden önce gelen bu kurucuları, tanrı soyları yazan *theologi*'lerden farklı olarak *physici* veya *physiologi* olarak da adlandırmaktadır.⁹⁴ Onlar doğaya yani *physis*'e yönelmişlerdi.⁹⁵ Bu da doğanın anlamını, yasasını ve düzenini yani *logos*'unu ön plana almakla ilgilidir. Aynı zamanda bu dönemin kapsamındaki düşünürler sadece bugünkü anlamıyla birer filozof değildi, filozof veya felsefe kavramının kendisinin bile olmadığı bu dönemin büyük bir kapsamında burada söz edilen kişiler birer bilge olmanın yanı sıra pek çok kimliği de kendilerinde barındıran kişilerdi: yasa koyucu, şair, sanatçı, hekim, kâhin, dinî bir misyonu olan bir kişi, atlet veya güreşçi, matematik/geometri ve yıldızlara hâkim... Kısacası bilge sıfatını, bilmenin birden çok veçhesinden hakkıyla kazanmış olan kimselerdir.

Bütün bunlar, yukarıda da verilen, *arkhe* düşüncesini getirmiştir. Dünya, doğa veya kozmosun görünen karmaşasının ardında bir ilk ilke veya neden (monist veya çoğul, somut veya soyut) arayışı, tekil olanlardan tümel olana geçmeyi gerektirmiştir. “Çıkış-noktası”, “başlangıç” veya “köken nedeni” anlamlarındaki *arkhe*, dünyadaki türülülüğün kendisinden türediği ve varolanların daimî temeli olan (Aristotelesçi anlamda) *hypokeimenon*'dur yani dayanaktır.⁹⁶ Böylece ilk kez bir *arkhe* düşüncesini, doğanın temel ilkesi olarak sunan Thales, bu *arkhe*'yi su olarak belirlemiştir. Bu düşüncenin çevresinde, Sokrates öncesi adıyla tanınan bilgeler iç içe geçmiş olan *physis* ve *logos*'u anlamaya ve onun yeni detaylarını ortaya koymaya çalışmışlardır.⁹⁷

⁹¹ Hussey, E. (2006). “The Beginnings of Science and Philosophy in Archaic Greece”, içinde *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill ve P. Pellegrin, Oxford: Blackwell Publishing, s.7.

⁹² Aristoteles (2015). *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 983b20.

⁹³ Bu tartışma için bkz. Guthrie, W. K. C. (1985). s.41-3.; Long, A. A. (2007). “The scope of early Greek philosophy”, içinde *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, s.7.; Hussey, E. (2006). “The Beginnings of Science and Philosophy in Archaic Greece”, içinde *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill ve P. Pellegrin, Oxford: Blackwell Publishing, s.8.

⁹⁴ Guthrie, W. K. C. (1985). s.40.

⁹⁵ Çalışmaları genellikle bugün bilim olarak kabul gören alana denk düşmektedir ve bu çalışmalar genellikle *Peri Phuseos* yani *Doğa Üzerine* olarak adlandırılmaktadır, bkz. Barnes, J. (1987). s.13.

⁹⁶ Guthrie, W. K. C. (1985). s.57. Guthrie burada “*substratum*” ifadesini kullanmıştır.

⁹⁷ Russ, J. (2011b). s.37.

Bu ikisi etrafında *arkhe* düşüncesi Batı felsefesinin tamamında kendisini çeşitli minvallerde göstermeye başlamıştır.

Bununla birlikte, *logos* düşüncesinin doğaya değil de insana, topluma ve özellikle dile yönelen⁹⁸ kısmında Sofistler adıyla tanınan (ancak tek bir ad altında toplanamayacak kadar karmaşık bir gruba işaret eden) bir grup öğretmeni bulmak mümkündür. Sofistleri derli toplu bir biçimde ele almak çeşitli açılardan güçtür. Öncelikle bu grubun parçası olan kişilerin, yaptıkları işin felsefeyle ilişkisi tartışmalıdır. Felsefe dışında da pek çok konuyu öğretmektedirler.⁹⁹ Felsefeyle ilgilendikleri noktada yaptıkları işin felsefe mi yoksa retorik laf cambazlıkları mı olduğu da ayrı bir tartışma konusudur.¹⁰⁰ Sofistlerin ayırt edici özellikleri zaten bu retorik hileleri güçlü bir biçimde kullanabilmeleridir. Etkili bir Sofist olan Protagoras'ın para karşılığı eğitimini verdiği şey, her argümanın karşıtını kurabilmek, rakibin argümanını bu sayede çürütmek, kendi argümanını daha işler hâle getirerek karşıdakini alt etmeye yönelik birtakım hileler olarak görülebilir.¹⁰¹ Ancak bu hileler arkadaş arasında veya mahkemelerde rakibi “yenmek” işinden başka bir işe yaramamaktadır. Bununla birlikte, tartışma içi hilelerin başka tartışmalara taşınması dilde ve düşüncede anlamsız sonuçlar doğurması da başka bir sorun yaratmaktadır. Böylece radikal bir rölativist yaklaşım ve sözcüklerin keyfi kullanımından doğan sorunlar Sofistlerin öğrencilerinde kafa karışıklığı yaratmaktadır. Bu kafa karışıklığı uygun bir biçimde kullanıldığı takdirde işe yarayabilen bir duruma yol açsa da genellikle verimli bir biçimde kullanılamamıştır.

Bu noktada verimli sonuçlara sebep olan Sofistlerden birine örnek olarak Sokrates'in adını anmak büyük bir tartışmadan geçmeyi gerektirmektedir. Böyle bir tartışmaya bu çalışmanın konusunun dışındadır. Atina'nın Sofistler'in etkisi ve tarihi-politik gelişmelerin sonucunda düştükleri durumdan kurtulmak adına “Sofistlerin en akıllısını ve zekisini”ne yani Sokrates'e başvurduklarına dair dile kolay bir ifade, Sokrates'in bir Sofist mi yoksa Sofist-olmayan bir kişi mi olduğu hakkında açık bir yanıtı beraberinde getirmektedir.¹⁰² Sokrates bir Sofist olarak kabul edilecekse, muhtemelen Sofistler

⁹⁸ A.g.e.

⁹⁹ Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: I. Cilt - Antik Felsefe*, çev. S. Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, s.52.

¹⁰⁰ Tartışmaya açık noktaları olmasına karşın, filozoflar ile sofistler arasındaki bazı ayrımlar için bkz. Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). s.165-8.

¹⁰¹ Kenny, A. (2017). s.53.

¹⁰² Bu ifade Solomon ve Higgins'e aittir, bkz. Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). s.68.

grubundaki birbirine benzemeyen parçaların en ilgisiz olan parçası olmak durumundadır. Ancak onun bir bilge veya filozof olmadığı da sıkça gündeme getirilmiştir. Böyle bir durumda onu Sofist olarak görmek daha kolaydır.

Sokrates öncesi felsefeyi on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sistematik olarak ele alan ilk kişi olan Eduard Zeller'in eski Yunan düşüncesine dair çalışmasının [*Die Philosophie der Griechen*] ilk cildi Sokrates öncesi felsefeye [*Vorsokratische Philosophie*], ikincisi ise Sokrates'ten Aristoteles'e olan yolu takip etmektedir.¹⁰³ Ardından Hermann Diels'in 1903'te yayımladığı ancak son hâline öğrencisi Walther Kranz'ın da katkısıyla gelen *Die Fragmente der Vorsokratiker* metninde (1934)¹⁰⁴ görülen "Sokrates öncesi" [*Vorsokratiker*] ifadesi ilk olarak, Sokrates'ten önce yaşayan düşünürleri akla getirmekle birlikte aslında bu doğru değildir.¹⁰⁵ Bu ifade kronolojik bir ayırmadan çok, Sokrates'ten önce olmasa da, Sokratik olmayan erken dönem felsefeyi de kapsayan bir adlandırmadır.¹⁰⁶ Sokrates'i içermemektedir. Benzer içeriğe sahip yeni bir çalışma olan André Laks ve Glenn W. Most'un edisyonunda ise Sokrates, erken dönem Yunan felsefesi [*Early Greek Philosophy*] veya felsefenin başlangıçlarından [*Les débuts de la philosophie*] biri olarak ele alınmaktadır. Üstelik Sokrates, kendisine bir "öncelik" atfedilen kişi olmaktan çıkarılarak, Sofistler bölümünün altında konumlandırılmıştır.¹⁰⁷ Ancak Sokrates'i bir Sofist olarak kabul etmek, Sofistlerin tek bir ad altında anılan homojen bir grup olarak görünmesiyle iyice karmaşık bir hâl almaktadır. Sokrates'in hangi veçhelerden bir Sofist, hangi veçhelerden bir filozof veya bilge olduğunu tespit etmek güçtür. Hatta Aristoteles gibi, Sokrates'i bir Sofist veya bir filozof olarak adlandırmayanlar da mevcuttur.¹⁰⁸ Böyle bir durumda, öncelikle Sokrates hakkında bilinenlerin bir araya getirilmesiyle daha anlamlı olabilir.

¹⁰³ Stamatellos, G. (2012). *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy With Key Readings*, Oxford: Wiley-Blackwell, s.7.

¹⁰⁴ 1951'deki altıncı baskı literatürde Diels-Kranz [DK] edisyonu olarak anılmaktadır, bkz. Stamatellos, G. (2012). s.7-8.

¹⁰⁵ Aslında böyle anlaşılmasının temel nedeni, Sokrates öncesi adıyla kastedilen kişilerin değişiklik göstermesiyle ilişkilendirilebilir. Eğer doğum tarihlerine bakılacak olursa Sokrates öncesi ifadesi, tarihi açıdan doğru bir veri sunabilir. Ancak felsefi anlamda Sokrates öncesi gelenek, Sokrates'in etik odaklı felsefesinden daha geniş çaplı bir doğa araştırmasıyla ilgilenen düşünürleri kastetmektedir, bkz. Stamatellos, G. (2012). s.6.

¹⁰⁶ Long, A. A. (2007). s.6.

¹⁰⁷ Laks, A. ve Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy-VIII*, 9 Cilt, Cambridge: Harvard University Press, Chapter: 33.

¹⁰⁸ Moore, C. (2019b). "Socrates in Aristotle's History of Philosophy", içinde *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden: Brill, s.176.

Eski Yunan bilgeliğinin daha dar anlamda felsefi bir yola girmesinin başlangıcı, yaygın olarak Sokrates ve onun öğrencileri Platon ve Aristoteles ile ilişkilendirilmektedir. Bir taraftan eski Yunan bilgelerinin düşünceleri, diğer taraftan Sofistler olarak adlandırılan retorik öğretmenler ve bunların arka planındaki tarihi-politik gelişmeler Sokrates ve öğrencilerinin gündeme gelmesine neden olmuştur. Geniş kapsamlı felsefenin başlangıcı sorununu ve burada daha fazla irdelenmeyecek felsefe tarihsel anlatıyı bir kenara bırakıp çalışmaya geçebilmek adına bir kerteriz noktası alınacaksa, bu nokta (buradaki çalışma açısından) Batı felsefesi ekseninde ve Sokrates özelinde bir noktaya karşılık gelmektedir.

2.2. Sokrates'in Sahih Kimliği ve Sokrates Sorunu

Bu bölümde Sokrates'in kim olduğuna dair bilgilerin bir derlemesi verilmekle birlikte, Sokrates'in kim olduğuna ve onun felsefesinin kapsamına dair bilgilerin bir dökümünü yapmak onun sahih kimliğine ve düşüncelerine dair güvenilir bilgilere ulaşacağı anlamına gelmemektedir. Bu konu için sıklıkla başvuru Eski Yunan kaynakları Aristophanes, Ksenophon, Platon, Aristoteles ve Diogenes Laertios'tur. Ancak bu metinlerden elde edilen bilgiler bazı veçhelerden birbirleriyle uyuşmamaktadır. Bilgilerin uyuşmazlığı bir yana, farklı metinler aracılığıyla ortaya yeni Sokratesler¹⁰⁹ çıktığı da anlaşılmaktadır: Platon'un Sokrates'i, tarihi Sokrates, edebi bir figür olarak Sokrates, sofist Sokrates, filozof Sokrates vb. Bunların yanı sıra modern dönemden itibaren de Sokrates araştırmaları yeni Sokratesler meydana getirmiştir. Nietzsche, Søren Aabye Kierkegaard, Gregory Vlastos gibi adlar da Sokrates hakkında kendi konumlarını belirlemişlerdir. Bu nedenle Sokrates'in yaşam öyküsüne dair verilen bilgilere her zaman kuşkuyla yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim Sokrates'in yaşayıp yaşamadığı veya kendine ait felsefi görüşünün olup olmadığı bile bir sorun olarak "Sokrates Sorunu" başlığıyla literatürde tartışılmıştır. Ancak buna geçmeden önce, Sokrates'in yaşamına dair genel kabul görmüş bilgilerden bir çerçeve çizmek ve söz edilen tartışmaları takip edebilmek için, Sokrates yapbozunun karmaşasına geçmeden önce bir zemin oluşturması açısından anlamlı olacaktır. Unutulmamalıdır ki, bu çerçevenin sınırları Sokrates'e dair bilgilerin muğlaklığı nedeniyle tartışmalı olacaktır

¹⁰⁹ Bu ifadeyle, birden çok Sokrates olduğunu, Sokrates kimliklerinin çoğulluğunu göstermek istediğim için çoğul ekini vurgu ile belirtiyorum.

ancak bu muğlaklık, çalışmanın esas meselesi olan felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği hakkındaki meseleyi kritik bir biçimde etkilemeyecektir.

2.2.1. Sokrates'in sahih kimliği

Sokrates'in doğum tarihine dair kayıtlı bir bilgi yoktur ancak bu bilgi, onun ölüm tarihi olan İÖ 399'da yapılan duruşma sürecinin anlatıldığı Platon'un bazı metinlerinde bulunabilir. Örneğin Sokrates'in duruşmasına çıktığında yetmiş yaşında olduğuna¹¹⁰ veya ölümünü beklerken, kendisinin yetmiş yıllık bir ömür yaşadığına¹¹¹ dair ifadelerinden; ayrıca Diogenes Laertios'un aktardığı Apollondros'un *Kronoloji*'sindeki "...yetmiş yedinci Olimpiyat'ın dördüncü yılında, Targelion ayının altıncı gününde, Atinalıların kenti arındırdıkları ve Delosluların Artemis'in doğduğunu söyledikleri gün dünyaya geldi"¹¹² ifadelerinden yola çıkarak Sokrates'in doğum tarihinin yaklaşık olarak İÖ 470¹¹³ veya İÖ 469¹¹⁴ olduğuna tahmin edilmektedir. Atina'daki Antiochid kabilesinden¹¹⁵ ve Alopeke *deme*'sinden [nahiyesinden] Sophroniscus ve Phaenarete'nin oğlu olarak doğmuştur¹¹⁶. Ebeveynleri hakkında detaylı bilgiler olmasa da babası Sophroniscus'un bir heykeltıraş¹¹⁷ veya taş ustası olduğuna, hatta Platon'a göre soyunun Daidalos'a¹¹⁸ dayandığı ileri sürülür¹¹⁹ ancak bunun Platoncu bir gönderme olduğuna da düşünenler¹²⁰ de vardır. Annesi Phaenarete'nin ise bir ebe olduğuna söylenir¹²¹ ancak Taylor gibi bunun Sokrates'in

¹¹⁰ Platon (2017). *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, İstanbul: Alfa Yayınları, 17d.

¹¹¹ Platon (2019b). *Kriton*, içinde *Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 52d.

¹¹² Diogenes Laertios (2013). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, II: 44.

¹¹³ Bkz. Zeller, E. (1889). s.101.; Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates, A History of Greek Philosophy* Cilt.3, Kısım 2, New York: Cambridge University Press, s.58; Taylor, A. E. (2020). *Sokrates*, çev. M. Erkan, Ankara: Fol Kitap, s.27.

¹¹⁴ Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing, s.263.

¹¹⁵ Taylor, A. E. (2020). s.27.

¹¹⁶ Guthrie, W. K. C. (1971). s.58.; Taylor, A. E. (2020). s.27.

¹¹⁷ Zeller, E. (1889). s.101.

¹¹⁸ Sokrates'in Daidalos ile ilişkisi bu tez çalışmasının kapsamında önemli bir yer tutmaktadır.

¹¹⁹ Guthrie, W. K. C. (1971). s.58; Taylor, A. E. (2020). s.29.

¹²⁰ "Burnet ile birlikte şunu düşünüyorum: Bu ifade muhtemelen Platon'daki Sokrates'in kendi babası gibi ahşap imgelerin efsanevi yapıcısı olan Daidalos'a yaptığı eğlenceli bir göndermenin yanlış anlaşılmasından yaptığı eğlenceli bir göndermenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyordu ve bu jestin anlamı, ailenin, kökenleri Aeacusa kadar izlenen, Pisistratus ve Alkibiades'in ait oldukları Philaidae hanedanı olarak Daedalus'a kadar uzanan bir soyağacına sahip olmasıydı.", bkz. Taylor, A. E. (2020), s.30.

¹²¹ Platon'un *Theaitetos* metninde (149a) geçen bir ifadedir, bkz.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaitetos%3Asection%3D149a>

Ayrıca bkz. Diogenes Laertios, (2013). II: 18.; Zeller, E. (1889), s.101.

tartışmalarda kullandığı yöntemin anlaşılması bakımından Platoncu bir benzetmeden ibaret olduğunu düşünenler¹²² de vardır. Bu, Sokrates'in meziyetine işaret eden bir benzetme de olsa, sonuç olarak Sokrates'in konuşma sanatında bir usta olduğu¹²³ düşüncesine hizmet eden bir benzetmedir ve önemli olan nokta budur.

Sokrates hakkındaki neredeyse her kaynağın genel olarak kabul ettiği birkaç şey vardır: Sokrates çeşitli savaşlarda savaşmış bir askerdir (*hoplit*; piyade)¹²⁴, çirkin ve tuhaf görünümlü ancak fiziksel bakımdan sağlamdır, önemli kişiler tarafından tanınan ve konuşmak için can atan bir adamdır,¹²⁵ idam edilerek öldürülmüştür. Bu sonuncusunu daha incelikli ifade etmek gerekirse, Sokrates şöyle tanımlanabilir: “Yaşam hakkında konuşan ve filozoflar içinde ölüme mahkûm edilerek ölen ilk filozof”¹²⁶. Bunlar dışında onun hakkında yazılan şeylerin listesini yapmanın bu çalışmaya anlamlı bir katkısı olmayacaktır.

2.2.2. Sokrates sorunu

Guthrie'nin kendi çalışmasının “Giriş” kısmına yerleştirdiği gibi, buradaki çalışmanın da asıl meseleye geçmeden önceki kısmına şu uyarıyı yerleştirmek gerekmektedir: “[Sokrates'e dair yapılacak olan] Herhangi bir açıklama, bir ‘Sokrates sorunu’ olduğu ve her daim olacağı kabulü ile başlamalıdır. Bu kaçınılmazdır, çünkü Sokrates hiçbir şey yazmamıştır, [...]”¹²⁷. Bu da nihayetinde sürekli elden kaçan bir Sokrates'e, daha doğrusu farklı perspektiflerden kurulmuş Sokrates figürlerine yol açmaktadır. E. Dupréel ve C. J. de Vogel gibi araştırmacılar, Sokrates'i bir efsaneye veya romantik bir kurguya indirgemişlerdir.¹²⁸ Albert Schweitzer, Sokrates ve İsa peygambere dair bilgiler kıyaslandığında, İsa peygamber hakkında daha fazla tarihi bilgi bulunabileceğini, onun hakkında yazanların sade insanlar olmasına karşılık, Sokrates hakkında yazanların kendine özgü mizaca sahip olan büyük yazarlar olduğuyla ilişkilendirir.¹²⁹

Guthrie ise Sokrates'in annesinin “...bir ebe olduğuna inanmanın güç olduğu ancak bunun doğru gibi görüldüğü”nü ileri sürmektedir, bkz. Guthrie, W. K. C. (1971), s.58, dn.1.

¹²² Taylor, A. E. (2020), s.29.

¹²³ Diogenes Laertios (2013). II: 19.

¹²⁴ Kenny, A. (2017). s.56.

¹²⁵ Guthrie, W. K. C. (1971), s.51.

¹²⁶ Diogenes Laertios, (2013). II: 20.

¹²⁷ Guthrie, W. K. C. (1971), s.6.

¹²⁸ A.g.e., s.7.

¹²⁹ A.g.e.

“Sokrates sorunu” Sokrates’in ilk takipçilerinden yirminci yüzyıldaki araştırmacılara kadar, örneğin Vlastos ve onun başlattığı tartışmayla büyüyen “*élenkhos* sorunu” adı altında tartışılan mesele de dahil olmak üzere, asla çözülemeyecek bir sorun olarak her zaman mevcudiyetini koruyacaktır. Ancak bu kabul, Sokrates hakkında düşünmenin olanaksız olduğunu kanıtlamamaktadır. Nitekim eldeki Sokrateslerin incelenmesi, Sokrates sorununu çözmeye yetmediği gibi ortaya yeni sorunlar da çıkarmaktadır.¹³⁰ Bu nedenle, çalışılan konu ekseninde anlamlı bir Sokrates kurgusunun yapılması gerekmektedir. Buradaki çalışma için ele alınacak Sokrates, yöntem ve filozofun kimliği bakımından kurgulanacaktır ve bu kurgunun gerekçeleri her alt başlıkta ayrı ayrı açıklanacaktır.

Bu alt başlıklara geçmeden önce de eldeki Sokratesleri tek tek çözümlenmek yerine, klasik olarak kabul görmüş olan dört Sokrates’e yani Aristophanes, Ksenophon, Platon ve Aristoteles’in Sokrateslerine yer verilecektir. Bunlardan da bu kısımda özellikle ilk ikisine yer verilecektir çünkü bu ikisi çalışmada tekrar ele alınmayacaktır. Ancak son ikisi, Platon ve Aristoteles’in Sokratesleri çalışma boyunca inceleneceği için kısa bir biçimde işlenecektir.

2.3. Sokrates’in Kimlikleri

2.3.1. Aristophanes’in Sokrates’i

Komedyacı Aristophanes’in (İÖ yak. 450- yak. 386)¹³¹ Sokrates’i, Platon’dan aşına olunan Sokrates imajı ile örtüşmediğinden genellikle felsefi anlamda itibar edilmeyen türden bir Sokrates figürüdür. Ancak bu Aristophanes’in *Bulutlar* [*Νεφέλαι*; *Nephelai*] oyununda hicvedilen Sokrates’in önemsiz bir edebi figürden ibaret olduğunu da kanıtlamaz. *Bulutlar*’da felsefe, retorik indirgenmiş bir minvalde sergilenmektedir; felsefenin anlamsız ve yararsız bir çabadan ibaret olmasıyla alay eden “komik” klişeleri içermektedir.¹³² Taylor’a göre, Aristophanes’in Sokrates hakkındaki oyunu yazdığında Platon (İÖ 424/3-348/7)¹³³ ve Ksenophon (İÖ yak. 425-

¹³⁰ Waterfield’in bu sorun alanına nasıl yaklaşıldığı ve nasıl yaklaşılması gerektiğine dair bkz. Waterfield, R. (2013). “The Quest for the Historical Socrates”, içinde *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. J. Bussanich ve N. D. Smith, London: Bloomsbury Publishing.

¹³¹ Nails, D. (2002). s.54.

¹³² Bubbio, P. D. ve Malpas, J. (2019). “Introduction: Why Philosophy?”, içinde *Why Philosophy?*, ed. P. D. Bubbio ve J. Malpas, Berlin, Boston: De Gruyter, s.ix.

¹³³ Nails, D. (2002). s.243.

355)¹³⁴ henüz birer çocuktur;¹³⁵ böylece Aristophanes'in Sokrates'inin Platon'un ve Ksenophanes'in Sokrates'lerinden farkı, Sokrates hakkında daha doğrudan bilgi sunma olasılığıdır. Guthrie ise Taylor'un beklentisini fazla iddialı bulur. Ona göre eski Yunan polis'indeki genel eğilimlerin komedyaya yoluyla anlatılmasının bir tezahürü olarak yorumlanabilecek olan *Bulutlar*'da, "yıkıcı eğitim idealleri"nin hicvedilmesi adına, "kötülüğün soyut ilkesi" Sokrates adında vücut bulmaktadır.¹³⁶ Dolayısıyla Guthrie, *Bulutlar*'da (Taylor'a göre) bizzat kendisi olarak hicvedilen Sokrates'in bulunabilme olanağının zayıf olduğunu düşünmektedir¹³⁷. Yine de Guthrie, Taylor ile uyuşma yolunu tercih ederek, Sokrates'in başka metinlerdeki bazı niteliklerinin *Bulutlar*'da da bulunduğu takdirde bu nitelikleri araştırmanın anlamlı olduğunu kabul eder.¹³⁸

Callias, Ameipsias, Eupolis ve Telecleides'in de Sokrates'in odakta olduğu komedyalar yazdıkları bilinse de,¹³⁹ bu tür komedyalardan günümüze kalan tek tam metin (Sokrates'in de çağdaşı olan) Aristophanes'in metnidir. Ayrıca Sokrates'in Aristophanes'in oyununu bizzat izlemiş olma olasılığı da vardır.¹⁴⁰ Kendisi hakkında yazılmış böyle bir komedyayı izleyen Sokrates'in, kendi sonunun bu komedyadakine benzeyecek olması da Sokrates'in yaşamının trajik bir ânı olarak tasavvur edilebilir. *Bulutlar*'ın ilk gösteriminden yirmi üç yıl sonra Sokrates'in bu metindeki suçlamalarla bağlantılı bir biçimde suçlanıp dava edilmesi ve ardından idam edilmesi¹⁴¹, bu metni sadece edebi bir komedyadan daha fazlası olarak görmek için bile bir neden olabilir. Ancak Aristophanes'in metnindeki bu unsurları felsefî açıdan değerlendirmek başka bir çalışmanın konusudur.¹⁴² Buradaki çalışmaya yarayacak noktayı şununla

¹³⁴ A. g. e., s.301.

¹³⁵ Taylor, A. E. (2020). s.17.

Guthrie, *Bulutlar*'ın ilk versiyonunun yazıldığında Platon'un dört yaşında, ikinci versiyonun yazıldığıdaysa yedi veya sekiz yaşında olduğunu belirtmektedir, bkz. Guthrie, W. K. C. (1971). s.52. Nails *Bulutlar*'ın ilk versiyonunun İÖ 423'te, düzenlenmiş hâlinin ise İÖ 418'de yazıldığını kaydetmektedir. Bu durumda Nails'ın verilerine göre, *Bulutlar* ya Platon bir yaşındayken (424) ya da yeni doğduğu sırada (423) yazılmıştır, bkz. Nails, D. (2002). s.56.

Bu durumda Guthrie ve Nails'ı bir kenara bırakarak Taylor'un "henüz birer çocuktur" gibi daha genel bir ifadenin tercih edilebilir olduğu görülmektedir.

¹³⁶ Guthrie, W. K. C. (1971). s.41.

¹³⁷ A. g. e., s.42.

¹³⁸ A. g. e., s.43.

¹³⁹ A. g. e., s.40.

¹⁴⁰ Burckhardt, J. (2019). *Yunanlar ve Yunan Medeniyeti*, çev. İ. H. Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.133.

¹⁴¹ Bubbio, P. D. ve Malpas, J. (2019). s.ix.

¹⁴² *Bulutlar* başta olmak üzere, Aristophanes'in *Eşekarıları*, *Kadın Mebuslar*, *Kadınlar Savaşı* metinlerinin felsefî bir incelemesine ayrılmış olan bir çalışma için bkz. Freyberg, B. (2008). *Philosophy & Comedy: Aristophanes, Logos, and Eros*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

sınırlandırmak gerekmektedir: Sokrates adının sadece düşünürleri değil aynı zamanda oyun yazarlarını (Aristophanes’i) da ilgilendiren bir ad olması, yapıtlarda (*Bulutlar*) bulunmasıyla da sitenin tamamını ilgilendiren tanınmış bir ad olması, dikkate değerdir. Bir kitlenin gülmesi için ortak bir komedi unsurunun, paylaşılan bir miras ve kültür özellikleriyle işletilmesi ve bunun herkese tanıdık gelecek belirli tiplerle sunulması gerekmektedir. Nitelikli komedy ve tragedy yapıtları, “bize en yakın” meseleleri işleyen yapıtlardır.¹⁴³ Sokrates, site için müşkül durumdaki filozofun tipik bir karşılığıdır.

2.3.2. Ksenophon’un Sokrates’i

Aristophanes, Sokrates’i yapıtına taşıyan bir sanatçıdır. Ancak bu noktadan sonra ele alınacak kişiler, Sokrates’in ya doğrudan ya da dolaylı olarak öğrencisidir. Bu öğrencilerden ilki Ksenophon’dur. Ksenophon, bir tarih yapıtı yazan ilk filozoftur.¹⁴⁴ Diogenes Laertios’un aktardığı Sokrates ve Ksenophon’un “gerçek olamayacak kadar güzel”¹⁴⁵ olan tanışma hikâyesi şöyledir:

Sokrates bir gün dar bir yolda onunla karşılaşmış, bastonunu kaldırıp onu durdurmuş ve çeşitli yiyeceklerin nerede satıldığını sormuş; yanıtını aldıktan sonra, insanların nerede doğru düzgün adam olmayı öğrendiklerini sormuş. Delikanlı ne diyeceğini bilemeyince, ‘Öyleyse düş ardına da öğren!’ demiş. Böylece o günden sonra Sokrates’in öğrencisi oldu.¹⁴⁶

Bu hikâyenin kendisi bir film sahnesi gibi görünse de aslında Ksenophon’un gözünden Sokrates’i anlamak için uygun bir pasajdır. Sokrates’in felsefi kimliğinden ziyade karizmatik kimliğinin ön plana konduğu bu sahne, Sokrates’in iki öğrencisi Ksenophon ve Platon’un Sokrates anlayışlarındaki farkın görünmesini kolaylaştırmaktadır. Ksenophon’un Sokrates’e olan bağlılığı güçlü olsa da Ksenophon’un Sokrates’inin Platon’un Sokrates’iyle benzeyen yanları bir kenara bırakılıp farklarına odaklanıldığında; Platon’un Sokrates’inin felsefi derinliğinin Ksenophon’un Sokrates’inde açık bir biçimde görünmemesi, Ksenophon’un sahipsiz Sokrates’i yansıtmadığı yanılgısına neden olmaktadır.¹⁴⁷ Guthrie’nin Ksenophon’un metinlerinden olan *İktisat Üzerine*’de [*Oikonomikós; Oikonomikos*] verdiği örneğe bakılacak olursa, Platon’un metinlerinde sıklıkla karşılaşılan soru-yanıtı dayanan Sokratik yöntemin en temel unsurlarından biri bulunabilir ve bu yöntemin felsefi

¹⁴³ A.g.e., s. 11.

¹⁴⁴ Diogenes Laertios (2013). II: 48.

¹⁴⁵ E. Delebecque’ten akt. C. Şentuna, Diogenes Laertios (2013). s.88, dn.143.

¹⁴⁶ Diogenes Laertios (2013). II: 48.

¹⁴⁷ Guthrie, W. K. C. (1971). s.15.

(özellikle etik) alanda pedagojik amaçla kullanıldığını da ilk aktaran Ksenophon'dur¹⁴⁸:

[Sokrates:] Acaba soru sormak bir eğitim yöntemi midir İskhomakhos? Çünkü sorduğun bu sorular sayesinde öğrendiğimi fark ettim. Vakıf olduğum bilgi alanlarından sorular sorarak ve bunları bilmediğimi sandığım noktalarla ilintili olduğunu göstererek beni düşüncemi değiştirmeye ve bu noktaları gerçekten de bildiğime ikna ediyorsun.¹⁴⁹

Sokrates'in duruşması hakkında yazılmış metinlerden biri olan Ksenophon'un (kısa adıyla) *Sokrates'in Savunması*, kendisinin ilk metnidir.¹⁵⁰ İçerik olarak Platon'un kine kıyasla daha yüzeysel kalsa da genel itibariyle Sokrates'in ölümüne dair yapılmış duruşmanın tarihsel bir kaynak olma niteliğini sürdürür.¹⁵¹ Kendisinin Sokrates'i merkeze alan metinlerinde genel itibariyle, felsefi tartışmalar yerine kişisel anlatılar ve gündelik yaşama dair unsurlar yer almaktadır.¹⁵² Nitekim Platon'un kiyle aynı adı taşıyan bir başka metni, *Symposion*'da (diğer metinlerde olduğu gibi felsefi derinlikten çok) Atina'nın tipik bir şölen uygulamasının pratik yönlerini sergilemektedir.¹⁵³ Ancak Sokrates'in kendisine dair bu metinden elde edilebilecek en önemli nokta, Sokrates'in dans ettiği ve dans etmenin bedene iyi geldiğine dair düşüncelerinin olduğudur.¹⁵⁴ Sokrates'in dans etmeyi sevmesi, Nietzsche'nin dans hakkındaki (3.5.2. alt başlıkta ele alınacak) düşüncelerini de kısmen etkilemiş olabilir.

Ksenophon'un *Anılar*'ı [*Ἀπομνημονεύματα; Apomnemonemata*] ise, Sokrates'in bir tür biyografisini sunması bakımından diğer metinlerinden ayrılır. Guthrie, bu metinde Ksenophon'un derdinin bildiğimiz anlamda bir biyografi hazırlamak değil, Sokrates'in "[...] konuşmadaki ve eylemdeki içsel iyiliği ve çevresindekilere olan yararlı etkisini [...]"¹⁵⁵ özellikle Sokrates'e karşı olanlara gösterebilmek olduğunu ileri sürmektedir ve bu nedenle Ksenophon'un bu metindeki anıların sahipsiz Sokrates'i yansıtmadığına yönelik eleştirileri anlamsız bulmaktadır. Ksenophon'un *Anılar*'ına göre Sokrates ne Anaksagoras gibi doğa hakkında kimseye yararı olmayan çalışmalara imza atmıştır ne

¹⁴⁸ Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates, A History of Greek Philosophy* Cilt.3, Kısım 2, New York: Cambridge University Press, s.17-8.

¹⁴⁹ Ksenophon (2020). *İktisat Üzerine*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 19.15.

¹⁵⁰ Çokona, A. "Sunuş", içinde Ksenophon (2020). *İktisat Üzerine*, (s.xi), çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁵¹ Benzer ve farklı noktalar için bkz. Guthrie, W. K. C. (1971). s.19-20.

¹⁵² Çokona, A. "Sunuş", içinde Ksenophon (2020). *İktisat Üzerine*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.xi.

¹⁵³ Guthrie, W. K. C. (1971). s.21.

¹⁵⁴ Diogenes Laertios (2013). II: 31.

¹⁵⁵ Guthrie, W. K. C. (1971). s.26.

de Sofistler gibi para karşılığı ders verip, bilmediklerini bilir gibi görünerek satmaya yeltenmiştir.¹⁵⁶

2.3.3. Platon'un Sokrates'i

“Sokratik” ifadesiyle genel olarak anlaşılan hemen her şey, Platon'un Sokrates'inin ürettiği bir alana işaret etmektedir. Platon'un metinlerinden önce yazılan Aristophanes'in komik Sokrates'i, Platon'un aklı başında Sokrates'inin tam tersi olarak tasvir edilmektedir.¹⁵⁷ Akran sayılabilecek Sokrates'in iki öğrencisi Ksenophon ve Platon arasında da tam olarak örtüşmeyen bir Sokrates alımlanması mevcuttur. Kenny, Ksenophon ve Platon Sokrates'lerini Markos ve Yuhanna İncillerinin arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Buna göre Markos İncilinde İsa kısa ve özlü konuşmalar yaparken, Yuhanna İncilinde İsa derin ve yoğun konuşmalar yapması gibi; Ksenophon'un Sokrates'i sorularla ve nasihatlerle konuşurken, Platon'un Sokrates'i felsefi derinlikleri olan metafizik konuşmalar yapmaktadır ve bu nedenle Platon'un Sokrates'i felsefe tarihinde daha çok söz sahibi olmuştur.¹⁵⁸

Bu durum, hangi Sokrates'in baz alınacağı konusunu karmaşıklaştırmaktadır. Bir başka karışıklık, Sokrates'i Platon'dan ayırt etmek hakkındadır. Guthrie'ye göre Sokrates'i Platon'dan ayırmaya çalışmak olanaklı değilmiş gibi görünse de Sofistler hakkında etraflı bir inceleme yapmak bu güçlüğü ortadan kaldırmaktadır, nitekim Sokrates aslında öğrencisi Platon'dan çok Sofistlerin dünyasında anlaşılır olabilmektedir.¹⁵⁹ Yine de Platon'un Sokrates'i Sokrates'in felsefi veçhesinin anlaşılması bakımından da başrol oynamaktadır.¹⁶⁰ Sokrates-Platon ilişkisi veya dile kolay olan “Platon'un Sokrates'i” ifadesi pek çok tartışmaya neden olmuştur. Bu çalışmada, sözü edilen tartışmalara yer verilmeyecektir.

Felsefede her usta-çırak ilişkisinde benzer tartışmalar bulunabilir. Bir filozofun, takipçisi olan başka bir filozoftan ayırt edilmesi olanağı, özellikle Sokrates gibi yazmakla ilgilenmemiş bir filozof söz konusu olduğunda tamamen olanaksızlaşır. Kaldı ki her ikisi de metin bırakmış olan filozoflarda da benzer tartışmalar görünmektedir. Platon-Aristoteles gibi eski Yunan'dan bir ikilide olabileceği gibi Nietzsche-Heidegger gibi çağdaş bir ikilide de benzer sorunlar takip edilebilir (örneğin

¹⁵⁶ Kenny, A. (2017). s.60.

¹⁵⁷ Freydberg, B. (2008). s.12.

¹⁵⁸ Kenny, A. (2017). s.59.

¹⁵⁹ Guthrie, W. K. C. (1971). s.13.

¹⁶⁰ A.g.e., s.29.

Nietzsche-Heidegger ilişkisinde Heidegger'in Nietzsche okumasının açık bir biçimde hatalı olduğu noktalar, Heidegger'in haklı olduğu noktalardan daha fazladır). Ancak tartışma, eğer önce gelen filozofun düşüncesini açan veya geliştiren düşünceleri doğuruyorsa, artık bu noktadan sonra esas olanın bu zenginleşmiş düşünceyi soruşturmak olduğu savlanabilir. Bir filozofun biyografisi ile onun düşünceleri ve düşüncelerinin etkileri farklı inceleme tarzlarına tabidir.

Platon'un Sokrates'inin, özellikle çağdaş dönem Sokrates çalışmalarında, artık pabucu dama atılmaya çalışılan bir Sokrates olduğunu söylemek mümkündür. Kimi araştırmacılar Platon'un Sokrates'inin eksik yanlarına işaret ederek, kimileri ise başka Sokrateslere yönelerek Platon'un Sokrates'inden sıyrılmak ve "Sokrates Sorunu"nu çözmeye çalışan metinler ortaya koymak istemektedir. Ancak bu hamleyle sorundan kurtulmaya çalışmak yerine, sorunun sorunsallığını kabullenerek aydınlatılmak istenilen noktaya uygun bir Sokrates'i devreye sokmanın daha uygun olduğu düşünülebilir. Nitekim metafelsefeye, Sokrates'in yöntem ve filozof anlayışına odaklanan bu çalışma için, Platon'un "Sokratik" olarak tabir edilen metinlerindeki özellikle bu meselelerin ön plana çıktığı kısımlar incelenecektir.

2.3.4. Aristoteles'in Sokrates'i

Sokrates Aristoteles'in bir anlamda *Doktorgroßvater*'ıdır¹⁶¹ yani onun öğretmeninin (Platon) öğretmeni olarak düşünülebilir.¹⁶² Platon ve Ksenophon gibi Sokrates ile şahsi veya duygusal bir bağı olmadığı düşünülen Aristoteles¹⁶³ çeşitli minvallerde Sokrates'i anmaktadır. Platon'un öğretisinin Sokrates'ten etkilendiğini düşünmekle birlikte, Sokrates'in yaptığı işi felsefe olarak adlandırmaz.¹⁶⁴ Ancak Aristoteles diğer düşünürler için olduğu gibi Sokrates'i de kendi düşüncelerinin bir başlangıcı olarak ve kısa değiniler biçiminde anmakla yetinmiştir. Aristoteles arkasında bıraktığı külliyatının hacmine ve Sokrates'in kendisinden sonraki filozofların üzerindeki etkisinin bilinen gücüne rağmen, külliyatında Sokrates'in adı yaklaşık kırk adet dış dokunur değinide geçmektedir.¹⁶⁵ Bunların içinde felsefi anlamda en kritik olan kısım,

¹⁶¹ *Doktorvater* bugünkü doktora tez danışmanına karşılık gelmektedir, literal olarak doktor ve baba sözcüklerinden oluşmaktadır. *Doktorgroßvater* ise doktor ve büyükbaba sözcüklerinden oluşmaktadır.

¹⁶² Moore, C. (2019b). s.173.

¹⁶³ Guthrie, W. K. C. (1971). s.38.

¹⁶⁴ Moore, C. (2019b). s.173.

¹⁶⁵ A.g.e., s.174.

Sokrates'in tümevarım ve tanım sayesinde bilimsel bilginin başlangıcını tuttuğuna dair *Metafizik*'teki kısımlardır.¹⁶⁶ 2.5.1. alt başlıkta bu bölümlere kısaca değinilecektir.

Sokrates'in yaşadığı dönemi, kendi kimliğini, bu kimliğin getirdiği sorunlu karakteri ve özellikle onun adını metinlerinde anmış olan yazarların ve düşünürlerin perspektifinden Sokrates'in genel mizacını tanıtmak için hazırlanan bu giriş niteliğindeki kısımların ardından, şimdi asıl meselenin ilk kısmına yani Sokrates'te felsefenin yöntemi hakkındaki araştırmaya geçilebilir.

2.4. Sokrates'te Felsefenin Yöntemi

2.4.1. Sokratik *διαλεκτική* [*dialektikē*]

Sokrates'i diğer filozoflardan ayırt eden niteliklerin başında, genellikle sözlü tartışmayı esas alması ve yazılı bir metin bırakmamış olması gösterilir. Onun *διαλεκτική* [*dialektikē*] yani diyalektik yöntemiyle ilişkisi, felsefe yapma tarzını belirler. Onun açısından, muhataplarıyla konuşarak kurduğu *διάλογος* [*diálogos*] yani diyalog veya konuşma başkalarıyla kurulabilecek tek iletişim biçimidir.¹⁶⁷ *Διάλογος* sözcüğü ayırma veya ardından, boyunca anlamlarına gelen *διά* [*dia*] ile söyleme, anlama, toplama, seçme, argüman gibi pek çok anlamı barındıran *λόγος* [*logos*] sözcüğünün birleşiminden meydana gelmiştir.¹⁶⁸ Bu anlamda *διάλογος* sözcüğü *logos* boyunca, *logos*'un ardından gibi anlamlar taşımaktadır. Aristoteles'in tanıklığına dayanan görüşe göre, *dialektikē*'nin ortaya çıkışı Elealı Zenon'a kadar götürülebilir.¹⁶⁹ Ancak felsefenin bir yöntemi olarak Platon'da kullanılmaya başlanan bu sözcük temel olarak soru yanıtla *logos* boyunca söyleşerek ilerleme ve karşı karşıya gelerek çatışma anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁰ Platon'un diyaloglarında, özellikle idealar öğretisiyle yakından ilişkilendirilen sözcük, bu bağlamda farklı anlamlar taşısa da, bu çalışmada Sokrates'in yöntemi olarak incelenecek anlam olarak, sözlü biçimde konuşarak

¹⁶⁶ Kenny, A. (2017). s.62.

Özellikle bkz. 987b1-8;1086a29-b2; 1078b17-34. Bu bölümlerin detaylı çözümlemesi için bkz. Moore, C. (2019). s.191-9.

¹⁶⁷ Dürüşken, Ç. ve Çoraklı, E. (2017). "Antik Çağ'da Hermēneia", *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 89: 70.

¹⁶⁸ Ege, R. (2006). "Diyalektik" maddesi, *Felsefe Ansiklopedisi-4*, ed. A. Cevizci, İstanbul: Ebabel Yayıncılık.

¹⁶⁹ Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. H. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s.66.

¹⁷⁰ Ege, R. (2006). "Diyalektik" maddesi, *Felsefe Ansiklopedisi-4*, ed. A. Cevizci, İstanbul: Ebabel Yayıncılık.

tartışma anlamıyla sınırlandırılacaktır. Nitekim *Kratylos* diyalogunda diyalektikçinin kimliği şöyle açıklanmaktadır: “Soru sormasını ve cevap vermesini bilen kişiye diyalektikçiden başka ne dersin?”¹⁷¹ Bu cümlede geçen *dialektikon* sözcüğü, *dialegesthai* yani söyleşmek veya müzâkere etmek anlamlarını barındırır.¹⁷² Genel anlamıyla buradaki diyalektik yöntem şöyle özetlenmektedir:

Diyalektik: 1) hakikatin var olduğu savı[na dayanır]; 2) hakikat, iki insanın aklın kurallarını takip ederek uzlaşmasıdır; 3) tutarsızlık yani çelişki kazanılan sonucun doğru olmadığına dair en kesin işaretler; 4) her iki kişi için de ‘konularını korumaları’nda istekli olmaları ve tutarlılık kazanana kadar tartışmalarına dayanır.¹⁷³

Diyalektik, Platon’da filozofu öz bilgisine ulaştıracak esas yöntem olarak kabul edilmiştir. Aristoteles’te ise egzersiz anlamında, gündelik konuşmada ve bilimlere yardımcı olması bakımından yararlı görülse de öz bilgisine ulaştıran bir yöntem olmaktan çıkarılmıştır. Kaniya [*Endoksa*] ve genel kabullere ilişkin kıyas yapmaya yarayan bir tür mantık unsuruna dönüşmüştür.¹⁷⁴ Diyalektiğin Aristoteles ile birlikte kaniya indirgendiği ve sadece problemlerin, soruların tekniği olarak ele alındığı öne sürülmüştür.¹⁷⁵ Diyalektik yöntemin kendisinin değişmesi, Sokrates’in bu yöntemi kullanım biçiminin yorumlanmasını da etkilemiş olabilir. Taylor, Sokratik diyalogu rakip yorumların eleştirisi ve gerçeğe/hakikate olguların değil ancak rakip düşüncelerin tartışmasıyla ulaşılabileceği bir yöntem olarak sunar; hatta Sokrates’in konuşmasını bir adım daha ileri götürerek iki sorgulayıcı tarafa bile gerek olmadan, kendi kendine sorulan soru ve tek bir kişinin kendi içindeki sorgulaması olarak ele almıştır.¹⁷⁶ Yine de Sokrates’in konumunun (Platoncu anlamda) kesin bir hakikate ulaşmak ve (Aristotelesçi anlamda) soru-yanıtlarla kanıların kıyaslanması olmadığı savlanabilir. Bu nedenle diyalektiğin sonradan kazandığı anlamları bir kenara bırakarak, Sokrates’in uyguladığı yöntemin ne olduğuna ve bunun karşılıklı bir diyalog durumunda gerçekleşmesinin ne demek olduğuna bakmak gerekmektedir. Yukarıda alıntılanan diyalektik tanımından önce Arieti ve Barrus, Sokrates’in konuşmasının ve diyalektiğin farklı olup olmadıkları sorusunu sormuşlardır, ancak

¹⁷¹ Platon (2016). *Kratylos: 1. Cilt*, çev. E. Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 309c.

¹⁷² Gören, E. (2016). *Kratylos’a Yorumlar: 2. Cilt*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.153.

¹⁷³ Arieti, J. A. ve Barrus, R. M. (çev. ve ed.) (2010). *Plato’s Protagoras: Translation, Commentary, and Appendices*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, s.132.

¹⁷⁴ Peters, F. E. (2004). s.67.

¹⁷⁵ Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*, Paris: Presses Universitaires de France, s.207.

¹⁷⁶ Taylor, A. E. (2020). s.101.

Sokrates'in dinleyicilerinin kimler oldukları kesin olarak bilinmediği sürece, bu konuda karar vermenin de güç olduğuna işaret etmişlerdir.¹⁷⁷

Sokrates açısından diyalektik meselesinin anlaşılması için Platon'un *Protagoras* metni incelenebilir. Nitekim *dialogos* sözcüğünün bir metinde kullanımı ilk kez Platon'dadır ve Platon külliyyatında da en fazla bu metinde geçtiği bilinmektedir¹⁷⁸: 335d ve 338d paragrafları arasında (sözcüğün birkaç farklı formu dışında) dört kere ve belirli bir tartışmanın olduğu kısımda geçtiği görülmektedir. Bu diyalogun amacı, erdemin birliğini göstermektir ve aslında bir sofist olan Protagoras ile Sokrates arasında geçmektedir. Jowett'e göre, Protagoras'ın eksikliği diyalektik beceridir ve Sokrates'inkinin yanında zayıf kalmaktadır.¹⁷⁹ Diyalog boyunca farklı tekniklere başvuran Protagoras, uzun konuşmalarla izleyicisini etkileyip, alkış beklemekten geri durmaz. Sokrates bu noktada tartışmanın biçiminin değişmesi gerektiğini ve değişmediği takdirde buldukları yerden gideceğini ifade eder. İşte 335d ve 338d paragrafları arasındaki bu tartışma arası, tartışmanın yöntemine yönelik *dialogos* sözcüğünün yoğun olarak kullanıldığı kısımdır. Tartışmanın ortasında olan ve genellikle bir ara olarak görülen bu kısımda, Sokrates bir kriz ânı yaratmıştır ve tartışmayı terk etme tehdidi, etrafta tartışmayı izleyenlerin hem tartışmaya ara vermelerine hem de Protagoras'ın alkışlanan konuşmasının unutulmasına yol açmaktadır.¹⁸⁰ Bu krizin bahanesi, Sokrates'in uzun konuşmaları unuttuğunu ve unutkan biriyle¹⁸¹ yapılan konuşmanın uzun parçalar hâlinde değil, kısa [*βραχύς*] soru-yanıt biçimiyle ilerlemesi gerektiği savıdır.¹⁸² Ancak Protagoras bunu kabul etmenin kendisi için anlamsız olduğunu öne sürer. Protagoras, eğer Sokrates'in (veya herhangi bir rakibinin) istediği biçimde konuşmaya veya "tartışmaya" yanaşsaydı, girdiği "konuşma müsabakaları"nı kazanamayıp, bugünkü ününe de kavuşamayacağını açıkça ifade eder.¹⁸³

¹⁷⁷ Arieti, J. A. ve Barrus, R. M. (2010). s.132.

¹⁷⁸ Jazdzewska, K. (2014). "From Dialogues to Dialogue: The Use of Term from Plato to the Second Century CE." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54: 17-36'dan akt. Ö. Orhan, "Terimlere Dair Açıklamalar: dialogos" maddesi, bkz. Platon (2019d) *Protagoras*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

¹⁷⁹ Jowett, B. "Sunuş", bkz. Platon (2019d). s.37.

¹⁸⁰ Lampert, L. (2010). *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, Chicago: University of Chicago Press, s.83, 85.

¹⁸¹ Platon'un *Savunma* metninin girişinde [17a] kendisini suçlayanların ikna etme gücünü, unutmaya açıklar. Ona göre bu kişiler öyle ikna edicidir ki, Sokrates'in kendisine kendisinin kim olduğunu dahi unutturmuştur.

¹⁸² Platon (2019d). *Protagoras*, 334c, d.

¹⁸³ A.g.e., 335a.

Burada Protagoras'ın konuşma müsabakalarını kazanarak ünlü olduğunu dile getirmesiyle, Sokrates'in tartışmayı bırakıp (bir anlamda yenilgiyi göze alarak) tartışmanın olduğu evden kalkıp gitmek istemesi önemli bir noktaya işaret etmektedir. Sokrates'in (bir sonraki kısımda incelenecek olan) ironi kullanarak tartışmaya girdiği yönündeki genel kanının aksine, burada tartışmayı sonlandırmak için ironiyi kullanması (unutkan olması bahanesi) dikkate değerdir. Sokrates, konuşma ustası bir sofist karşısında, diyalogu durdurarak konuşmanın böyle yapılamayacağı savıyla oyalanır görünmektedir. Sokrates, konuşmada mahir olan Protagoras'ın her türlü konuşmaya ayak uyduramadıktan sonra, aslında konuşmadaki maharetinin eksikliğine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁴ Sokrates'in gitmek için kalkmasıyla yöntemde karara varılan âna kadarki kısım, özellikle tartışma ve diyalog sözcüklerinin geçtiği kısımları sırasıyla ele almak gerekmektedir: “[Kallias:] Sokrates, gitmene izin vermeyiz, zira sen gidersen, tartışmamız [δίαλογοι] aynı olmaz. Bu nedenle kalmanı rica ediyorum, çünkü seninle Protagoras arasındaki tartışma [διαλεγόμενων] kadar dinlemek istediğim başka bir şey yok.”¹⁸⁵

Sokrates ve konuşmanın Yunan dünyasındaki en ünlü adı olan Protagoras'ın karşılıklı sohbetini dinlemek, diyalog sahnesindekiler için asıl önemli olan şeydir. Dinlemeye değer şeylerin en değerlisi bu iki konuşma ustasının karşılaşmasıdır ve eğer taraflardan biri olmazsa bu konuşma veya tartışma artık eskisi gibi olmaz. Zira bir tartışma ancak konuşmayı bilenler arasında olabilir. Sokrates'in de isteği, konuşmayı bildiğini savlayan Protagoras'ın, usulüne uygun bir tartışma veya konuşma sürdürmesidir:

[336a] [Sokrates:] [...] O halde, ben ve Protagoras'ı dinlemek istiyorsan, ondan, başta olduğu gibi, şimdi de tam olarak sorulan sorulara kısa yanıtlar vermesini istemelisin. [336b] Aksi takdirde, tartışmanın [δίαλογον] şekli ne olacak? Karşılıklı tartışma için bir araya gelmenin ve halk önünde konuşma yapmanın [διαλεγόμενος και τὸ δημηγορεῖν] farklı şeyler olduğunu sanıyordum.¹⁸⁶

Bu kısımda Sokrates kendisinin yaptığı gibi tartışma denilen şeyin, sorulara kısa yanıtlar verme yoluyla olması gerektiğini vurgulamaktır. Karşılıklı tartışmayla [διαλεγόμενος] halk önünde konuşmanın ayırımı yapılmaktadır. Buna göre, δημηγορέω [demegoreo] “halka seslenmek; söylev, nutuk vermek; bir demagog gibi konuşmak, lâf cambazlığı yapmak; halkı kendi istediği gibi yönlendirecek şekilde konuşmak”¹⁸⁷ anlamlarına gelir ve bu, Sokrates'in konuşma yöntemi olan diyalog

¹⁸⁴ A.g.e., 335b.

¹⁸⁵ A.g.e., 335d.

¹⁸⁶ A.g.e., 336a-b.

¹⁸⁷ Çelgin, G. (2011). s.145.

yerine monolog yapısıyla öne çıkmaktadır. Sokrates'in kısa yanıtlar beklemesinin arkasında da diyalektiğin bu yönü vardır. Kısa yanıtlar olmadığında, iki sesli konuşma tek sesli bir konuşmaya dönüşmekte ve tartışma yerini söyleve bırakmaktadır. Sokrates'in diyalektik veya diyalog yöntemine hâkim olduğunu yanlarında hazır bulunan Hippias ifade etmektedir. Onun bu yöneme hâkimiyetinin karşısındakine dayatılmasındansa, Hippias orta yolun bulunması gerektiğini önerir: “[336c] [Hippias:] [...] ancak tartışma becerisine [*διαλέγεσθαι*] ve açıklama alıp vermeyi bilmeye gelince, herhangi bir insana boyun eğecek olsaydı¹⁸⁸ buna şaşardım. [...] [338a] [Hippias:] Sen [Sokrates], eğer Protagoras'ın hoşuna gitmiyorsa, aşırı kısa olan bu tartışma [*διαλόγων*] biçimini talep etmemelisin; [...]”¹⁸⁹

Hippias'ın tartışmanın biçimini idare edecek bir hakem belirleme önerisi, Sokrates ve Protagoras'ın karşılaşmasına bir hakem bulunmasının olanaksız olduğunun kanıtlanmasının ardından reddedilir. Sokrates, Protagoras'ın yapamadığını kendisi yapmayı önerir. Bu da kısa yanıt vermektir. Elbette Sokrates'in kısa yanıt vermesinin yolu da Protagoras için yeni bir güçlüğü doğurur: Kısa yanıtla yanıtlanabilecek uygun soruları bulabilmek. Sokrates kısa yanıtlarda da nasıl başarılı olduğunu özellikle Parmenides diyalogunda göstermektedir.¹⁹⁰ Bu metinde Parmenides, Sokratik bir figürmüş gibi, bilmezden gelen bir tutumla sorular sorar; Sokrates ise bilir gibi yapmaktadır.¹⁹¹ Bu da Sokrates'in sadece soru sormakta değil, aynı zamanda kısa ve uygun yanıtlar vermekte de usta olduğunu göstermektedir:

[338c] [Sokrates:] Ancak hevesli olduğunuz sohbet ve tartışmamızın [*δίαλογοι*] devamı için yapmaya istekli olduğum şey şu: Eğer Protagoras sorularıma yanıt vermek istemiyorsa, [338d] soruları o sorsun ve ben yanıt vereyim ve böylelikle bana göre yanıt veren kişinin nasıl yanıt vermesi gerektiğini ona göstermiş olurum.¹⁹²

Tartışma bu noktadan sonra yeni bir örnekle (Simonides'in şiiiriyle) tekrar başlar. Bu aralığın kısmen Platon'un, Shakespearevari bir hamleyle, dramın gergin havasını dağıttığına yönelik yorum¹⁹³, diyalogun sadece ana teması olan erdem birliği meselesine odaklanıldığında anlam kazanabilir. Ancak aralığın, Sokrates'in

¹⁸⁸ Sokrates.

¹⁸⁹ Platon. (2019d). 336c, 338a.

¹⁹⁰ Bu diyalog içinde tasvir edilen Parmenides'in sahil Parmenides kimliğiyle, en azından tartışma tarzı ve yöntemi olarak, örtüşmediğini belirtmek gerekmektedir. Bu yorum için bkz. Kingsley, P. (2007). *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. O. Atalay, İstanbul: Etkileşim Yayınları, s.139.

¹⁹¹ Žižek, S. (2015). *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, çev. E. Ünal, İstanbul: Encore Yayınları, s.51.

¹⁹² Platon (2019d). *Protagoras*, 338c-d.

¹⁹³ Plato (1996). *Protagoras*, içinde *The Dialogues of Plato*, Cilt. 3, çev. R. E. Allen, New Haven: Yale University Press, s.114.

tartışmayla Protagoras'ın arasına girmesinin asıl önemi, diyalektiğin nasıl bir yöntem olduğu ve bu yöntemde tarafların konuşması olanağı ortadan kaldırılırsa, yöntemle birlikte konuşmanın da anlamını yitireceğini göstermesinde yatmaktadır. Nitekim tartışmanın ilerleyen kısımlarında Sokrates Protagoras'a neden gereksinim duyduğunu ifade eder¹⁹⁴:

[348c] [Sokrates:] Protagoras, seninle tartışma [*διαλέγεσθαι*] sebepimin her seferinde benim de şaşırduğım [*ἀπορῶ*] şeyleri inceleme [*διασκέψασθαι*];¹⁹⁵ isteğimden başka bir şey olduğunu sanma. [348d] Zira Homeros'un dediğini¹⁹⁶ pek anlamlı buluyorum: 'İki [kişi] giderken, biri diğerinden önce görür'. Çünkü böylelikle insanlar olarak hepimiz, her eylem [*ἔργον*], söz [*λόγον*] ve düşünce [*διανόημα*] karşısında bir şekilde hazırlıklı [*εὐπορότεροι*] oluruz. Ama eğer 'kendi başına görürse,' hemen etrafı kolaçan eder ve [gördüğü şeyi] gösterebileceği ve teyit edebileceği birini arar, ta ki bulana kadar. İşte bu yüzden benim de başka biri yerine, seninle tartışmak [*διαλέγομαι*] hoşuma gidiyor.¹⁹⁷

Metinden alınan bu son parça, Sokrates'in diyalektik yöntemden ne anladığına dair ifadeleri içermektedir. Öncelikle, 2.5.2. kısmında incelenecek olan, *aporía* meselesiyle ilgili bir ifade [348c] dikkat çekmektedir. Sokrates derin araştırmalarını¹⁹⁸ her daim şaşırma yoluyla yürüttüğünü ifade eder. Burada geçen sözcük, *ἀπορῶ* veya *ἀπορέω* "çaresiz kalmak; tereddüt etmek, duraksamak, kararsız kalmak, şaşırarak, ne yapacağını bilememek"¹⁹⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Çıkar yol bulamamak anlamında, açmaz durumunda kalmak Sokrates'i araştırma yapmaya yönlendirmektedir. Bu araştırma da ancak birisiyle yapıldığında Sokrates için bir *εὐπορότεροι*, yani üstesinden gelebilecek meziyete sahip olmak anlamında "ebilme olanağı" veya "hiçbir sıkıntısı olmamak"²⁰⁰ anlamına gelebilir. Sözcük *εὐπορος* [*euporos*] biçiminde "geçmesi kolay, kolayca geçilen, geçilebilir"²⁰¹ olarak karşılanabilir. Böyle ele alındığında, *aporía* ve *euporos* karşıt anlamlarda, düğüm ve çözüm olarak anlaşılabilir.²⁰² Sokrates için düğüm, araştırmaya götüren yoldur ancak

¹⁹⁴ Burada Bartlett, Sokrates'in bu ifadelerini tartışmaya devam etmek konusunda şevki kırılan Protagoras'ı yüreklendirmek için olduğunu öne sürmektedir. Bkz. Bartlett, R. C. (2016). *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago: University Of Chicago Press, s.213.

¹⁹⁵ *diasképtasthai*; farklı formlarıyla: Derin araştırma, inceleme; titiz bir şekilde baştan aşağı, derinlemesine incelemek; özenle, dikkatle, itinayla incelemek; her yönünü incelemek, çevre çevre incelemek. Bkz: Çelgin, G. (2011). s.16-1.

¹⁹⁶ *İlyada*, 10.224, bkz. Platon (2019d). s.111, dn.214.

¹⁹⁷ Platon (2019d). 348c-d.

¹⁹⁸ *διασκέψασθαι*, bu sözcükten farklı bir sözcük de olsa benzer anlamlara sahip *ἐξέτασις* [*exétasis*] yani "araştırma, inceleme, yoklama" [bkz. Çelgin, G. (2011). s.248.] ve *ζήτησις* [*zêtêsis*] yani "araştırma, soruşturma, felsefi araştırma" [bkz. a.g.e., s.301] yöntemleri 2.4.2. kısımda incelenecektir.

¹⁹⁹ A.g.e., s.91.

²⁰⁰ A.g.e., s.289.

²⁰¹ a.g.e.

²⁰² Bu karşılıklar için şu çeviriden yararlanılmıştır, bkz. Aristoteles (2015) *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.55, 995a24.

düğüm yöntemden çok düğümlemeyi bilen veya gören kişiyle ilişkilidir.²⁰³ Sokrates'in muhataplarıyla birlikte yaptığı tartışmayı yöneten yöntem ise, düğümü çözüme veya başka bir düğüme götürecek olan diyalektik yürüyüş, akıl yolunda konuşarak ilerleme yani diyalog içinde kalmadır.

Bu parçada Homeros'un *İlyada*'sından yapılan alıntıdan yola çıkılarak²⁰⁴, Sokrates'in bir tartışmada veya diyalogda ilerlerken düğümün, bu karşılıklı olma durumuyla, daha rahat çözülebileceğine dair bir düşüncesi olduğu öne sürülebilir. Tek başına yapılan monolog söylevlerde, konuşmacı (*Protagoras* metninde sıkça sözü geçtiği gibi) alkışların rehaveti veya coşkusuyla kendi düşüncelerinin değerini bırakarak, dinleyicilerin kulaklarına hitap eden bir hatibe dönüşmektedir. Sokrates'e göre bu, yukarıda *dialektik* ile *demegorein*'i ayırt ettiğine bakılırsa, kaçınılmazdır. Düşünme şahsidir ancak onu dile getirerek, ortak bir dilde düşünülenin tartışılması ve diyalog halinde konuşulması, Platon'un metinlerinin diyalog biçiminde olmasının da nedenlerinden biridir.

Metindeki konuşma, düşüncenin konuşulmasının korunması olarak yorumlanabilir.²⁰⁵ Bu nedenle düşünmenin karşılıklı konuşulması ve bir başkasının "her eylem [*ἔργον*], söz [*λόγον*] ve düşünce [*διανόημα*] karşısında"²⁰⁶ tetikte beklemesi ve düğümün çözülmesi için ikinci bir göz olması önem kazanmaktadır. Ancak bu göz, sadece bakan veya temaşa eden bir edim içinde değil, konuşan bir ağız da olabilmelidir. Konuşan bir ağız, Sokrates'in araştırmasını yürütebilmesinin olanağıdır. Karşısındakinin kim olduğu bu yüzden önem taşımaz, çünkü onun düşünmesinin olanağı insanlarla ilişki içinde olmasına bağlıdır.²⁰⁷ Sadece başka birinin daha onunla konuşmasıyla mümkün olabilecek olan diyalog, diyalektik, kısa yanıtlarla soru-yanıt biçimindeki konuşma, Sokrates'in bundan sonraki kısımlarda incelenecek olan yöntemleri (ironi, sorgulama ve çürütme) için gerekli olan yöntemdir.

2.4.2. Sokratik *εἰρωνεία* [*eirōneia*], *ἐξέτασις* [*exétasis*] ve *ζήτησις* [*zêtêsis*]

Bu kısımda, Sokrates'e atfedilmesiyle bilinen bir yöntem olarak ironi kavramı ele alınacaktır. Sokrates ile ironinin arasında asli bir bağ vardır. Kierkegaard, Sokrates'in

²⁰³ Bu nedenle *aporía* kısmı filozof kimliği kısmında tartışılacaktır.

²⁰⁴ Sokrates ve Protagoras düşman hattının arkasında birbirine yardım eden Diomedes ve Odysseus olarak yorumlanmıştır, bkz. Bartlett, R. C. (2016). s.71-2.

²⁰⁵ Frye, N. (2008). *Kudretli Kelimeler*, çev. S. A. Baş, İstanbul: İz Yayıncılık, s.59.

²⁰⁶ Platon (2019d). 348d.

²⁰⁷ Hadot, P. (1987) *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études Augustiniennes, s.87.

ironi ile arasındaki bağı güçlüğünü şu ifadeyle dile getirmektedir: “[...] ironi kavramının Sokrates ile birlikte dünyaya geldiği su götürmezdir”.²⁰⁸ Sokratik ironi, geleneksel olarak, epistemolojik veya etik alanlarına hizmet edecek bir bilgi edinme sürecinin başlangıcı olarak düşünülmektedir: Sokrates’e bir kavramın tanımı sorulur, Sokrates muhatapına yardımcı olma niyetiyle soruya yanıt bulmaya yönelir, ancak söz konusu kavramı kendisinin de bilmediğini itiraf eder. Ardından kavram hakkında bilinenler konuşulur. Yine de bu bilinen tanımlamaların yetersiz yönleri çürütme yöntemiyle gösterilir. Sokrates aslında muhataplarında olduğu ancak sadece anımsamaları gereken asıl düşünceyi, onlara buldurtma veya doğurtma konusunda yardımcı olur. Nihayetinde tanım bulunur veya bulunamaz ancak Sokrates’in bilgiyi edinme yoluna giriş biçimi olarak, bir bilmezden gelme veya cahil gibi görünme tavrı, onun ironi yaptığı biçiminde yorumlanmaktadır. Sokrates’in ironi yaparak, muhataplarını değil de kendini küçük görmesi anlamı, Cicero’nun, *εἰρωνεία*'yı [*eirōneia*] Latin dilinde *ironia* olarak karşılarken, ironiye “tevazu”ya yakın bir anlam kazandırmasıyla ortaya çıkmıştır: “Söylediğin şey algıladıklarında başka olduğu zaman, kentli olan bir duygularını gizleme haline gelir... Bence, Sokrates’i çekicilikte ve insancılıkta herkesten açık ara farkla üstün kılan bu ironia ve duyguları gizlemedir. Bu çok zarif ve vakarla nükteli bir türdür...”²⁰⁹

Taylor’ın Sokratik veya onun ifadesiyle “daimî” ironi tanımı da buna benzer yönler taşımaktadır: “[...] kelimenin temel anlamıyla, yeteneklerini yapmacık biçimde küçümseyerek sorumluluklarından kaçmayı tasarlayan bir erkeğin rahatsız edici özelliği [...]”.²¹⁰ Burada kendini küçümseme, bir tevazu durumunun belirsiz olma niteliğini aşarak, karşıdakini rahatsız etme anlamını kazanmaktadır.

İroni sıradan anlamıyla, söylenmek isteneni karşıt anlamıyla dile getirerek alay etmenin adıdır. Örneğin, Sokrates’in fiziksel görünüşünün çirkinliğinden her zaman söz edilir ve çirkin olduğuna dair genel bir kanı vardır. Onun çirkinliğine dikkat çekmek isteyen birisi, “yakışıklı Sokrates” dediğinde ironi yapmış olur. Böylece Sokrates’in çirkinliği mizahi bir hamleyle ön plana çıkarılır. Eski Yunan dilinde *eirōneia* sözcüğü *eirōn*, *eirōneuomai* formlarında görülebilir ve bunlar yalan söyleme,

²⁰⁸ Kierkegaard (2009). *İroni Kavramı Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, çev. S. Okur, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s.12.

²⁰⁹ Cicero’nun *De Oratore*’sinden [*Hitabet Üzerine*] (2.269.1) akt. ve çev. E. Gören (2016). *Kratylos’a Yorumlar: 2. Cilt*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.87.

²¹⁰ Taylor, A. E. (2020). s.33.

aldatma, ‘...gibi gösterme’ anlamlarında kullanılır.²¹¹ Vlastos’un Sokratik ironi okumasının iki veçhesi vardır. Bunlardan ilki, ironinin bu gündelik anlamıyla örtüşmektedir. Yani kasıtlı bir aksini söyleme anlamında ironi, Sokrates’in tersini kastederek konuşması ve bunu retorik/egitici bir araç olarak kullanması olarak yorumlanır, diyaloglardan çeşitli örneklerle bu okumaya kanıtlar sunulur.²¹² Onun ikinci okumasında ise (özellikle Ksenophon’un Sokrates figürüyle ilgili olarak) “kompleks ironi” tanımı ortaya çıkar. Buna göre, Sokrates konuştukları konu hakkında daima ikircikli anlamlar üreten, bu durumda hem söylediğini kasteden hem de söylediğinin tam tersini kasteden bir konuma geçer.²¹³ Bu ikinci anlamdaki ironi, Sokrates’e daha uygun görünmektedir. Nitekim, bu anlamda kullanılan kompleks ironi türü, ileride ele alınacak olan Sokrates ile *aporia* ilişkisine ilk bakışta benzer görünmektedir.

Ancak, burada Alexander Nehamas’ın eleştirisi dikkate alınmalıdır. Ona göre, ikinci tür ironi, ilk tür ironiden çok da farklı bir anlama çıkmaz, çünkü ikisinde de anlam ve karşıt anlam basitliği kendisini muhafaza etmeye devam eder.²¹⁴ Bununla birlikte ironi, söylenmek istenenin tam tersini söylemekse, o zaman kafa karıştıran bir duruma neden olmaz. Çünkü yapılması gereken şey, söylenen düşüncenin tam tersini anlamaktır. Böyle düşünüldüğünde, ironinin asıl anlamı, bir ironi yapıldığının anlaşılması ama söylenmek istenilen şeyin tam olarak anlaşılmasında yatmaktadır.²¹⁵ Yani ironi yapılan konu, basit bir tersine çevirme işleminden fazlasıdır. Ironinin hangi anlama geldiği tartışmasının yanı sıra, bir ironinin sadece sözlü ifadeye has olduğunu savlayanlar ve bu sav nedeniyle bir metinde ironik anlamı açığa çıkarmanın güçlüğüne işaret edenler de olmuştur.²¹⁶ Ancak Sokrates’in sözlü ifadeleri, tonlama ve vurgusu duyulmasa bile, en azından Platon diyaloglarında Sokrates’in muhatapları tarafından onun karakteristik bir konuşma özelliği olarak ironinin sıklıkla dile getirilmesi göz önüne alındığında, bu kavramla Sokrates’in felsefe yapma biçimindeki rolünü yorumlamak olanaklı hâle gelir.

²¹¹ Vlastos, G. (1995a). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, s.23.

²¹² Vlastos’un örnekleri için, bkz. *a.g.e.*, s.43.

²¹³ *A.g.e.*, s.23.

²¹⁴ Nehamas, A. (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon’dan Foucault’ya Sokratik Dönüşümler*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.121.

²¹⁵ *A.g.e.*, s.31.

²¹⁶ Vasiliou, I. (2013) “Socratic Irony”, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. J. Bussanich ve N. D. Smith, London: Bloomsbury Publishing, s.24.

Sokrates'in kendisini cahil gösterdiği ve tartışma içerisinde bilmezden gelerek meseleyi konuşmak istemesi veya bilmediğini söyleyerek tartışmaktan kaçınması biçiminde yorumlanabilecek ifadeleri Platon diyaloglarının neredeyse tamamında görülmektedir. Muhatapları bazen içine düştükleri durumun farkına varmayacak kadar budala, bazen de Sokrates'in şaka yaptığının farkında olacak kadar akıllı ama bir türlü onun üstesinden gelemeyecek kadar aciz durumda gösterilir. Her iki durumda da muhataplar onun bildiği hâlde bilmezden gelmesini ve bu biçimde kendileriyle alay edildiğini dile getirirler. Sokrates'in alay etmek için mi ironi yaptığını yoksa gerçek anlamda kendisinin tartışılan konuyu bilmediği için mi alay ediyormuş gibi görüldüğünü ayırt etmek, çözülmesi güç bir sorundur.

Her iki durumda da Sokrates'in dahil olduğu tartışmada ironinin olduğu yerde, gülünç duruma düşen birileri bulunur. Bu ironi, Platon diyaloglarına edebi anlamda komik bir unsur olarak yerleşmiştir. Nehamas, bunu Platon'un bir hamlesi olarak okur ve bu anlamda Platonik ironiyle Sokratik ironiyi ayırt eder. Ona göre, Platon'un okurları açısından ironi katmanlı bir tuzaktır: "Kendi yanlış tesis edilmiş güvenimizin farkında olmaksızın Sokrates'in kurbanlarına ironik bir şekilde yaklaşırken, biz kendimiz de Platon'un kendisinin daha üst mertebedeki ironisinin nesnelere haline gelimiz."²¹⁷ Ancak burada komik olanın ve muhatabı veya okuru küçük düşürmenin ötesinde, ironi yapmanın getirisi nedir? Bunun yanıtı soruşturmanın açılması, konuşmaya mahal vermesi ve muhataplarının düşüncelerini değerlendirmesine yol açan bir yöntem olmasında aranabilir. Sokrates'in ironi yöntemini kullandığını reddetmek kolay görünmese de aslında Sokratik ironinin epistemolojik bir yöntemin kuralları belirlenmiş tarzda uygulanan bir başlangıç adımı olmaktan çok, muhataplarıyla soruşturdukları meselenin her anına eşlik eden bir tür tedirginlik zemini oluşturduğunu savlamak mümkündür.

Nietzsche de Sokrates'in ayrıca ustalaşıp mükemmelleştiği yöntemin ironi olduğunu düşünmektedir.²¹⁸ İlk okumada, Nietzsche'nin Sokrates'in ironisinde tartıştığı kişilerde bir aşağılanma duygusu uyandırdığı ve böylece ünlü şahsiyetleri küçük düşürdüğü sonucu çıkarılabilir.²¹⁹ Ancak Nietzsche'nin Sokratik ironi yöntemini

²¹⁷ Nehamas, A. (2002). s.91.

²¹⁸ Nietzsche (2018). *Platon Öncesi Filozoflar*, der. Paolo D'lorio, çev. N. Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.340.

²¹⁹ Bu okuma için bkz. Berkowitz, P. (2003) *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev. E. Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.101.

takdir ettiği, hatta bu yöntemi benimsediği göz ardı edilmemelidir. Nitekim Sokrates'e göre ironi, muhatapları aşağılama niyetiyle değil, düşüncenin değerlendirilmesi için harekete geçirici bir unsur olarak anlaşılmaktadır:

— Sokrates'in ironisi, dile gelişi midir isyanın? ayaktakımı-hıncının? Ezilen biri olarak tasımın bıçak darbelerinde, kendi gaddarlığının tadını mı çıkarıyor? hayran bıraktığı seçkinlerden i n t i k a m mı alıyor? — Bir diyalektikçi, acımasız bir silah tutmaktadır elinde, onunla kendini bir tiran yapabilir; galip geldiğinde, rezil eder. Diyalektikçi, bir budala olmadığını kanıtlamaya zorlar rakibini: öfkelenendirir; aynı zamanda çaresiz bırakır onu. Bir diyalektikçi, rakibinin anlayışını i k t i d a r s ı z k ı l a r . — Nasıl? diyalektik yalnızca bir i n t i k a m biçimi midir Sokrates'te?²²⁰

Bu fragmandaki düşünceye, Nietzsche'nin hem Platon öncesi filozoflar hakkında verdiği derslerde²²¹ hem de burada vurguladığı Sokrates'in ayaktakımından birisi olduğu ve bu nedenle yoksul ve eğitimsiz olduğuna yönelik tespitine karşı çıkılabilir. Her ne kadar Sokrates, Platon'un bazı diyaloglarında dile getirdiği gibi yoksul olduğundan söz etse de aslında onun bir *hoplit* olduğu ve askeri düzende bu konumda olan herhangi birinin, modern anlamda proletaryaya mensup veya yoksul sınıftan biri olmadığı açıktır.²²² Ayrıca Sokrates'in, Atina halkını sözde soylu değerlerine cahillik içinde hayranlık duyduğu için aşağılayarak “aristokratik-oligarşik bir seçkin sınıfının egemenliğini” istediğini öne sürenler olmuştur.²²³ Ancak dikkat edilmelidir ki, Nietzsche bir soru sormaktadır. Yargısını soruya gizlemiş olduğu iddia edilebilecekse de soru işaretinin ardında yatan yanıt isteği de ele alınmalıdır. Nietzsche, Sokratik ironinin politik bir konum olarak alt sınıfın hıncı olarak görmekten çok, bir düşünce biçiminin (ancak Atina'daki entelektüel çevrenin küçük gördüğü bir düşünce biçiminin) harekete geçmesini kastetmektedir. İroninin ve ironinin eşlik ettiği diyalektiğin bir bıçağa veya silaha benzetilmesi, mevcut düşünce yapısının yeniden değerlendirilmesiyle ilgili olabilir. Nietzsche bu silahın gücünün ve dikkat çeken yönünün farkındadır. Sokrates'in konuşmalarında ve Nietzsche'nin yazılarında, onların ihtiyacı olan şeyin, izleyicilerinin dikkatlerini çekmek olduğu düşüncesine

²²⁰ *GD* “Das Problem des Sokrates” [Sokrates'in Sorunu]; §7, 15; KSA 6, 70, 20-29: “— Ist die Ironie des Sokrates ein Ausdruck von Revolte? von Pöbel-Ressentiment? genießt er als Unterdrückter seine eigne Ferocität in den Messerstichen des Syllogismus? r ä c h t er sich an den Vornehmen, die er fasciniert? — Man hat, als Dialektiker, ein schonungsloses Werkzeug in der Hand; man kann mit ihm den Tyrannen machen; man stellt bloss, indem man siegt. Der Dialektiker überlässt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wüthend, er macht zugleich hülflos. Der Dialektiker d e p o t e n z i r t den Intellekt seines Gegners. — Wie? ist Dialektik nur eine Form der R a c h e bei Sokrates?”.

²²¹ Nietzsche (2018). s.335.

²²² Taylor, A. E. (2020). s.30.

²²³ E. M. Wood ve N. Wood'tan akt. [Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context] Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.94.

katılmak olanaklıdır.²²⁴ Okurun veya muhatabın dikkati çekilmeli, onun tartışma davetine icabet etmesi sağlanmalıdır. Aksi takdirde zaten tartışma gerçekleşmeyeceğinden bu karşılaşma, Sokrates veya Nietzsche açısından anlamlı bir karşılaşma olmayacaktır. Bunun nedeni, her ikisinin de muhatabının kendisini sorgulamaya davet etmesinde aranmalıdır. Ernst Behler'in yorumuna göre Nietzsche ironi yerine onunla aynı anlamda kullanılan maske, rol, rol yapma, oyuncu, oyun oynama, oyunculuk, *Verstellung* [rol yapma], *dissimulatio* [gerçeği saklamak] gibi kavramlar kullanmaktadır.²²⁵ Bu kavramların da ironiyle ortak yönü, muhatabın ilgisini çeken yapmacık bir tavra bürünmekle olan ilgisinde aranabilir. Oyuncu, oyununu oynarken, oynadığı karaktere bürünerek izleyicilerini bir anlamda kandırmaktadır ve sahnenin silinip, olayın gerçekten yaşandığı izlenimini sağlayan da yine oyuncunun oyunudur. Çalışmanın Nietzsche'ye ayrılan üçüncü ana bölümünün altında, Nietzsche'nin ironiyi hangi anlamda dikkate aldığını ve kendi çalışmalarında bir yöntem (maske) olarak nasıl kullandığı incelenecektir.

Bu noktada Nehamas'ın, Sokrates'in (özellikle Platon'un "Sokratik" diyaloglar olarak bilinen metinlerdeki Sokrates'in) hiçbir tevazu veya gizleme ironisinin maskesini takma gereği duymadan, olduğu gibi davrandığını düşünme önerisini²²⁶ kullanmak işe yarayabilir. Nitekim Pierre Hadot da Sokrates'in bir usta olmayı ve öğretmeyi reddettiğini, söyleyecek hiçbir şeyi olmadığını sık sık dile getirdiğine işaret eder.²²⁷ Sokrates'in gerçek anlamda cahil olduğu ve onun felsefe yapma biçiminin olduğu gibi davranmak olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda ironinin ne işe yaradığını düşünmek, onun yöntemle olan ilişkisini ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir.

²²⁴ Nehamas (1999). *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.50.

²²⁵ Kaufmann, W. (2002). *Nietzsche, Heidegger and Buber: Discovering the Mind*, Cilt. 2, New Brunswick: Transaction Publishers, s.138, 140.

²²⁶ Kendisi bu öneriyi, başka bir amaç için kullanmaktadır, Nehamas, A. (2002). s.127.

²²⁷ Hadot, P. (1987). s.8.

Sokrates'in Platon'un *Savunma*'sında aleyhine bir suçlama olarak yöneltilen, başkalarına yer ve gök hakkındaki bilgileri öğrettiği [*διδάσκων; didaskon*] suçlamasını reddetmektedir [19c, d]. Bu pasajda öğretmen anlamında kullanılan *διδάσκαλος* [*didaskalos*] i) bilmeyenlere bilmek istedikleri bilgiyi aktarandır; ii) bu aktarım için ödeme alır; iii) ödemeyi aldıktan sonra öğretir; iv) didaktik teknik ve yöntemlerle öğretir; v) bilgi verdiği öğrencinin bilgiyi öğrenmesinden kendisinin sorumlu olduğunu düşünür. [İlk dört maddeyi G.A. Scott'tan aktararak, beşinci maddeyi ekleyen bkz. Magrini, J. M. (2018). *Plato's Socrates, Philosophy and Education*, Cham: Springer International Publishing, s.30-1.] Sokrates'in pedagojiyle olan ilişkisi için ayrıca bkz. Jaeger, W. (1947). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Cilt. II, çev. Gilbert Highet, Oxford: Oxford University Press, özellikle "Socrates the Teacher" kısmı için s.27 vd.; Scott, G. A. (2000). *Plato's Socrates as Educator*, Albany: State University of New York Press; Magrini, J. M. (2018).

İroni, Sokrates'in sıklıkla başvurduğu bir yöntem olsa da bu yöntemin asıl hedefi, soru sormakla ilgilidir. Diyalogların biçimine yön veren soru sormanın, kendisini ironi aracılığıyla ortaya çıkardığı savlanabilir. Kierkegaard, Sokrates'in ve Platon'un Sokrates'ine dair uyguladığı yöntemde diyalog formunu seçmesinin nedenini, Sofistlerin yanıt verme sanatına karşılık bir soru sorma sanatının ön plana çıkarılmasıyla ilişkilendirir.²²⁸ Sokrates muhataplarıyla yaptığı tartışmaları *ἐξέτασις* [*exétasis*] yani "araştırma, inceleme, yoklama"²²⁹ ve *ζήτησις* [*zêtêsis*] yani "araştırma, soruşturma, felsefi araştırma"²³⁰ minvalinde yürütmektedir. Sokrates'in sözde kendini cahil ilan edip etrafındakilere sorular yönelmesinin asıl gerekçesi olarak, genellikle konuşulan konunun bütünü bilmemesi gösterilir. Bu bilinmeyen parça diğerlerinden yalıtılarak değerlendirilir.²³¹ Bütünü bilmediği bir şey hakkında konuşmak Sokrates'e, en yalın anlamıyla, garip gelmektedir.²³² *Menon* diyalogunun giriş kısmında²³³ Sokrates'ten beklenen, erdemın öğretilebilirliğine dair sorunun yanıtlanmasıdır, öğretilmesi hakkında yanıt vermesidir. Sokrates bu soruyu, soruya neden yanıt veremeyeceğini açıklamakla yanıtlamaktadır. Bu yanıt özetle, diğer diyaloglarda da karşılaşılabileceği gibi, Sokrates'in tartışılan konunun ne olduğunu bilmemesiyle ilgilidir:

[71a] [...] erdemi bilmiyorum bile [...] hiçbir zaman erdemın büsbütün ne olduğunu bilene de rastlamam. Ey Menon, bunun için ben bizzat aynı durumdayım, [...] ve erdemın toplamı üzerine bir bilgim olmadığından kendi kendime kıziyorum, [71b] ne olduğunu bilmediğim bir şeyin, nasıl bir şey olduğunu nasıl bilebilirim, sence Menon'un tamamını bilmeyen birinin [onun] nasıl [biri] olduğunu bilen biri olması mümkün müdür?²³⁴

Dolayısıyla ne olduğunu bütünüyle bilmediği bir şeyin, nasıl elde edilebileceğini de bilmediğini ifade eden Sokrates, *Menon*'daki ilk ifadesinde Sofistlerin temel motivasyonunu şöyle ortaya koyar: "[...] sizi şu alışkanlığa; biri bir şey sorarsa, biliyormuş gibi davranarak korkusuzca ve en yakışır şekilde yanıt vermeye alıştırdı."²³⁵ Böylece Sokrates, kendisiyle yanıt arasına mesafe koyarak, olsa olsa sorularla bir soruşturma yürütebileceğini ifade eder: "Yine de seninle beraber eskiden

²²⁸ Kierkegaard (2009). s.38.

²²⁹ Çelgin, G. (2011). s.248.

²³⁰ A.g.e., s.301.

²³¹ Klein, J. (1979). *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, s.92.

²³² Bu gariplik, 2.5.2'de *aporía* ve *atopotatos* anlamlarında tekrar incelenecektir. Ayrıca ironi sözcüğünün kökündeki *εἶπω*'nun düğüm atmak [bkz. Çelgin, G. (2011). s.204] anlamıyla, açmaz anlamında kullanılan *aporía* sözcüğünün ilişkisi de, bu kısım okunurken göz önünde bulundurulabilir.

²³³ Platon (2018). *Menon*, çev. Ö. Bayoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 70a.

²³⁴ A.g.e., 71a-b.

²³⁵ A.g.e., 70b.

olduđu gibi onun ne olduđunu incelemek ve arařtırmak [*σκεψασθαι και συζητησαι οτι ποτε εστιν*] istiyorum.”²³⁶ Bu soruřturmanın sahip olduđu nitelik, Sokrates’in kendisinin veya muhatabının bilgisini bir kenara koymaktır. Sokrates’in yontemi, bu kenara koyma veya askıya alma iřlemine gerçekleřtirmelidir. Sokrates ironi sayesinde kendisini, ođrenmeye meraklı bir konuma çekerek, kendisine arařtırdıkları konunun ođretilmesini ister.²³⁷ Komik duruma dűőecek kadar saçma sorular soran kiři olarak konuřmaya dahil olur. Muhataplari da bařta alay ettiđi bu komik oyunun sonunda, Sokrates’in cehaletine bilgi yetiřtiremedikleri için kendileri gűlűn duruma dűőerler.

Sokrates’in yontemi olarak ironinin mizahla da iliřkisinin gűz nűnde bulundurulması gerekmektedir. Hatta ironiyi felsefe yontemi olarak kullanabilmek, Nietzsche’nin tabiriyle bir silah olarak kullanabilmek, ironinin mizahi yonűyle ilgilidir. Peter Kingsley, Platon’un espriyi bir “silah” olarak kullandiđı ve zaten dolařımda olan felsefe hakkındaki eđlenceli hikayeleri metinlerine dahil ettiđine iřaret etmektedir.²³⁸ Sokrates’in konuřmalarında muhatapların dűőtűđű bikkınlık durumu diyalogların ilerleyiřinde bir krize neden olur.²³⁹ Sokrates’in sorduđu bikkınlık verecek derece gűlűn sorular, muhataplarının ciddiye aldıkları konuları konuřurken abes karřılanmaktadır. Zaten Sokrates’in ironisi, iřte bu abes, absűrt veya řařkınlık nını yaratmaktadır. Muhatapların yanıtlamaya bile utanacađı kadar gűlűn ve abes sorular, sonunda konuřulan konunun istikametini belirlemede rol oynamaktadır. Paul Veyne insanların (onun çalıřması özelinde, Atina yurttařlarının) gűndelik yařamdaki komik, ironik veya sıkıntı verici durumlar yani açık bir biçimde bilincinde olunmayan çeliřkiler karřısında duygusal tepki verme eđilimi olduđuna iřaret etmektedir.²⁴⁰ Birinin yűrűrken birden dűőtűđűnű gűrmek, bir olayın anlatıldıđı konuřma esnasında beklenmedik bir řaka duymak iki farklı durum olsa da ikisi de gűlmeye yol açar. İlki acı verici bir durumken, ikincisi hazırlanmıř ve gűldűrmeyi hedefleyen bir ifadedir, ancak her ikisi de gűlmeye neden olur. Bu nedenle yolunda yűrűyen kiřinin yűrűme durumundan aniden dűřme durumuna geçmesi gibi, hazırlanmıř bir řaka veya Sokrates’in sorulari da duyulmayı beklenen ifadelerin gidiřatını aniden deđiřtirerek

²³⁶ A.g.e., 80d.

²³⁷ Hadot, P. (1987). s.97.

²³⁸ Kingsley, P. (2007). s.139.

²³⁹ Hadot, P. (1987). s.81.

²⁴⁰ Veyne, P. (1983) *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris: dition du Seuil, s.91-2.

muhatapın düşüncesini kıran, çatlatan bir duruma neden olur. Sokratik ironi, bu anlamda yıkıcı bir rol oynar:

Bir sohbetteki katılımcılar Sokrates’le karşılaştığında, kelimeleri birdenbire alıntılar ve klişeler gibi, ödünç alınmış sesler gibi tınlamaya başlar; katılımcılar konuşmalarında onlara yetki veren şeyin dipsizliğiyle yüz yüze gelir ve yetki almanın bildik desteklerine dayanmaya çalıştıkları anda yetki alma başarısız olur. İşitilmez bir ironi yankısı konuşmalarına eklenmiştir adeta. Bu öyle bir yankıdır ki kelimelerini ve seslerini oyar ve sesleri ödünç alınmış, ellerinden alınmış gibi görünür.²⁴¹

Bu anlamda bir silah olarak ironi, düşünceye sahip olanın düşüncesini yıkmaya veya sanki ona ait değilmiş gibi yabancılaştırmaya yardımcı olmaktadır.²⁴² Düşünceyi çatlatan ironi, konuşmayı her günkü konuşma pratiğinden çıkartarak, sahîh anlamda düşünülmesini sağlayan bir yöntemdir. Muhatapın bitmemişlik [*inachèvement*] duygusuyla irtibat kurulmaktadır.²⁴³ Bu bitmemişlik duygusuyla kurulan irtibat, muhatapın sözde bitmiş (nihai biçimi almış) düşüncelerinde çatlaklar açarak, yeni bir düşüncenin veya düşünmüş olanın yeniden düşünülmesine zemin hazırlar, kısaca Sokrates’in anladığı anlamda felsefe yapılmasına olanak verir: “Felsefe kendi üzerine katlanan çatlaktır.”²⁴⁴ Muhatapın kendisiyle yanıtı arasına giren Sokrates, sorularıyla mevcut düşünceyi çatlatarak yeni düşünmeye yer açar. Bu çatlakların izlerinden yeniden biçimlenen düşünce, Sokrates’in sağlamaya çalıştığı felsefe hakkında konuşmanın yollarından biridir. Bu anlamda güldüren Sokratik ironi, muhatapının kafasını karıştırıp onu huzursuzluk duygusuyla doldurmaya benzer.²⁴⁵ Bu da Sokrates’in (2.5.1’de ele alınacak olan) at sineği gibi rahatsız etme davranışıyla aynı hedefe ilerleyen iki farklı yol olarak yorumlanabilir. Sokrates ile karşılaşılan muhatapın kendisini ve düşüncesini saçma bir durumda bulması, onun şaşırmasına neden olur. Şaşırma [*θαυμάζω; thaumázō*], Sokrates’in muhatapının felsefeye giden yolunu açar. Bir sonraki bölümde felsefeyle şaşırmanın ilişkisi araştırılacaktır.

2.4.3. Sokratik ἔλεγχος [*élenkhos*] ve θαυμάζω [*thaumázō*]

Sokratik soru-yanıt yoluyla, Sokrates’in muhatapının düşüncelerini çıkmaza sokmasına odaklanan diyaloglara daha ileride değineceği gibi “aporetik diyaloglar”

²⁴¹ Mladen Dolar’ın *Prozopopeja* kitabından, [s.214-5], akt. Žižek, S. (2015). *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, çev. E. Ünal, İstanbul: Encore Yayınları, s.514.

²⁴² Bir yöntem olarak Sokratik ironi psikanalizde de kullanılmaktadır, bkz. Lear, J. (2006) “The Socratic Method and Psychoanalysis”, *A Companion to Socrates*, ed. S. Ahbel-Rappe ve R. Kamtekar, 442-462, London: Blackwell Publishing; Buchan, M. (2006) “Lacan and Socrates”, *a.g.e.*, 463-475.

²⁴³ Hadot, P. (1987). s.94.

²⁴⁴ Aruoba, O. (2011). s.144.

²⁴⁵ Hadot, P. (1987). s.81.

ifadesi kullanılmakla birlikte, bu tür diyaloglar için *ἔλεγχος* [*élenkhos*] ifadesi de kullanılır.²⁴⁶ Aslında *élenkhos* [ve onunla aynı kökten türeyen sözcükler] “inceleme, irdeleme, çürütme, soruşturma, tartışma”²⁴⁷ gibi anlamların yanı sıra “bir suçlamayı çürütmek için kanıt; utanç, yüzkarası”²⁴⁸ anlamlarına da gelmektedir. Ancak özel bir anlamda bu sözcük, “‘kontrol’ yani uzaktan kumandanın kontrolü veya okullarda karne yoluyla uygulanan kontrol anlamına”²⁴⁹ da gelmektedir.

Sokratik *élenkhos* yöntemi, diyalektik süreçte tartışılan meselenin derinleştirilmesi ve devam ettirilmesi için, gereksiz ve hatalı olanları tartışmanın dışarısında bırakmaya yönelik bir tür eleme hareketidir. Eğer hatalı kanılar elenirse, elde kalan kanılar daha güvenilir olma yolunda bir çıkış noktası teşkil edecektir. Bu da hakikatin aranmasının bir yöntemi olabilir.²⁵⁰ Vlastos’a göre Sokrates bu yöntemin kendisinden söz etmez, adını anmaz, onun için bir adı olan yöntem değil, uygulamasından yola çıkarak anladığımız bir araştırma yöntemidir.²⁵¹ Bu yöntemin uygulandığı noktalarda adı anılan fiiller daha çok “incelemek (*eksetadzo*), araştırmak (*zeto, eroto*), soruşturmak (*skopo, diaskopo, skeptomai*), sorgulama (*ereo, eneuno*)” gibi fiillerdir.²⁵² Öyleyse *élenkhos*’un bir yöntem olduğunu iddia etmek ve onun hakkında tartışmak *élenkhos* adına daha temel bir sorunu, olmayan bir şeyin varmış gibi gösterilmesi sorununu gündeme getirmektedir.²⁵³

Sokrates’in bu yöntemi özellikle analitik felsefe geleneğinde 1980’lerden itibaren rağbet görmüş ve kendi içinde ayrı bir literatür oluşturacak kadar genişletilmiştir. Bu konudaki Sokrates tartışmalarının önemli bir kısmı, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren G. Grote, E. Zeller ve R. Robinson tarafından ortaya konulan Sokrates figürünü

²⁴⁶ Capuccino, C. (2017). s.416.

²⁴⁷ Peters, F. E. (2004). s.95.

²⁴⁸ Çelgin, G. (2011). s.224.

²⁴⁹ Capuccino, C. (2017). s.416.

²⁵⁰ “Hakikati arayan Sokrates’in elinde” Sokratik *élenkhos*’un ne olduğu bile tartışmalıyken, genel olarak *élenkhos* yönteminin her zaman hakikati aramada bir yöntem olarak kullanılabilmesi ayrı bir tartışma konusudur. Kısaca, bir muhatabın düşüncelerine dair her sinama ve çürütme hamlesi, düşünceyi hakikate ulaştırmayabilir. Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2002). “The Socratic *Elenchos*?”, içinde *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato’s Dialogues and Beyond*, ed. G. A. Scott, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, s.154.

²⁵¹ Vlastos, G. (1999). “The Socratic Elenchos”, içinde *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Fine, Oxford: Oxford University Press, s.37.

²⁵² Cevizci, A. (2011) *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları, s.93.

²⁵³ Scott, G. A. (2002) “Introduction”, içinde *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato’s Dialogues and Beyond*, ed. G. A. Scott, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, s.5; dn.5.

Bu çalışmadaki metinler, Vlastosçu anlamda Sokratik *élenkhos*’un etrafında biçimlendiği için, bu metinlerin Vlastos ile karşı karşıya kaldığı konuları tek tek incelemek bu tez çalışmasının kapsamının dışındadır.

eleştiren Vlastos'un çalışmalarına dayanmaktadır.²⁵⁴ Sokrates'in *élenkhos* kavramıyla olan ilişkisine odaklanan Vlastos'un "The Socratic Elenchus" (1982) çalışması (ve onun bu konudaki sonraki çalışmaları) Sokrates'in yöntemi hakkında bugüne kadar devam eden bir dizi çalışmanın önünü açan metin olmuştur. Sokrates'in *élenkhos* yöntemi araştırılırken, bu yöntemin analitik felsefe geleneğindeki Vlastos ve ona verilen yanıtlara indirgenmekten kaçınmak gerekmektedir. Bu tartışma etrafında önerilen çözümler ağırlıklı olarak önermelerin mantık çerçevesinde ele alınmasıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak bu tez çalışmasının böyle bir amacı yoktur. Bu nedenle bu çalışma çerçevesinde Sokrates'in *élenkhos* yöntemi, esas olarak *Gorgias* diyalogundaki şaşırma mefhumuna bir geçiş olarak değerlendirilecektir.

Vlastos marifetiyle ortaya çıkan tartışmanın genel hatları şu sorulardan oluşmaktadır:²⁵⁵

- i. Sokrates'in tüm yöntemleri *élenkhos* çatısında toplanabilir mi? (Vlastos ilk başta bu soruyu olumlu yanıt vermektedir). Yoksa yöntemlerinden sadece biri midir? (Örneğin, Harold Tarrant'a göre, en iyi yöntemi *élenkhos* değil, *ἐξέτασις* [*exétasis*] yöntemidir).
- ii. *Elenkhos* yöntemi Sokrates'ten önce mevcut değil midir? Sokrates'in yöntemi midir; yoksa onu yazan Platon'un yöntemi midir? Bunu ayırt etmek olanaklı mıdır?
- iii. Sokrates *élenkhos* kullanmış mıdır, yoksa onun çürütmesi *élenkhos*'tan farklı mıdır?
- iv. Kaç tür *élenkhos* vardır? (Michelle Carpenter ve Ronald M. Polansky çeşitli türlerde olduğunu savlar; Michael N. Forster'e göre en az iki türü vardır).
- v. Sokrates'in çürütme yöntemi kime yöneltilmiştir? Sadece rakip düşüncenin elenmesi üzerine mi kuruludur; yoksa onun muhatapları bir rakip değil, bir dost veya işbirlikçi olarak görüp olumlu anlamda bir elenme üzerine mi kuruludur? (Tarrant ve David Wolfsdorf ikinciyi savunmaktadır).
- vi. Sokrates'in çürütme yöntemi neye yöneltilmiştir ve yöneldiği savı nasıl çürütmektedir? (Vlastos, Sokrates'in muhatabının ahlaki tezini çürütmeye yönelttiğini savlar; Hugh H. Benson ise Sokrates'in muhatabının etik bilgiye sahip olduğu iddiasını

²⁵⁴ Wolfsdorf, D. (2013). "Socratic Philozophizing", *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. J. Bussanich ve N. D. Smith, London: Bloomsbury Publishing, s.37.

²⁵⁵ Bu tartışmanın aşağıdaki ana hattını çizmek için yararlanılan metin şudur: *A.g.e.*, s.35-7.

çürütmeye çalıştığına yöneldiğini ancak muhatabın etik inançları arasındaki tutarsızlığı ortaya çıkardığını ve bunun çürütme anlamına gelmediğini savlamaktadır).

Bu son soru, Sokratik *élenkhos* yönteminin özel bir meselesi olarak ayrılmıştır ve Vlastos da “*élenkhos* sorunu” adını verdiği bu meseleyi merkezi bir konuma getirmiştir. *Elenkhos* aracılığıyla tez veya sav çürütmek ne anlama gelmektedir? Vlastos, 1983’te yayımladığı metninde, Sokrates’in karşısındakinin ahlaki tezini çürütmek için hedeflediği ve bu tezin yanlış olduğunu kanıtladığı tek bir argüman olduğunu ileri sürer. Sonrasında (Richard Kraut’un eleştirisiyle) bu yöntemin sadece *Gorgias* diyalogunda geçerli olduğunu kabul etmiştir.²⁵⁶ Vlastos’un ilk Sokratik *élenkhos* karakterizasyonu şöyledir:

- (1) Sokrates’in muhatabı, Sokrates’in yanlış ve çürütmeyi kabul ettiği bir tez (p) ortaya koyar.
- (2) Sokrates, muhatabının, p ile ilgili bir veya daha fazla q, r, vb. öncülleri içeren bir öncül Q kümesiyle anlaşmasını sağlar.
- (3) Argüman Q’dan gelir, Q’ya gitmez.²⁵⁷
- (4) Sokrates Q’nun değil-p içerdiğini ileri sürer ve muhatabı bunu kabul eder.
- (5) Sokrates değil-p’nin doğru olduğunu kanıtlar ve böylece p’nin yanlış olduğunu kanıtlar.²⁵⁸

Vlastos, Sokrates ve muhatabının kaçınılmaz olarak değil-p sonucuna vardıklarını ancak bu sonucu haklı kılan şeyin ne olduğunu araştırdığı soruna, “*élenkhos* sorunu” adını vermektedir.²⁵⁹ Eğer muhatabı, p’yi değil de Q veya Q’nun bir kısmını reddederse, Sokrates muhatabının p’nin diğer bazı kabulleriyle/inançlarıyla çeliştiğini gösterecek zemini bulacaktır. Ancak bunu yapabilmek için Vlastos Sokrates’in ahlaki inanç kümesinin [*set of moral beliefs*] doğruluğu ve tutarlılığı hakkında da bir karakterizasyona girişir.²⁶⁰

Vlastos’un bu makalesine ilk yanıt Kraut’tan gelmiştir ve ona göre ortada *élenkhos* sorunu diye bir sorun yoktur. Vlastos sorunu kendisi çıkarıp, çözüm sunmaya çalışmaktadır.²⁶¹ Ancak bu mesele hakkında çok daha basit soruların bile yanıtını

²⁵⁶ A.g.e., s.36

²⁵⁷ Yani argümanın amacı Q değildir, değil-p’ye varmaktır.

²⁵⁸ A.g.e., s.37 [Alıntının aslı şöyledir]: “(1) Socrates’ interlocutor asserts a thesis p, which Socrates considers false and targets for refutation. (2) Socrates secures the interlocutor’s agreement to a premise set Q that includes one or more premises q, r and so on, relevant to p. (3) Argument is from Q not to it. (4) Socrates argues and the interlocutor agrees that Q entails not- p. (5) Socrates claims that not-p has been proven true, and thus p false.”

²⁵⁹ Buradaki akıl yürütmenin mantık açısından bir değerlendirilmesi ve “sözde *élenkhos*” sorununun artık sona ermesi gerektiğine dair bir öneri için bkz. Penner, T. (2007). “The Death of the so-called ‘Socratic Elenchus’”, içinde *Gorgias - Menon: Selected Papers From the Seventh Symposium Platonicum*, ed. M. Erler ve L. Brisson, Sankt Augustin: Academia Verlag, s.10.

²⁶⁰ Wolfsdorf, D. (2013). s.38.

²⁶¹ A.g.e., s.39.

ortaya koymak son derece güçtür. Örneğin, bu yöntemin bir sürece mi (çapraz sorguyla meseleyi sınamak) yoksa bir sonuca mı (utandırmak, çürütmek) odaklandığı konusunda bile taraflar arasında ortak bir görüş üretilememiştir.²⁶²

Nitekim Carpenter ve Polansky, *élenkhos* sorununda orta noktanın bulunmasından yana ümidi kesmiştir, hatta Brickhouse ve Smith bu sorunun modern bilim tarafından üretildiğini yani ortada esas anlamda böyle bir sorun olmaması gibi basit bir nedeni kabul ederek, bu sorunun çözümünün olmayacağını savlar.²⁶³ Brickhouse ve Smith, “Socrates’ Elenctic Mission” (1991) metinlerinde, Sokrates’in *élenkhos* yönteminin önermeler ve çürütmeler alanında değil, aslında muhataplarının yaşam tarzlarını sınamakla ilgili olduğu, uyarıcı, teşvik edici [*hortative*] bir yönü olduğu tezini ileri sürmektedir.²⁶⁴ Ayrıca bu yöntemin, Vlastos’un ileri sürdüğü gibi sadece Sokrates tarafından değil, başkaları tarafından da yapılabildiğini Platon’un *Savunma*’sından [23c] verdikleri örneklerle gösterirler. Savunması esnasında Sokrates’in bu sınamayı kendisinden başkalarının da yaptığını söylemesinin nedeni tartışılabilir veya başka kimsenin Sokrates’in düzeyinde bu işi²⁶⁵ yapamadığı ileri sürülebilir.²⁶⁶

Kronolojik olarak tartışmanın ana hatları kısaca şöyledir: Vlastos’un metninden bir yıl sonra, Thomas C. Brickhouse ve Nicholas D. Smith Sokrates’in ahlaki inanç kümesinin tamamen doğru olduğuna inanmak için hiçbir kanıt olmadığını ileri sürerek tartışmaya dahil olmuşlardır. Polansky 1985’teki çalışmasında Ksenophon’un Sokrates’ini tartışmaya dahil ederek, Vlastos’un Sokrates’in *endoksik* [genel kanılları içeren] önermelerini görmezden geldiği öne sürer ve Sokrates’in sadece ahlak filozofu kimliğiyle ele alınmasını eleştirir. 1987’de ve sonrasında (argümanını geliştireceği 1990, 1995 ve 2002’de) yayımladığı makalelerde Benson, Sokratik *élenkhos*’tan ne anlaşıldığının detaylandırmaya girişir. Ona göre *élenkhos*’un amacı, Sokrates’in muhatabını cehaletine ikna etmesiyle ilgilidir: Wolfsdorf, D. (2013). s.41-5.

²⁶² Scott, G. A. (2002). s.4.

²⁶³ Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2002). s.146-7.

²⁶⁴ Wolfsdorf, D. (2013). s.46, 48.

Brickhouse-Smith’in metni için bkz. Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2002) “Socrates’ Elenctic Mission”, içinde *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Cilt IX*, ed. J. Annas, Oxford: Oxford University Press.

²⁶⁵ Brickhouse-Smith’in verdikleri örnekte Sokrates *ἐξετάζω* [*exetázo*] yani sınamak ifadesini kullanmaktadır, bkz.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DApol.%3Asection%3D23c>

²⁶⁶ Wolfsdorf, D. (2013). s.52.

Buradan sonra tartışmanın seyri şöyle devam etmiştir: Farklı anlamlarda da olsa, yukarıda geçen *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond* kitabındaki “*Elenchos* and *Exetasis*: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation” metninde Tarrant, Sokrates’in yönteminin *élenkhos* yerine *ἐξετάσις* [*exétasis*] yöntemi olduğunu ve (kısmen Brickhouse ve Smith ile ortak olarak) Sokrates’in yönteminin yöneldiği yerin önermeler değil, insanlar olduğu kısmını vurgulamaktadır. Aynı kitapta yer alan Carpenter ve Polansky’nin “Variety of Socratic Elenchi” metinlerinde, Sokrates’in tek bir çürütme veya sorgulama yönteminin olmadığını farklı diyaloglardan örneklerle farklı yönlerini vurgulayarak gösterirler. Yine aynı kitapta Mark McPherran, Delphi kâhininin kehanetiyle Sokratik çürütmeyi ilişkilendirerek Vlastos ve Brickhouse-Smith’i birleştirmeye çalışır. Wolfsdorf, 2003’te, Sokrates’in muhatabıyla giriştiği tanım arayışını olumlu bir hakikat arayışı olarak görülebileceğini öne sürer. Benson’u ve Brickhouse-Smith’in Sokrates’in tanım ve önermelerle

Brickhouse ve Smith bu sorunu yok sayarken, sorunun altında yatan değeri ön plana çıkarmışlardır. Buna göre Sokrates'in kendisini mantıklı argümanlara dayandırdığını ancak bu motivasyonu sınanmış bir hayatın yaşamaya değer²⁶⁷ oluşuna, bunun her türlü endişenin öncesinde konumlanan bir endişe olmasına bağlamaktadır.²⁶⁸ Onlara göre Sokrates'e Vlastos'un uyguladığı şey şudur: Sokrates'in Sokrates olarak, onun sadece kendi karakterine sahip olmasının gücünden kaynaklanan yaşama soruşturma çabasını, herhangi bir akıl yürütme biçiminin dar kapsamına sıkıştırmak.²⁶⁹ Cehaletten kurtulmak belirli yöntemler aracılığıyla süratle aşılabilecek olsaydı, Sokrates bütün ömrü boyunca bununla uğraşmazdı. Onun yerine, Platon'un pek çok diyalogunda görülmektedir ki, Sokrates'in karşısına hangi türden ve meslekten, hangi kafası karışık veya sözde çok bilmiş bir muhatap gelirse gelsin tartışmanın bir yerinde her "bilme"nin ardına saklanmış bir "bilmeme" olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sokrates, kendi cahilliğini itiraf ettiğinde muhatabı şaşırır. Sokrates muhatabının cahilliğini itiraf etmekten geri durduğunu gördüğünde şaşırır. Birincisinde bilmediğini bilmek, ikincisindeyse bildiğini bilmemek durumu şaşkınlığın kaynağıdır. Sokrates açısından muhatapları, muhatapları açısından Sokrates'i ilginç yapan ve şaşırtan da şaşkınlığın bu iki yönlü kaynağıdır. Sokrates, Brickhouse ve Smith'in tespit ettiği gibi, tartışmada sadece muhatabını yenmek, ona haddini bildirmek için belirli bir strateji uygular gibi çürütme yöntemini uygulamaz. Böyle bir yöntemin varlığı tartışmalı olsa da bu tartışmayı bir kenara bırakıp çürütmenin ne işe yaradığına bakmak yararlı olacaktır. Çürütme, muhatabın görüşlerini değiştirmek ve karşı tarafı ikna etmek gibi güçlü anlamlardan önce, daha basit ama oldukça etkili bir işi gerçekleştirmektedir: Şaşırtma, şaşkınlık yaratma, hayret duymaya neden olma.

ilgilenmediği görüşünü reddeden Wolfsdorf, odak noktasına "F-nedir?" (*What is F?*) sorusuyla *élenkhos*'un ilişkisini almaktadır. Forster 2006'da Robinson'ın 1941 tarihli *Plato's Earlier Dialectic* kitabının Vlastos tarafından yanlış değerlendirildiğini düşünerek özellikle Sokrates diyaloglarındaki önermelerin mantık önermeleri ve değil-mantık önermeleri olarak ayrılabilirliğini ortaya koyar. Forster, asıl tartışmanın kısmen dışına çıkarak, dil felsefesi perspektifinden çözüm sunmaya çalışır: "'Jones bekar'dır', 'Jones evli değildir'de analitik olarak içerilir. Ancak Sokratik 'içsel-anlam'da [*sense-internality*] analitik içermeden farklıdır. Özellikle Sokratik içsel-anlam, bir muhatabın savlarının 'konuşmacı-anlamı' [*speaker-meaning*] ile ilgilidir, 'dildeki-anlamı' [*meaning-in-the-language*] ile değil". McPherran 2007'de, Sokratik *epagôgê*'nin [tümevarım] Sokrates yönteminin ayırt edici noktası olduğunu öne sürerek, Robinson'dan beri tartışılmayan *epagôgê* meselesini tekrar gündeme getirmiştir. 2007 ve özellikle 2009'daki makaleleriyle Alejandro Santana, Vlastos'un "*élenkhos* sorunu"nun gerçek bir sorun olduğunu, ancak Vlastos'un yanlış yorumlandığını yeni bir bakış açısıyla tekrar ele almıştır, bkz. Wolfsdorf, D. (2013). s.53-64.

²⁶⁷ Platon (2017). 38a.

²⁶⁸ Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2002). s.156.

²⁶⁹ A.g.e.

Sıkça alıntılanan Platon'un *Theaitetos*'ta Sokrates'e söylediği "filozofu başka duygulardan ayıran nitelik de işte bu duygudur, bu hayrettir [*θαυμάζειν*]. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir."²⁷⁰ ve Aristoteles'in "Nitekim merak/hayret etme [*θαυμάζειν*] sayesinde insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başlamışlardır; [...]"²⁷¹ cümleleri felsefenin şaşkınlıkla başladığına dair, felsefenin başlangıcını tutmuş iki filozofun ifadeleridir. Jan Patočka Platon ve Aristoteles'in bu sözlerini hatırlattıktan sonra, felsefi hayretin başka türden şaşırımlardan, meraklardan farklı olduğunu vurgulamaktadır: "[...] felsefenin keşfinin temsil ettiği şok [...] başka hiçbir [şeyle] karşılaştırılmayacak bir şoktur, bu şok düşünmenin olmadığı bir güven tutumundan bir şeyin kendini gösterdiği, şeylerin dile getirildiği için, şeylerin aniden yere inmesiyle güvenin sarsıldığı bir tutuma geçişi ifade etmektedir."²⁷² Dolayısıyla, felsefi hayret radikal anlamda bir şaşırmaı temsil etmektedir. Böyle bir hayretin deneyimlenmesi, bir şok etkisi yaratmaktadır. Bu şok da felsefenin başlangıcına işaret eden, ona yol açan kritik unsurlardan biri olarak rol oynamaktadır.

Θαυμάζω [*thaumázō*; şaşırma] ve *φιλοσοφία* [*philosophia*; felsefe] sözcükleri birbiriyle ilişkili bir biçimde, daha az bilinen başka bir yerde daha geçmektedir. Retorik sanatı hakkındaki *Gorgias* diyalogunda Sokrates ve muhatapları karşılıklı olarak retorik hakkındaki düşünceleri çürütmeye çalışmaktadır. Gerçeğin asla çürütülemez olduğunu ileri sürdüğü 473b'den²⁷³ sonra, Sokrates 481d'de kendisini Alkibiades'e ve felsefeye hayran birisi olarak tanımlamaktadır ve bu tanımlamanın ardından, 482a-b kısmında muhatabından kendisini değil, felsefeyi çürütmeye davet etmektedir:

Benden de aynı yanıtı alacağımı düşün ve söylediklerimi işitince şaşırmaı [*θαύμαζε*] sevdiğilerimden [*φιλε*] biri olan felsefenin [*φιλοσοφίαν*] bu tür konuşmasını engelle. Şu anda, benden işittiklerin aslında onun sözleridir ve o, benim öbür sevdiğilerimden daha az değişkendir; çünkü Kleinias'ın oğlu bir şöyle, bir böyle konuşur, ama felsefe [*φιλοσοφία*] her zaman aynı sözleri savunur. Seni şaşırta [*θαυμάζεις*] sözleri hep o söylemiştir, ve onun konuşmalarına bizzat sen de katıldın. Yineliyorum, sen benim değil onun sözlerini çürüteceksin [*ἐξέλεγχο*].²⁷⁴

²⁷⁰ Platon (2009). "Theaitetos", içinde *Diyaloglar*, çev. M. Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, s.155d.

²⁷¹ Aristoteles (2015). 982b.

²⁷² Patočka, J. (1983). *Platon et l'Europe: Séminaire privé du semestre d'été 1973*, çev. E. Abrams, Lagrasse: Editions Verdier, s.83.

²⁷³ "[...] τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται". -

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg.%3Asection%3D473b>

²⁷⁴ Platon (2019a). *Gorgias*, çev. M. Rifat ve S. Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 482a.

Kallikles, Sokrates'in konuşmalarında ciddi mi olduğu yoksa şaka mı yaptığını idrak edememektedir. Sokrates ise muhatabı Kallikles'i, sevdiği şeylerin hoşuna gitmek uğruna söylediği sözü sürekli değiştirmesi gerekçesiyle eleştirmektedir. Sokrates ise felsefenin sözlerinin değişmediğini, gerçeğin asla çürütülemeyeceğini, dolayısıyla (felsefe, hakikatle ilişkili olduğu için) örtük bir biçimde felsefenin sözünün çürütülemeyeceğini ileri sürmektedir. Metnin bu noktasında felsefe bir anlamda ön plana getirilmektedir²⁷⁵ ve bu sayede retorik olanın karşısına konumlanmaktadır. "Kleinias'ın oğlu bir şöyle bir böyle konuşur" yani Sokrates'in iki sevgilisinden birisi olan Alkibiades'in sözleri de tıpkı Kallikles'inkiler gibi değişkendir. Ancak Sokrates sevgilileri uğruna sözlerini değiştirmez. Burada Sokrates felsefenin söz söylemesini, Alkibiades'in söz söylemesine yeğler. Sokrates felsefenin sarsılmaz diliyle konuşur. Bu yüzden Kallikles felsefeye uygun konuşmuyorsa, söyledikleri çürüktür yani çürütülmeye bile gerek duymamaktadır. Sokrates'in ise sözleri çürütülemez çünkü o felsefenin bir anlamda sözcüsü olarak kendisini sunmaktadır.

Kallikles Sokrates'i sürekli aynı şeyleri söylemekle suçlamakta, Sokrates ise Kallikles'in aynı şeyler üzerine hiçbir zaman aynı şeyi söylememesiyle suçlamaktadır.²⁷⁶ Sokrates'e yapılan bu eleştirinin tam tersi, ileride işlenecek olan *Euthyphron* diyalogundaki Euthyphron tarafından yapılmaktadır. Euthyphron, Sokrates'in sözlerini sürekli değiştirdiği için rahatsızlık duymaktadır ve sürekli kafası karışmaktadır. Kallikles'in eleştirisi olumsuzdur, Sokrates'in sabit fikirli olduğunu düşünmesiyle ilişkilidir. Euthyphron'un eleştirisi de olumsuzdur ancak Euthyphron, Sokrates'in sabit olmayışını eleştirmektedir. Buradaki sabit olmayışın olumlu etkisi ileride incelenecektir. Şimdilik Kallikles'in eleştirisine bakılacak olursa, buradan ulaşılan nokta, Sokrates'in felsefenin diliyle konuşmasıdır. Sokrates için Kallikles'i şaşkınlığa uğratan şey, felsefenin sözleridir. Sokrates'in felsefeyi gösterdiği hâli, Kallikles'i şaşkınlığa uğratar; çünkü Kallikles'e göre felsefe gençlikte yapılacak, yapılması da güzel bir şeydir ancak ileri yaşlarda hele yaşlılıkta felsefeyle uğraşanlar kötü, yararsız bir iş yapmış olmaktadır ve böyle kişiler gülünç duruma düşmektedir.²⁷⁷ Felsefe gençlikte eğitimin bir parçasıdır ama devam ederse, yıkıma veya yozlaşmaya

²⁷⁵ Stauffer, D. (2006). *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge: Cambridge University Press, s.83-4.

Stauffer, buradaki tartışmayı, metindeki adalet tartışması üzerinden de takip etmekte ve açıklamaktadır.

²⁷⁶ Platon (2019a). 491b.

²⁷⁷ A.g.e., 484c-487d.

devam etmektedir.²⁷⁸ Sonuç olarak Kallikles, Sokrates'e felsefeye bırakmasını salık vermektedir²⁷⁹ aksi takdirde bir kişinin felsefe yüzünden ölüme mahkum edilmesi bile söz konusu olabilir.²⁸⁰

Bu kısım çerçevesinde felsefeyle uğraşmak Sokrates açısından çürütülemeyecek olan bir şeydir. Dolayısıyla eğer bir *élenkhos* yöntemi varsa bu, sözleri çürütülmeyi bekleyen ancak çürütülme de (felsefenin söylediğini söylemedikçe) çürük olduğu besbelli olan önermeler hakkında konuşmaktır. Ancak bu çürük olanın çürüklüğünü önermeler üzerinden kanıtlamak veya karşıdakini ikna etmek daha basit bir amaç gibi görünmektedir. Sokrates'in çürütmeyi, aslında şaşırtmaya yol açan bir yol olarak kullandığı ileri sürülebilir. Şaşkınlık burada Kallikles (ileri de ise Euthyphron) için Sokrates'in ileri yaşına rağmen felsefeyle uğraşmasıdır. Üstelik kendisini, felsefenin kendisiyle neredeyse özdeşleştiren bir ifade kullanan Sokrates, çürütülmesinin koşulunu felsefenin çürütülmesiyle eşit tutmaktadır. Kallikles, tıpkı ileri yaşlarda felsefeyle uğraşmanın tehlikelerini tespit ettiği gibi; toplum için de felsefenin bir yere kadar güzel, daha sonra ise toplumu yozlaştıran bir unsur olduğunu düşünüyor olabilir. Kallikles, Sokrates'i böyle giderse dili dolaşan, kekeleyen biri veya oyun oynayan biri gibi aciz bir durumda kalacağını düşünmektedir.²⁸¹ Şaşkına dönmüş kimse ne yapacağını bilemez, şaşırdığı için kendini ve etrafını algılayamayacak kadar afallar. Sokratik anlamda bildiğini bilemez hâle gelir, hatta daha önce bildiklerini unuttur yani anımsayamaz hâle gelir. Böylece kişinin kendilik bilgisine dair ilk emarelerin oluşması için gereken zemin, yabancı otlardan arındırılmış olur. Kişi bilmediğinin farkına varır, şaşkınlık onun yeni bir bakış açısıyla kendine bakabilmesinin zeminini teşkil eder.

Sokrates'in muhatabıyla karşılıklı konuşma yöntemi olan diyalektik yöntem ve bu konuşmada şaşkınlık ânları için gerekli tuzakları hazırlayan ironi yöntemi, son olarak çürütme etrafında bir araya gelerek Sokrates'in felsefe yapabilmesini sağlayan yolu açmaktadır. Bu yol filozofun yürüyeceği yolu belirlemektedir. Buna göre, Sokrates'in filozof olarak kimliği (bir sonraki bölüm olan 2.5. alt bölümünde ele alınacak olan) at sineği benzetmesi, Daidalos heykelleri benzetmesi ve kendine ihtimam göstermenin yolu olarak gösterilecektir.

²⁷⁸ Stauffer, D. (2006). s.90.

²⁷⁹ Platon (2019a). 484c.

²⁸⁰ A.g.e., 486b.

²⁸¹ A.g.e., 485a-b.

2.5. Sokrates'te Filozofun Kimliği

2.5.1. Tanım ve sınır ile ilişkisi bakımından filozof

Aristoteles, Sokrates'in dikkatini *ὄρος* [hóros] veya *ὀρίζεσθαι* [horizesthai] yani tanıma veya tanımlamaya yönelttiğini, onları enine boyuna düşündüğünü ve tümel tanımlar arayan ilk filozof olduğunu ifade etmektedir.²⁸² *Hóros* veya *horismós* tanım, sınır, sınır çizmek, bir parçayı öbüründen bölmek veya ayırmak²⁸³ anlamlarına gelir. Platon diyaloglarının açılışında veya gelişme kısımlarının başından sonuna kadar tekrarlanan soru kalıbı, Sokrates'e yöneltilen ve sonra Sokrates'in de muhataplarına yöneltmekten usanmadığı "... nedir?" [*τὸ τί ἐστὶ; to ti esti*] sorusudur. Örneğin "Kutsal/İlahi olan nedir?", "Ölçülülük nedir?", "Dostluk nedir?", "Cesaret nedir?", "Retorik nedir?", "Erdem nedir?", "Güzel nedir?", "Adil/Doğru olan nedir?"²⁸⁴ Bu soru formu, diyaloglarda aranan kavramın veya durumun açılıp yorumlanmasına yardımcı olan unsurdur. Sokrates, bu soruyla sınırı biliniyormuş gibi görünen kavramın veya durumun sınırı boyunca muhataplarıyla birlikte ilerler. Onun tanım arayışı, yaşam biçimini dönüştürme arzusuyla ilintilidir.²⁸⁵ Sokrates'in yöntemi kısmında görüldüğü gibi, ironi sınırını bilmezden gelmeyi ve sınırı sorgulamayı böylece sorgulanan şeyin neliğini araştırmayı sağlar. Karşı tarafın bildiklerini ve bilmediklerini ayırt etmek ve böylece araştırması yapılan meseleye yaklaşmak sorularla mümkün olmaktadır. Sorulara verilen yanıtlardan doğru olmayanları veya soruyla yakından ilgili olmayan yanıtlar çürütülerek elenecektir. Bu karşılıklı akıl yürütmenin ve sözle sınır boyunca ilerlemenin (diyalektik) sonucunda bir tanıma

²⁸² Aristoteles (2015). 987a ve 1078b.

"Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου [...]."

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052%3Abook%3D13%3Asection%3D1078b>

²⁸³ Peters, F. E. (2004). s.158.

²⁸⁴ Weiss, R. (2006) "Socrates: Seeker or Preacher?", *A Companion to Socrates*, ed. S. Ahbel-Rappe ve R. Kamtekar, London: Blackwell Publishing, s.243.

Weiss, bu metninde, "... nedir?" sorularının Sokrates'in misyonunu açıkladığı Platon'un *Savunma* diyalogunda bulunmadığı ve bu nedenle bu soru kalıbının Sokrates açısından kritik bir rol oynamadığı yönündeki düşüncesine katılmak kimi açılardan mümkün değildir. Sokrates bu diyalogda "... nedir?" sorularını şu biçimlerde sormaktadır: i) Kâhinin söylediği sorunun neliğini araştırmaktadır. Basit bir biçimde formüle edilecek olursa: "Yaşayan en bilge kişi olmak nedir?"; ii) Sokrates, kendisinin kimliğini araştırmakta ve böylece politikacı olmaktan, zanaatkar olmaktan, bilge olmaktan, kâhin olmaktan farkını arayarak şu soruyu araştırmaktadır: "Sokrates nedir?"; iii) Sokrates yargılanmasının arka planını araştırmaktadır yani aslında diyalog şu soru etrafında örülmüştür: "İşlediğim suç nedir?"

²⁸⁵ Sellars, J. (2014). "Plato's Apology of Socrates: A Metaphilosophical Text", *Philosophy and Literature*, Cilt 38, no. 2, John Hopkins University Press, DOI: <http://doi.org/10.1353/phl.2014.0049>, s.440.

ulaşılacak veya en azından tanımın tam anlamıyla bilinmediği ortaya konulmuş olacaktır.

Sokrates'in kesin bir tanımın peşinden gittiği ve tartışmasız tanımlara ulaşmak istediği hakkında çeşitli tartışmalar vardır. Bu tartışma Platon'un idea düşüncesiyle de iç içe geçtiği için, Platon'un diyaloglarındaki tanımlama işlemini araştırmayı gerektirecektir. Ancak çalışmanın bu bölümünde odaklanılan asıl mesele, bir filozof olarak Sokrates'in ayırt edici veçhelerini ortaya çıkarmaktır. Bu noktada, Sokrates'in şeylerin tanımlarını nasıl yaptığını değil, tanımlama işini hangi nedenlerle yaptığını bakmak gerekmektedir. Sokrates'in tanımla olan ilişkisini anlayabilmek için Platon'un *Savunma* diyalogundaki "at sineği" [*μῶψ; muōps*] benzetmesinden yararlanılacaktır. Sınır veya tanımla ilişkili olarak burada verilecek olan at sineği benzetmesi, daha sonra filozofun kimliği bölümü boyunca devam edecek olan temanın anlaşılması ve *aporía* ve *epimeleia* kavramlarının da anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Bu benzetmenin tercih edilmesinin üç nedeni vardır. Bunlardan ilki, *Savunma* diyalogunun Sokrates'in tarihi kişiliği ve felsefi kimliği bakımından diğer diyaloglar arasında müstesna bir yeri olmasıdır. Sokrates'in duruşmaya çıkmasını konu edinen Ksenophon ve Aristophanes'in metinleri de göz önüne alındığında²⁸⁶, Sokrates'e dair en az kuşku duyulan tarihi olaylardan biri olma niteliğini taşımaktadır. Her ne kadar Platon'un *Savunma* metninin bu ayrıcalıklı konumuna çeşitli itirazlar getirilmiş olsa da²⁸⁷, bu itirazlar Sokrates'in dini ve politik bir mesele nedeniyle duruşmaya çıktığı gerçeğinden tümüyle kuşku duymamıza neden olmaz.²⁸⁸ Bu yönüyle *Savunma* Sokrates'i yorumlamak için hâlâ değerini korumaktadır.

John Sellars, özellikle analitik felsefe çevresinin Platon'un diyaloglarını okuma tarzını, onların bu metinlerdeki dramatik unsurları gözden kaçırdıkları ve tartışmalarını salt argüman yapıları üzerinden ilerlettikleri için eleştirmektedir.²⁸⁹ Ona göre *Savunma*, Sokrates açısından felsefenin, kişinin yaşam biçimini dönüştürdüğünü, filozofun felsefesiyle edimlerini örtüştürdüğünü ve davranışlarını felsefesinin bir

²⁸⁶ Sokrates'in duruşmasını konu edinen metinler: Platon'un *Euthyphron*, *Savunma*, *Kriton*, *Phaidon*; Ksenophon'un *Sokrates'in Jüri Önündeki Savunması*; Aristophanes'in *Bulutlar* oyunu. Bkz. Reeve, C. D. C. (2002). "Introduction", içinde *The Trial of Socrates: Six Classic Texts*, ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing, s.vii.

²⁸⁷ Waterfield, R. (2013). "The Quest for the Historical Socrates", içinde *The Bloomsbury Companion to Socrates*, eds. J. Bussanich ve N. D. Smith, London: Bloomsbury Publishing, s.11-3.

²⁸⁸ A.g.e., s.15-6.

²⁸⁹ Sellars, J. (2014). s.433-4.

ifadesi olarak ortaya koyabildiğini gösterdiği için bir metafelsefe metnidir.²⁹⁰ Öyle ki, Platon'un diğer metinlerinde olan diyalogların "X üzerine/hakkında" biçimindeki alt başlıkları gibi, bir alt başlığı olmayan *Savunma*'nın alt başlığı "Felsefe Üzerine" olabilecek ölçüde felsefenin kendisi hakkında bir metindir.²⁹¹ Bu yönüyle de diyalog bir metafelsefe ve felsefenin nasıl ve kim tarafından yapılacağına yönelen bu çalışma için ele alınması gereken bir metindir.

At sineği benzetmesinin, Sokrates'in kişisel tarihi bakımından en az kuşku duyulan olayı konu edinen ve metafelsefe metni olarak okunabilen bir metinde yer almasına ek olarak, özellikle at sineği benzetmesinin tercih edilme nedeni, Sokrates'in Nietzsche ile olan bağlantısına yöneliktir. Çalışmanın merkeze aldığı bu iki filozofun kimliğine dair yapılacak incelemede, at sineği benzetmesi veya aynı sözcüğün bir başka karşılığı olarak 'mahmuz' sözcüğü önemli bir rol oynamaktadır. Derrida'nın *Éperons : Les styles de Nietzsche [Mahmuzlar: Nietzsche'nin Stilleri]* metninde adı geçen *Éperons* [İng. *Spurs*] sözcüğüyle *Savunma*'da bahsi geçen 'at sineği' sözcüğü benzer anlamlarda kullanıldığı öne sürülebilir. Kabul görmüş İngilizce karşılığı 'gadfly' [at sineği] olarak kullanılan *muōps* sözcüğünün 1800'lü yıllara kadar *spurs* yani mahmuz sözcüğüyle karşılandığı bilinmektedir ve bu çevirinin doğru olduğu yönünde savlar vardır.²⁹² Şimdi *Savunma*'daki ilgili pasaja geçilecek ve ardından benzetmenin bir okuması yapılacaktır:

[30e] Beni öldürürseniz, kente kendini adanmış böylesi birini bir daha bulamazsınız öyle kolay kolay; yani harfiyen ve biraz da gülünç şekilde söylersek [*εἰ καὶ γελοϊότερον εἰπεῖν*], tıpkı soylu ama hantallığı ve miskinliğiyle bir at sineğinin [*ὕπὸ μύωπος τινος*] sokarak uyandırmasına muhtaç kocaman bir ata benzeyen bu kente tanrı beni her yerde yanınızda oturup hiç pes etmeyen bütün gün boyunca her birinizi uyandırabilecek, ikna edebilecek ve azarlayabilecek böyle biri olarak adanmış bu kente. [...] [31a] beni bir çırpıda öldürebilirsiniz. Sonra da tanrı sizin için kaygılanacak başka birini göndermediği sürece hayatınızın geri kalanını pinekleyerek tamamlarsınız.²⁹³

Sokrates duruşmasında varılacak kararın kendi ölümüyle sonuçlandığı takdirde, kentinin başına geleceklere dair birtakım kehanetlerde bulunmaktadır. Ancak kehanetini, kendisinin bu kente tanrıların bir armağanı olmanın farkındalığıyla dile getirmektedir. Pasaja ilk bakıldığında açıkça görünecek olan nokta, kendisinin "soylu ama miskin" kenti için yararlı, bu atı silkeleyip kendisine getirmek bakımından gerekli

²⁹⁰ A.g.e., s.439.

²⁹¹ A.g.e., s.444.

²⁹² Detaylı bir tartışma için bkz. Marshall, L. A. (2017). "Gadfly or Spur? the Meaning of Μ'ΥΩΨ in Plato's Apology of Socrates", *Journal of Hellenic Studies*, 137, <https://doi.org/10.1017/S007542691700012X>.

²⁹³ Platon (2017). 30e-31a.

bir “at sineği” veya “mahmuz” ve bu nedenle kente adanmış bir armağan olduğudur.²⁹⁴ Sokrates’in armağan veya hizmet vermeye adanmış bir hizmetli rolünde olduğu savının olumsuz bir okumasını da yapmak mümkündür. Uyuklayan kenti için kaygılanmakta olduğunu ve öldürüldüğü takdirde kaybedenin Sokrates’in kendisinin değil, kentin kendisinin olacağına yönelik bir tehdit olarak da okunabilir. Bu yönüyle, aslında Sokrates’in davayı izleyenleri bir açmaza [*aporia*] sürüklediği ileri sürülebilir. Öldürülürse kent kaybedecek çünkü tanrılar bir daha onlara yardımcı olmak istemeyecekler; öldürülmezse kent yine kaybedecek çünkü ortaya atılan iddialara göre Sokrates türlü suçlar işlemekte ve bir at sineği gibi etrafına topladıklarına ve kente sıkıntı vermektedir. Tanrılara inanmadığı suçlaması ve gençleri yoldan çıkardığı suçlamalarıyla yargılanan Sokrates’in hem ölüsü hem dirisi kenti tehdit eden bir açmaza dönüşmüştür.

Metindeki benzetme için *muôps* sözcüğünün diğer anlamlarına bakmak, Sokrates’in suçlu olup olmadığını tespit etmeye yardımcı olabilir. Etimolojik olarak, at sineği, mahmuz, üvendire²⁹⁵, miyop²⁹⁶ ve bununla ilişkili olarak dar görüşlülük, körlük, kapalı [*muo*], sinek [*muia*] ve yüz [*ops*] sözcüklerinin birleşmesiyle “sinek yüzlü” gibi anlamlara sahip olan²⁹⁷ sözcük için, buradaki diyalog bağlamında at sineği, mahmuz/üvendire ve miyop anlamlarını ön plana çıkarmaktadır. Mahmuz veya üvendire anlamları için Sokrates’in öğretmen rolü gözetilerek ve onun bir eğitim aracı olarak tıpkı atları yönlendirmeye yarayan yararlı bir alet²⁹⁸ olduğu ve bu nedenle pedagojik olarak Sokrates ile uyuşan bir benzetme biçiminde yorumlanmıştır.²⁹⁹ Ancak Sokrates’in bir kenti eğitmeyi ve kendisini de bir eğitim aracı olarak görmüş olması veya gördüyse bile, bu durumda mahmuz veya üvendire benzetmesinin paragrafta yer alan “biraz da gülünç şekilde söylersek” [*ei kai geloioteron eipein*] ifadesiyle uyuşmayacağı açıktır.³⁰⁰ Eğitim için kullanılan araç benzetmesi gülünç değil, tam anlamıyla uygun bir benzetme olacaktır.

²⁹⁴ Armağan alıp verme ilişkisi, 4.3. başlık altında incelenecektir.

²⁹⁵ Mahmuzla aynı görevi gören ve çiftçilikte kullanılan bir sopa türüdür.

²⁹⁶ Yakın görüşlü, uzağı göremeyen.

²⁹⁷ Naas, M. (2015). “American Gadfly: Plato and the Problem of Metaphor”, *Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, ed. J. Bell, M. Naas, Indiana: Indiana University Press, s.46, 59.

²⁹⁸ A.g.e., s.46.

²⁹⁹ Marshall, L. A. (2017). s.173.

³⁰⁰ John Burnet’den akt. E. Gören, “Notlar: 189”, bkz. Platon (2017). s.170.

Aynı sözcük uzağı iyi görememek veya yakından görebilmekle ilişkilidir. Uzağı göremeyenler, bugün de miyop olarak adlandırılır. Miyoplar uzağı göremez, net bir biçimde görebilmek için baktıkları şeye yaklaşmaları yani yakından bakmaları gerekmektedir. Bu nedenle, miyop aslında körlük gibi mutlak bir görme kaybı değil, sadece yakını iyi görebilmekle ilgili bir durumdur. Sözcüğün dar görüşlü anlamını, miyop olma durumuyla birlikte okumak anlamlı bir sonuç getirmez. Nitekim Naas, Sokrates’in dar görüşlü olmadığını ve bu nedenle sözcüğün miyopla ilişkili olan karşılığının uygun olmadığını savlamaktadır.³⁰¹

Ancak miyop sözcüğünü dar görüşlü değil de sadece yakınlaştıkça görebilen anlamına dikkat edilirse bu karşılığın Sokrates’in felsefe yapma biçimiyle ilgisi kurulabilir.³⁰² Nitekim Sokrates, Platon’un diyaloglarında, mevcut tanımlara yakından bakmayı teklif eder ve her tanım soruşturması tanıma yakınlaşmayla ilgilidir. Üstünkörü bir biçimde bilindiği düşünülen ve (benzetmede kalınacak olursa) gözleri keskin muhatapların iyi gördükleri tanımın sınırları Sokrates için uzaktan açık bir biçimde görülemez. Filozof, muhataplarını ilgilendikleri tanımların sınırlarının yakınlarına, neredeyse sınır çizgileri veya yüzeylelerinin dibine kadar gidip bakmaya isteklidir. Önceden belirlenmiş ve kendi gözleriyle görmediği sınırlar Sokrates’in uzağındadır. Böylece tanımlama işinin her seferinde sınır aramak, sınırın yakınına gidip bakmayla ilişkisi ortaya konmuş olur.

Sözcüğün genel kabul görmüş “at sineği” karşılığı, Sokrates açısından filozofun kimliğinin incelenmesi açısından ‘miyop’ anlamı kadar kritik bir rol oynamaktadır. Bir arı veya yılan gibi bir kere değil, yaşamı boyunca defalarca ısırma yeteneğine sahip bir hayvanın seçilmesi ayırt edici bir noktadır.³⁰³ Muhataplarını canından bezdiren Sokrates imajı³⁰⁴ olarak Platon’un Sokrates’i, *Savunma* diyalogunda kendisini kentin kanını emen³⁰⁵ ve musallat olduğu atı, muhatapı veya kenti çılgına döndüren bir canlı olarak tasvir edilir. Bu çılgına döndürme durumu, Sokrates’in kimliğinde kendini

³⁰¹ Naas, M. (2015). s.46.

³⁰² Leibowitz, D. M. (2010). *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology*, Cambridge: Cambridge University Press, s.146.

³⁰³ Naas, M. (2015). s.45.

³⁰⁴ Nietzsche, F. W. (2018). *Platon Öncesi Filozoflar*, der. Paolo D’lorio, çev. N. Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.339.

³⁰⁵ Hem *muōps* hem de yakın anlamda Platon’un başka diyaloglarda kullandığı *oistros* sözcükleri için ‘kan emici’ ifadesinin kullanımını, Aristoteles’in *History of Animals* (596b15) metninden akt. Naas, M. (2015). s.47. Ayrıca yine burada Naas, *oistro* fiilinin ‘çılgına döndüren; çıldırtan’ anlamlarını da at sineği benzetmesiyle paralellikini kurmaktadır.

sorgulama ve kendine yönelik ihtimam göstermeye dönüşmüştür.³⁰⁶ Nitekim 31a'da³⁰⁷ tanrının kent ve kenttekiler için kaygılandığı ve onlara ihtimam gösterdikleri için bir Sokrates bahsettikleri açıkça ifade edilmiştir. Bu kaygı, ihtimam veya özen gösterme hâli çalışmanın 2.5.3. başlığında *ἐπιμέλεια* [*epimeleia*] kavramı altında incelenecektir. Bu anlamda kullanıldığında at sineği benzetmesinin harekete geçirici bir şey olması veçhesi değerlendirilmek durumundadır. Mahmuz veya üvendire de atı harekete geçirmek için kullanılır ancak bunlar bir gereçtir, canlı bir varlık değil. Sokrates, harekete geçiren biri olarak filozofu, canlı bir varlığa benzetmektedir. Hem de canlıların en adilerinden biri olan bir sineğe benzetmektedir. Tanrılar tarafından kenttekileri felsefe yapmaya cesaret etmelerini, düşünmelerini sağlasın diye gönderilmiş olan Sokrates,³⁰⁸ kendisini 'gülünç bir şekilde' bir tür kan emen böceğe benzetmesi, onun felsefi kimliğinin alçakgönüllü olma, bilmezden gelme ve sorgulamadan kabul etmeye yanaşmamak gibi veçheleriyle ilişkilendirilebilir. Diğer yandan, aynı satırlarda kendisinden tanrıların gönderdiği bir hizmetli, hatta tanrıların bir armağanı olarak söz etmesi de kenti için önemli bir değer olduğunun göstergesi olarak anlaşılabilir. Leo Strauss, bu noktada, yaşamanın Sokrates'in kendisi için değil, kenti için önemli olduğunu vurgulamasına dikkat çekmektedir.³⁰⁹ Kentteki mevcut düzenle felsefenin kendisine özgü bir yöntem kullanarak mücadele etmesi, at sineğinin atla mücadelesine benzetilebilir.³¹⁰ Canlı varlıkların en basitiyle, tanrıların armağanın ortak bir metaforda buluşturulması³¹¹, at sineği benzetmesinin gülünç de olsa - belki de gülünç veya ironik olduğu için - uygun bir benzetme olduğunu göstermektedir. Sokrates'in bir aracı olma yani kenti, muhataplarını, tanımlamayı veya kavramların sınırlarını araştırmada bir ortam olma yönü, onun felsefi kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Benzetme ister at sineği ister mahmuz veya üvendire isterse de miyop anlamıyla okunsun hepsinin ortak yönü filozofun düşüncelerle olan ilişkisini anlamaya yardımcı olmasıdır. Sonuç olarak bu benzetme harekete geçirmeyle ilgilidir: Tanımların

³⁰⁶ Naas, M. (2015). s.49.

³⁰⁷ Platon (2017). 31a.

³⁰⁸ Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2004). *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Trial of Socrates*, New York: Routledge, s.138.

³⁰⁹ Strauss, L. (2018) *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*, ed. D. Janssens, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.229.

³¹⁰ Schlosser, J. A. (2014). *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement, and the Politics of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s.xiv.

³¹¹ Naas, M. (2015). s.51.

yakınına giderek, tanımın sınırlarını; muhataplarla uzun tartışmalara girerek, düşüncenin sınırlarını; bir ata benzetilen kentin derisi ısırılarak, kentin yasalarının sınırlarını harekete geçirmek. Filozof, Sokrates açısından düşünüldüğünde, çevresindekileri kışkırtan, kentteki yurttaşların “her birini[zi] uyandırabilecek, ikna edebilecek ve azarlayabilecek”³¹² nitelikleri taşıyan kişidir. Bu açıdan Sokrates’in, kendisini, *Theaitetos* diyalogunda³¹³ hamile erkekleri doğurtan bir ebeye [τέχνη τῆς μαιέσεως] benzetmesi yorumlanabilir. Sokrates’in felsefi bir ebe rolünde yaşadığına dair benzetmesi, *Savunma*’da felsefi bir at sineği benzetmesiyle birlikte düşünülebilir.³¹⁴ Kısaca belirtmek gerekirse, doğum için gerekli olan yarığı bulunmayan ama doğurması söz konusu olan erkeğin bedeni de bir anlamda yırtılarak açılmalı ve sınırları yani teni, derisi parçalanmalıdır. Tenin sınırı, ruhu tutan bir çerçevedir ve bu çerçeve filozof tarafından ısırılarak, sokularak, dürtülerek vb. ihlal edilmektedir. Tıpkı ironinin açtığı çatlak gibi, at sineği atın derisinde delik veya gedik açmaktadır. Filozof, bu anlamda sınırla ve mevcut sınırları yeniden değerlendirmeye ilişkili kişidir. Bir sonraki bölümde, filozofun harekete geçirici etkisi, bu sefer *aporia* kavramıyla ilişkisi bakımından Sokrates ile ilgili bir başka benzetmede açıklanmaya çalışılacaktır.

2.5.2. Açmaz ile ilişkisi bakımından filozof

Sokrates’in muhataplarıyla karşı karşıya gelmesi, muhatabın bildiğini düşündüğü tanımı aslında bilmemesi ve bu bilmeme durumunun açığa çıkarılması sonucunda tanımın gözden geçirilmesi gerekliliğine yol açar. Sokrates’in sorgulaması, her zaman diyalektik bir karşılaşmanın verimine dayanır. Yola çıkış sorusu “...nedir?” biçimindedir, ancak yolun veya felsefi tartışmanın sonucu bu soruyu her durumda kesin bir yanıtı ulaştıramaz. Hatta Platon’un – tartışmalı da olsa – “Sokratik Diyaloglar” olarak anılan ve genellikle Platon’un erken dönem metinleri olarak sınıflandırılan³¹⁵ *Euthyphron*, *Lysis*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Theaitetos* ve *Politeia*’nın ilk kitabının ortak noktasının, bir sonuca veya kesin yanıtı ulaşamaması bakımından

³¹² Platon (2017). 30e.

³¹³ Platon (2009). 150b.

³¹⁴ Naas, M. (2015). s.56.

³¹⁵ Bu sınıflandırmaya dair tartışmalar için bkz. Politis, V. (2006). “Aporia and Searching in the Early Plato”, *Remembering Socrates*, ed. L. Judson ve V. Karasmanis, Oxford: Oxford University Press, s.88-9.

“sonuçsuz” olarak adlandırılmasının nedeni de budur.³¹⁶ Bununla birlikte, verilen metinlerin sonuçsuz olarak adlandırılması yerine “açmaza giren”³¹⁷ yönlerinin öne çıkarılması Sokrates’in bir filozof olarak yapmayı amaçladığı iş düşünüldüğünde, daha uygun olacaktır. Bunun bir nedenini Kierkegaard’un Sokrates’in kimliğine dair yaptığı şu tespitle yakalamak mümkündür:

Kendi görüşleri hakkında ideanın varlığını oluşturan nutuklar atan bir filozof değildi; tam aksine, Sokrates’in söylediği şeyin aslında başka bir anlamı vardı. Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu, çünkü dışı içiyle zıtlama halinde ve insan onu ancak çarpık açıdan kavrayabiliyordu.³¹⁸

Kierkegaard’un sözünü ettiği zıtlama, muhtemelen Sokrates’in iç sesiyle [*δαίμων*; *daimôn*] ilişkisi bağlamında yorumlanabilir. Ancak onun içiyle dışının bu zıtlığı onun felsefeye olan yaklaşımıyla da doğrudan ilgilidir. Tanımın ideal sınırlarına ulaşmaya çalışmakla, kesin olduğu veya yakalandığı düşünülen tanımın tartışılabilir yönlerinin olduğunu etrafındakilere gösterme arzusu farklı yaklaşımlardır. İkincisine yakın olduğu öne sürülebilecek olan Sokrates’in, muhataplarını tartıştığı kavram hakkındaki sorularıyla hem muhatabını hem de kavramı *aporía*’ya düşüren veya getiren bir filozof olduğu düşüncesi incelemeye değerdir. Nitekim bu kısmın sonunda gösterileceği gibi, Sokrates çevresindekiler tarafından her zaman bir yabancı ve meseleleri karmaşıklaştıran biri olarak görülmektedir. Sokrates, muhataplarını bir at sineği gibi rahatsız eder. Kavramları diyalektik yöntemle sınırları boyunca araştırır ve bu sınırları mahmuz veya üvendire gibi dürterek yoklar. Sınırlarda delikler açar ve eldeki argümanları çürütür. Nihayetinde muhataplarını ortaya çıkan bir düğümle [*aporía*] baş başa bırakarak herkesin kafasını karışık bir halde bırakıp, diyalogun kurulduğu sahneden çıkıp gitmekte bir sıkıntı duymaz.

Bu yönüyle Sokrates’in filozofun kimliği hakkında bıraktığı entelektüel mirasın önemli bir noktası olarak *aporía* kavramını incelemek gerekmektedir. *Ἀπορία* [*Aporía*] (*ἀ-* olumsuzluk ön eki ve *πόρος*’tan [*poros*] oluşan) sözcüğü, çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz, güçlük, sorun, problem,³¹⁹ çaresizlik, telaş, acele, tereddüt, kararsızlık³²⁰ anlamlarını taşır. Böylece, bir sorunu zaten çıkmaz bir yolun başlangıcı olarak da anlamak olanaklıdır. Yine de bunun bir yol olması ve insanın bu bilme

³¹⁶ Clay, D. (2000). *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park: Pennsylvania State University Press, s.166.

³¹⁷ Wolfsdorf, D. (2008). *Trials of Reason: Plato and Crafting of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, s.197.

³¹⁸ Kierkegaard (2009). s.14.

³¹⁹ Peters, F. E. (2004). s.44.

³²⁰ Çelgin, G. (2011). s.91.

istencinin bir “çıkılmaz” ile yıldırılmayacak oluşu; filozofun, bir patika veya bir çatlaktan sızarak yolu açma uğraşısı *aporía*’nın felsefeyle olan ilişkisini göstermektedir. Aristoteles felsefe yapanların başlangıçta açmazlara [*aporía*] yönelip, zamanla daha büyük açmazlarla karşılaştıklarını ifade eder: “Öte yandan açmaza düşen ve merak/hayret eden <kendini> cahil sanır [...]”³²¹ Sokrates’in üzerine konuşulan kavramın anlamını tam olarak bilmediğini iddia etmesi, onun bilgeliğinin bu cahil rolü veya olumlu bir anlamda cehaletinin farkındalığı olduğu, Sokrates hakkındaki en genel yargılardan biridir. Sokrates’in, meseleyi kendi bilmediğini beyan etmesinin ardından, muhataplarının da aslında bilmediğini ve mesele hakkında bir açmazda olduklarını gösterebilmesi, onun filozof olarak kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Sokrates’in *aporía* ile olan ilişkisi söz konusu olduğunda, *aporía*’yı Platon ve Aristoteles’in tanımladığı çerçevenin içerisinde anlamaya çalışmak yetersiz kalacaktır.³²² Yine de *aporía*’nın Sokrates’in filozof kimliğiyle olan ilişkisini, geleneksel olarak aporetik olduğu öne sürülen diyaloglarından biri olan *Euthyphron* diyalogu üzerinden, anlamaya çalışmak *aporía*’nın neden gerekli olduğuna dair bazı kanıtları göstermeye yardımcı olabilir. Bir önceki kısımda incelenen at sineği benzetmesi ve bununla bağlantılı olan Sokrates’in harekete geçirici kimliği bir tema olarak takip edilirse, *Euthyphron* diyalogunda Sokrates için yapılan bir başka benzetmeyi de bu tema etrafında yorumlamak Sokrates açısından *aporía*’nın anlamını gösterebilir.

Kutsal veya ilahi olanın ne olduğu tartışılan bu diyalogun baş karakteri Euthyphron (sözcük anlamıyla “doğru düşünen”), kimilerine göre dindarlığı iyi bildiğini savunan tipik bir Atinalı³²³, kimilerine göre ise Atinalı olmayan ve dinle olan ilişkisi hakkında kesin bir tespit yapmanın mümkün olmadığı bir karakterdir.³²⁴ Diyalogun başlangıcında Euthyphron, kendi babasına dava açmak istemektedir. Ancak bu durumda babasına hürmette kusur etmiş olacağından kendisini ahlaki bir açmaz içinde bulmaktadır. Sokrates'in sorularıyla diyalogun ilerlemesi sonucundaysa çok iyi bildiği

³²¹ Aristoteles (2015). 982.

³²² *Aporía*’nın sözcük anlamı ve felsefedeki rolünün tarih içindeki değişimi hakkında detaylı tartışma için bkz. Karamanolis, G. ve Politis, V. (2018) “Introduction”, *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. G. Karamanolis ve V. Politis, Cambridge: Cambridge University Press.

³²³ Çokona, A. (2019) “Sunuş”, içinde *Euthyphron, Apologia, Krition, Phaidon*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.xiii.

³²⁴ Nehamas, A. (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon’dan Foucault’ya Sokratik Dönüşümler*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.73.

din, kutsallık ve ilahi olanın neliği hakkındaki görüşleri hakkında karar verememesi bakımından bir başka açmaza sürüklenmektedir.

Diyalogda *aporía* sözcük olarak geçmese de, ilahi olan hakkındaki kararsızlık durumu, *aporía*'nın kendisini açık bir biçimde bu metinde kendisini göstermesine engel değildir.³²⁵ *Euthyphron* diyalogundaki *aporía* durumu Wolfsdorf'a göre epistemolojik değil, Platon tarafından metne kasıtlı olarak yerleştirilen "dramatik [bir] *aporía*"dır ve bu tür *aporía*, en azından bu diyalog çerçevesinde, "felsefi-pedagojik" bir amaç olarak anlaşılmalıdır.³²⁶ Vasilis Politis'e göre ise bu metindeki *aporía*, geleneksel *aporía*'dan farklıdır. Geleneksel anlamıyla *aporía* daha çok *κάθαρσις* [*kátharsis*; arınma] anlamında anlaşılmaktadır. Buna göre, *aporía* sayesinde mevcut bilginin arındırılması ve cehaletin ortaya çıkarılmasıdır. *Aporía* ile karşılaşan kişi, bildiklerini unutarak, yerine gelecek bilgi için arınmış ve hazır bir duruma geçmektedir. Ancak Politis'e göre burada farklı bir *aporía* türünden söz etmek mümkündür. Bu da *ζήτησις* [*zêtêsis*; arama, arayış] işlevi gören *aporía*'dır. *Zetetik aporía*'nın bilgiden arındırılmış bir duruma getirmek gibi bir işlevi yoktur. Yapılan araştırmanın ayrılmaz bir parçası olarak anlaşılmalıdır.³²⁷ Araştırmanın bir ânında işleme girip, görevini tamamladıktan sonra araştırma sürecinden ayrılan bir unsur değil; araştırmanın tamamını kat ederek, araştırmanın *aporetik* bir araştırma olmasına yol açan bir unsurdur. Wolfsdorf ve Politis'in *aporía*'nın bu metindeki anlamını detaylandırmaları, Sokrates'in *aporía* aracılığıyla yaptığı hamlelerin anlaşılması bakımından kritiktir. Özellikle Politis'in *zetetik aporía* ayrımı, geleneksel okumalarda gözden kaçabilecek olan, *aporía*'nın sadece bilgiyi aramak için yapılan bir ön hazırlık veya temizlik çalışması olmadığını, aynı zamanda aramanın kendisini biçimlendiren bir kavram olarak da *aporía*'nın³²⁸ anlaşılmasını sağlaması bakımından dikkat çekicidir.

Bu noktada *Euthyphron* diyalogunda yer alan benzetmeye geçilebilir. Bu, Sokrates ile Daidalos arasındaki benzetmedir:

Euthyphron: [11b] İyi de aklımdakini sana nasıl anlatırım bilemiyorum Sokrates. Çünkü ne tür bir tanım ileri sürersek sürelim, öyle ya da böyle bizim tanımımız ortalıkta dolanıp duruyor ve nereye yerleştirmeye kalkarsak kalkalım yerinde durmak bilmiyor.

Sokrates: [11c] Sözlerin atamız Daidalos'un eserlerine benziyordu Euthyphron. Eğer bunları ben söylemiş, ben ileri sürmüş olsaydım, sözlerle yarattığım eserler kaçıp gidiyor ve konuldukları yerde durmak istemiyorlar diye, Daidalos'la akrabalığım yüzünden herhalde

³²⁵ Politis, V. (2006). s.94.

³²⁶ Wolfsdorf, D. (2008). s.207.

³²⁷ Politis, V. (2006). s.98.

³²⁸ A.g.e., s.107.

dalga geçerdin benimle. Şimdi bu varsayımlar senin varsayımların; onun için başka bir eğlence lazım bunlara. Sen de görüyorsun zaten, yerinde durmak istemiyor sözlerin.

Euthyphron: Bence de Sokrates, söylenenlere böylesi bir eğlence lazım. Sonuçta ortalıkta dolanmayı ve [11d] yerinde durmamayı bu sözlerin içine yerleştiren ben değilim, bana kalırsa asıl Daidalos sensin. Çünkü sözlerim yerli yerinde duruyordu bana sorarsan.

Sokrates: Desene dostum, bu saygıdeğer adamdan daha becerikliyim bu sanatta. Öyle ya Daidalos yalnızca kendi eserlerini hareket ettirebiliyordu, oysa ben yalnızca kendiminkileri değil, başkalarınınkileri de hareket ettiriyorum anlaşılır. [11e] Bu sanatın benim için en hoş yanıysa hiç istemeden usta olmamdır. Çünkü Daidalos'un ustalığından ya da Tantalos'un servetinden daha çok isterdim sözlerimin yerinde durmasını, hatta sabit kalmasını. Neyse bu kadarı yeter.³²⁹

Platon'un diyaloglarında Sokrates-Daidalos arasındaki ilişki *Menon*'da [97d] bilgisanı arasındaki farkı açıklamasında ve *Alkibiades I*'de [121a] Sokrates'in soyu hakkındaki bir açıklamada da geçmektedir. Sokrates'in babasının bir taş ustası, heykeltıraş olması ve Yunan dünyasının bir pratiği olarak zanaatın babadan oğula geçmesi geleneğinden hareketle Sokrates'in soyunun heykeltıraşların atası Daidalos'a dayandırılması anlaşılırdır.³³⁰ Daidalos, hareketli heykeller yapan bir heykeltıraş, yaptığı kanatla kendisi ve oğlu Ikarus'un uçmasını başarmış bir mühendis ve karmaşık labirentleri inşa etmesiyle tanınan bir mimardır.³³¹ Bu ilişki hakkında tartışmalar olsa da, burada hareketli heykeller üreten ve labirent tasarlayan nitelikleriyle ön plana çıkan Daidalos benzetmesi, *aporía* meselesini anlamak için yardımcı olabilir.

Metinde Euthyphron'un Sokrates'in soruları karşısında kaldığı durum³³², Sokrates'in diğer muhataplarının durumundan çok farklı değildir: Kafa karışıklığı, kararsızlık, mevcut yeteneğin eksikliğe dönüşmesi.³³³ Nehamas, diyalogun adı ve baş karakter Euthyphron'un adıyla zaten sözcük oyunu yapan Platon'un (doğru düşünen, yanılmayan, şaşırmayan anlamında), bir de bu sözde şaşmayan adamın tanımlarının kısır bir döngüye sıkıştığını dile getirip; Sokrates'in soy bağlantısını hatırlatıp sözlerini sürekli hareket ettirerek tanımın sınırları karşısındaki çaresizliğini ifade ettiğini gösterir.³³⁴ Euthyphron'un sıkıntısı, zaten babası hakkında kafası karışırken, bir de ne olduğunu bildiği bir şeyin tanımını Sokrates'e sunduğunda, bu tanımın veya sözün bağlı olduğu kavramdan çıkıp gittiğini hissetmesidir. Konuştukları konu, artık bir kavramın sınırını bilmekle ilgili epistemolojik bir tanım bulma işinden çıkmıştır.

³²⁹ Platon (2011). *Euthyphron*, çev. G. Şar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 11b-e.

³³⁰ Guthrie, W. K. C. (1971). s.58-9.; Burnet, J. (1950). *Greek Philosophy: Part I - Thales to Plato*, London: Macmillan and Co. Limited, s.123.

³³¹ Bulfinch, T. (2011). *Bulfinch Mitolojileri*, çev. A. Babacan, vd. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.181-2.

³³² Platon (2011). 11b.

³³³ Politis, V. (2006). s94.

³³⁴ Nehamas, A. (2002). s.73.

Mesele, ilahi olanın neliği olduğundan, inancın da sorgulandığı düşünülebilir. Ancak burada epistemolojik, dini veya ahlaki bir tartışmaya girmeye gerek yoktur. Diğer diyaloglarda da görülebileceği gibi, konu ne olursa olsun ve Sokrates'in muhatabı kim olursa olsun (muhataplar her zaman Euthyphron gibi kafası karışık veya kafası çalışan kişiler) Sokrates'in filozofun kimliğiyle göstermeye çalıştığı şeyin ne olduğunu tartışmak, asıl meseledir.

Burada Euthyphron'un sözleri mi Daidalos'un heykelleri gibi hareket ediyor, yoksa Sokrates mi atasını taklit ederek bir kukla oynatıcısı gibi Euthyphron'un sözlerini eğip bükerek onlara hareket kazandırıyor? Sokrates'e göre Euthyphron'un sözleri zaten en baştan oynaktır, hareketlidir yani sabit değildir, daha önce hiç sabitlenmemiştir.³³⁵ Euthyphron'a göre ise aslında Sokrates, bu sözlerin içine bu ivmeyi kazandırmaktadır.³³⁶ Sözlerin içine yerleştirdiği mekanizmalar (Sokratik yöntemin araçları), sözcükleri birer oyuncuğa dönüştürmektedir. Sokrates bu mekanizmayı yerleştirdikten sonra, muhatabının sözlerini kendi sözleriyle (bir oyuncuğu veya saati kurar gibi) kurmaya başlar. Metinde Euthyphron sorunu kendinde aramaz, o Sokrates'i suçlamaktadır³³⁷ ve "söz"lerin "sabit"lenemediğinden şikayet eder: "Bence de Sokrates, söylenenlere böylesi bir eğlence lazım. Sonuçta ortalıkta dolanmayı ve [11d] yerinde durmamayı bu sözlerin içine yerleştiren ben değilim, bana kalırsa asıl Daidalos sensin. Çünkü sözlerim yerli yerinde duruyordu bana sorarsan."³³⁸ Michael Forster bu satırda heykellerin kendi başlarına hareket etmesiyle, Sokrates'in tezlerinin kendisinde çelişkili olarak bulunduğunu ve Sokrates'in Elealı Zenon'un böyle çelişkili çürütmeler üretmesinden etkilendiği için Daidalos benzetmesinin öne çıkarıldığını savlamaktadır.³³⁹ Ancak bu sav, *λόγος*'un [*logos*] mantık alanıyla ilgilidir. Çalışmanın bu kısmında *logos*'un başka ve daha önceki anlamlarını da hesaba katmak gerekmektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta, sözlerin sabitlenmesiyle ilgilidir. Bu nedenle, söz anlamındaki *λέγω* sözcüğünün gündelik yaygın anlamlarına bakmak gerekmektedir. Platon ve Aristoteles ile felsefi bir terim hâline dönüşen *λόγος*'un ilk

³³⁵ Platon (2011). 11c.

³³⁶ A.g.e., 11d.

³³⁷ Szaif, J. (2018). "Socrates and the Benefits of Puzzlement", içinde *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. G. Karamonalis ve V. Politis, Cambridge: Cambridge University Press, s.36.

³³⁸ "ἐμοὶ δὲ δοκεῖ σχεδόν τι τοῦ αὐτοῦ σκώμματος, ὃ Σώκρατες, δεῖσθαι τὰ λεγόμενα: τὸ γὰρ περιεῖναι αὐτοῖς τοῦτο καὶ μὴ μένειν ἐν τῷ αὐτῷ οὐκ ἐγὼ εἶμι ὁ ἐντιθείς, [11δ] ἀλλὰ σύ μοι δοκεῖς ὁ Δαίδαλος, ἐπεὶ ἐμοῦ γε ἔνεκα ἔμενεν ἂν ταῦτα οὕτως."

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DEuthyph.%3Asection%3D11d>

³³⁹ Forster'dan akt. Wolfsdorf, D. (2013). s.59.

anlamı “yatağa yatırmak ve uyutmak, yatmak, uyumak”tır.³⁴⁰ Hareketli sözler Sokrates’in işaret ettiğine göre yolunu bulup, yatağa yani felsefenin koynuna yatırılacaktır. Sözün yatmak ve uyumakla ilişkisi, diyalogun bu satırlarında sık sık kullanılan *μένω* [*ménō*] sözcüğünde de aranabilir. Sabit kalmak, durmak, oturmak, beklemek, (düşünceyi) korumak³⁴¹ anlamlarını taşıyan bu sözcük, aslında tartışılan kavram hakkında ortak anlayışı talep etmektedir. Eğer sözcükler beklerse, Euthyphron konuşabilir. Aynı biçimde, Sokrates de istemeden sahip olduğu yani doğuştan, baba yoluyla, soydan gelen bir nitelik olarak hazır bulduğu hareket ettirme yeteneğinin yerine, sözlerinin sabit kalmasını tercih ettiğini ve bunu Tantalos’un servetinden bile çok istediğini dile getirir.³⁴² Dolayısıyla her ikisinin de talebi, sözlerin sabitlenmesidir ancak ikisi de sözlerin hareketleri içinde kalmıştır.

Diğer yandan, *aporía* meselesine dönülecek olursa, burada hareket ettiren-hareket eden ikiliğinin aslında yetersiz kaldığı düşünülebilir. Nitekim *aporía* bir anlamda Daidalos’un inşa ettiği labirentlere benzer. Labirent, içindeki kişiye türlü yollar sunar, bununla birlikte kişi labirentin içinden çıkmaya çalıştıkça birbirine benzer yollardan geçildiği hissine kapılır ve kafa karışıklığı başlar. Kişi dönüp durduğunu ancak yol alamadığını düşünür. Nitekim Sokrates *Gorgias* diyalogunun son kısmında şu ifadeyi kullanmaktadır: “Konuştuğumuz sürece aynı konu çevresinde, üstelik birbirimizi anlamadan dönüp durduk.”³⁴³ Bu döne dolaşa bir yere ulaşamama durumu, belirli bir yolda yürüyenin yoldan çıkmasından daha sıkıntı verici bir durumdur çünkü belirli bir yolda ilerleyen yoldan çıkarsa, dönüp geleceği yol onu doğrudan eski durumuna getirir. Ancak labirentin yapısı bu tarz doğrudan bir yol sunmaz. Labirentin bulmacasının çözülmeye bulmacanın kendisi olan labirentten kurtulmak mümkün değildir. Politis’in yukarıda verilen *zetetik aporía* kavramıyla yapmaya çalıştığı ayrım bununla ilgili olmalıdır. Sokrates *aporía*’nın içindeki muhatabını alır ve bu muhatabın *aporía*’yı çözmeden *aporía*’dan kurtulmasına izin vermez. Ancak zaten *aporía* çözülebilen bir bulmaca veya çıkışı olan bir labirent olsaydı, adı *aporía* olmazdı. 2.4.1 kısmında Aristoteles’in *aporía-euporos* [düğüm-çözüm] ikiliğinin bir tür ilerlemeyle yani düğümlerin çözülmesi yoluyla filozofun meseleleri incelediğine yönelik düşüncesinin, Sokrates’in *aporía* içinde kalma durumundan farklı olduğu savlanabilir.

³⁴⁰ Ökten, K. H. “Dipnotlar”, bkz. Parmenides (2019). *Fragmanlar* içinde, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, s.84, 89.

³⁴¹ Çelgin, G. (2011). s.423.

³⁴² Platon (2011). 11e.

³⁴³ Platon (2019a). 517c.

Sokrates özellikle *aporetik* diyaloglar çerçevesinde çıkışı olmayan yola girmiş olmanın bilinciyle araştırmasını yapmaktadır. Sokrates'in zorlu sorularla muhatabı köşeye sıkıştırmadaki amacı, aslında zaten onun köşeye sıkışmış olduğunu kendisine göstermesi biçiminde yorumlanabilir. Bu amaç, bir sonraki kısmın asıl konusu olacaktır.

Muhataplarıyla *aporía*'ya taşıyan bir filozof olarak Sokrates, bunu yapabilme yeteneği olduğunun farkında gibi görünmektedir. *Theaitetos* diyalogunda kendisine bahşedilmiş düşünceleri doğurtan ebelik yönünden söz ederken, kendisinin bu yönünün bilinmediğinden yakınır ve (belki de bu yönünün bilinmemesi nedeniyle) kendisi için şöyle ifadeler duyduğunu anlatır: “[...] fakat garip [*ἀτοπώτατος*] bir adam olduğum, insanların ruhlarında şaşkınlıklar [*ἀπορεῖν*] yarattığım söylenir.”³⁴⁴ Bu satırdaki iki sözcüğe, *ἀτοπώτατος* [*atopotatos*] ve *ἀπορεῖν* [*aporein*] sözcüklerine dikkat çeken Hadot, ilk sözcüğün Platon'un Sokrates figürü için sık sık kullandığı³⁴⁵ bir sözcük olduğunu belirtir. Etimolojik olarak “yerin dışında” [*hors de lieu*] olduğunu belirtir ve aynı zamanda “aşırı, absürt, sınıflandırılmaz, rahatsız edici/kaygılandırıcı [*déroutant*]” gibi anlamlar taşıdığını da ekler.³⁴⁶ Sokrates'in çevresindekiler üzerindeki itibarı, onun ‘bura’ dan ve ‘biz’ den yani tanıdık olandan ayrı, onun dışında olduğu yönündedir, ancak Sokrates bir yanıyla da ‘buraya’ ve ‘bize’ aittir. Muhataplarıyla konuşmadığı bir varoluşu ve yaşadığı kent olmadan varolmayı düşünmez. Sokrates için yapılan bu benzetme, felsefe için Maurice Merleau-Ponty tarafından yapılmıştır. Ona göre felsefe, tam anlamıyla dünyanın dışında kalmadığı gibi, tamamen dünyada da değildir.³⁴⁷ Wolfsdorf da *Gorgias* diyalogundaki felsefenin hangi yaşlarda yapılacağı hakkındaki tartışmanın geçtiği ve yukarıda da ele alınan 485. pasajı yorumladıktan sonra, şu ifadeyi kullanır: “Filozof uygunsuz/uyumsuz/yerin dışında [*out of place*] olan biridir.”³⁴⁸ *Aporía* sözcüğüyle de okunabilecek olan uygunsuz olma veya yer dışında olma, Sokrates'in filozof kimliğinin öne çıkan veçhesidir. Kördüğüm yaratmakla veya yapboz oyunu kurmakla bağlantılı olarak Sokrates, Vlastos'a göre Ksenophon ve Platon'dan elde edilen Sokrates'in genel

³⁴⁴ Platon (2009). 149a. “ὄτι δὲ ἀτοπώτατος εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.”
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D149a>

³⁴⁵ Sokrates'i nitelendirmek için *ἀτοπώτατος* sözcüğü *Symposion* 215a; *Phaidros* 230c; *Alkibiades* 106a pasajlarında geçmektedir.

³⁴⁶ Hadot, P. (1987). s.96.

³⁴⁷ Merleau-Ponty'nin *Éloge de la philosophie et autres essais*, s.38, akt. Hadot, P. (1995). s.66.

³⁴⁸ Wolfsdorf, D. (2008). s.235.

görünümüdür. Ona göre, diğer filozoflar paradokslarla ilgilenirken, Sokrates'in kendisi paradokstur: "Sokrates'teki paradoks Sokrates'tir."³⁴⁹ Paradoks [*παράδοξος*] "beklenenin aksine, olağanüstü, olağandışı, alışılmamış, garip, tuhaf, acayip" anlamlarını barındırmaktadır³⁵⁰ ve *aporía* sözcüğüyle birlikte okunabilir. Bununla birlikte Nehamas'a göre Sokrates, sadece okurları için değil, aynı zamanda kendi öğrencileri, yazarı ve yapıtın kendisi için de paradokstur.³⁵¹ Sokrates'in okuru ve yazarı için paradoks olması, çalışmanın dördüncü ana bölümünde Derrida'nın *khôra* terimiyle Sokrates arasında kurduğu ilişkide yeniden incelenecektir.

Sonuç olarak *Savunma*'nın at sineği, bu sefer *Euthyphron*'da aynı işi yapan bir heykeltıraş veya labirent tasarımcısı olarak karşımıza çıkar. Etrafındakileri veya düşünceleri (sözleri) harekete geçiren kişi olarak Sokrates, bir filozofun uyumsuz doğasını kabul ederek, etrafındakilerin uyumlu oldukları, angaje oldukları dünya ve düşünceyle bağlarını kontrol edip onlara hareket kazandırmaya uğraşır. Bu uğraşısını gerçekleştirmek isteyen bir filozof olarak Sokrates'in, bir sonraki kısımda, son olarak *parrhêsia* ve *epiméleia* kimlikleri incelenecektir.

2.5.3. Doğruyu söyleme ve kendine ihtimam gösterme bakımından filozof

2.5.1. ve 2.5.2. kısımlarında Sokrates açısından filozofun tanımlama ve *aporía* ile ilişkisi ve bir at sineği veya Daidalos gibi etrafındakileri harekete geçiren bir kimliği olduğu gösterilmeye çalışıldı. Bu kısımdaysa iki sorunun yanıtı aranacaktır. Bunlardan ilki, filozofun bu kimliğin getirdiği harekete geçirme edimini nasıl gerçekleştireceğidir. Buna yanıt olarak, *παρρησία* [*parrhêsia*] yani doğruyu söyleme kavramı incelenecektir. İkinci olarak da filozofun gerçekleştirdiği bu edimi ne uğruna yapacağıdır, ki bu da *ἐπιμέλεια* [*epiméleia*] yani ihtimam gösterme³⁵² kavramıyla açıklanacaktır.

Bu araştırma Michel Foucault'nun yaşamının son yıllarında (özellikle 1980-1984 arasında) verdiği Collège du France derslerinden hareketle yapılacaktır. Foucault'nun öznel araştırması bağlamında ele aldığı kendilik kaygısı [*souci de soi*] mefhumu,

³⁴⁹ Vlastos, G. (1995b). "The Paradox of Socrates", *Studies in Greek Philosophy Cilt. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, ed. D. W. Graham, Princeton: Princeton University Press, s.6.

³⁵⁰ Çelgin, G. (2011). s.493.

³⁵¹ Nehamas, A. (2002). s.73.

³⁵² *Epiméleia* sözcüğü, ruhla ilişkilendirildiğinde, ruha özen gösterme, onun hakkında kaygılanma, ona dikkatle bakma yani ruhun bakımı anlamlarını taşımaktadır. Metin boyunca bu sözcük için "ihtimam gösterme" karşılığı kullanılacaktır.

onun yaşamı boyunca incelediği iktidar veya yönetim [*gouvernementalité*] kavramının bir uzantısı olarak incelenmiştir.³⁵³ Foucault'nun seksenli yılların başında verdiği bu dersler, kişinin kendini ve başkalarını yönetmesi meselesini incelemek için Helen ve Roma kültürlerinin yaşama teknikleri veya varolma sanatları, Platon'un *Alkibiades* metninden hareketle ve *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* [*epimeleia heautou*] temasına bir ön hazırlık olacak biçimde başlamıştır.³⁵⁴ Kendilik kaygısı mefhumu esas olarak 1981-1982 dönemi derslerinde araştırılmıştır. Ona göre *epimeleia heuton* mefhumu, "kendilik kaygısı, kendiyle ilgilenmek, kendi için endişe duymak"³⁵⁵ anlamlarına gelmektedir ve bu nedenle felsefe tarihinin en ünlü sözlerinden olan Delphi tapınağına kazılı *gnôthi seauton* [kendini tanı] buyruğuyla yakından ilgilidir.³⁵⁶ Birbirine anlamca yakın gibi görünse de felsefe tarihinde farklı yollardan ilerlemiş olan bu iki mefhum hakkında yaptığı derslerinin çıkış noktası olarak Sokrates'i alan Foucault'nun uzun çözümlemesindeki *parrhêsia* ve *epimeleia* kavramlarına bakmak, Sokrates'in filozof olarak kimliğine dair kritik noktaların anlaşılması bakımından yararlı olacaktır.

Yunan edebiyatında ilk defa Euripides'in kullandığı *parrhêsia* sözcüğü³⁵⁷ Isokrates, Platon ve Aristoteles'te farklı biçimlerde kendilerini göstermiş olsa da, kısıtlı sayıdaki metinden yola çıkarak sözcüğün kronolojik gelişimi hakkında savlar üretmek mümkün değildir.³⁵⁸ Ancak sözcüğün felsefe ve politika alanında daha yoğun olarak Sokratik biçimiyle kullanıldığı savunulabilir.³⁵⁹ *Parrhêsia*, *πᾶν* [*pân*; tüm] ve *ῥῆμα* [*rhêma*; söyleme] sözcüklerinden türemiştir, bu formuyla her şeyi söyleme etkinliği anlamına gelmektedir: "*Parrêsiazasthai*, 'her şeyi söylemek'tir. *Parrêsia*stês, her şeyi söyleyendir".³⁶⁰ Açık sözlülük veya doğru söylemek olarak anlaşılabilen bu kavram, Aristophanes'te pejoratif anlamda çok konuşan olarak kullanılır, ancak aynı sözcük üslup veya retorik olarak şifreleme veya maskeleye olmaksızın hakikati söylemek anlamına gelir.³⁶¹ Bu anlamda *parrhêsia* söyleyenin ve dinleyenin hakikati, her ne kadar rahatsız edici olursa olsun sadece hakikatin söylenecek olması

³⁵³ Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, s.59.

³⁵⁴ Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri*, çev. S. Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.127-9.

³⁵⁵ Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri 1981-1982*, çev. F. Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.4.

³⁵⁶ A.g.e., s.5.

³⁵⁷ Foucault, M. (2012). *Doğruyu Söylemek*, çev. K. Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.9.

³⁵⁸ A.g.e., s.88.

³⁵⁹ A.g.e., s.89.

³⁶⁰ Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France 1984*, Paris: Gallimard/Le Seuil, s.11.

³⁶¹ A.g.e., s.11.

bakımından, söyleyebilecek ve işitebilecek cesaretini gerektirmektedir.³⁶² Sokrates'in söyledikleri, konuşmanın veya diyalogun zemininde ve muhatabın mevcut düşüncelerini ironiyle çatlatarak harekete geçmesine neden olacaktır. Onun karşısına çıkacak olan, böyle bir muameleye maruz kalacağını biliyorsa, işiteceklerini hazmetmek için de cesur olması gerektiğini biliyordur.

Platon'un Sokrates aracılığıyla filozof olarak sunduğu kimlik, genellikle mesleklerin³⁶³ yaptığı işlerin açıklanması yoluyla gösterilir.³⁶⁴ Ancak burada Platon'un filozof mesleğine verdiği nitelikleri bulmakla Sokrates'in filozof kimliği arasındaki farkı ayırt etmek güçleşir. Bu savın bir yönü de filozofluğun diğer mesleklerden ayrıldığı noktaları tespit etmenin, filozofluğu da bir meslek olarak konumlandırmak anlamına gelmesidir. Ancak Sokrates'in filozofluğu bir meslek olarak görmediği ve diğer meslekler hakkındaki tespitlerinin, filozofun kimliğine doğrudan katkı yapmadığı da düşünülebilir. Hatta Platon ve Aristoteles de bugünkü anlamda bir felsefe profesörü gibi değildir; onlar "insan praksisinin düşünürleridir".³⁶⁵

Foucault açısından Sokrates doğruyu söyleyendir ve Sokrates'in filozof olarak kimi anladığına yaklaşabilmek için Foucault'nun şu önerisini dikkate almak anlamlı olacaktır: *Parrhêsia*stês olmak bir meslek icra etmek anlamına gelmez çünkü bu bir tutum, varoluş tarzı veya eyleme tarzıdır [*une manière de faire*].³⁶⁶ Bununla birlikte özellikle hakikati söylemekle ilişkilendirilebilecek ve mesleklerde uzman olan kişilerle, Sokrates'in açık sözlülüğü kıyaslanarak Sokrates'in filozof olarak kimliği araştırılabilir. Bu meslekler kâhinlik, bilgelik ve öğretmenlik/zanaatkarlık olacaktır. Bu üç mesleğin ortak özelliklerinden biri *Savunma*'da, Sokrates'in bu üç meslek grubuyla kendisini sırasıyla kıyaslamasıdır.

Foucault eski Yunanda dört farklı meslek olduğunu, bunların birbirinden ayrıştığını ve ayrı toplumsal tipleri temsil ettiğini savlamaz, bunların sadece doğruyu söyleme tipleri olarak ayırt edilebileceğini dile getirir.³⁶⁷ Böyle bir kıyası, doğru söylemenin dört farklı modusunu, kâhin, bilge, öğretmen/zanaatkar ve *parrhêsia*stês üzerinden

³⁶² A. g. e., s.14.

³⁶³ Platon'un diyalogları çerçevesinde bu mesleklerin bilge, hekim, sanatçı (ozan veya heykeltıraş), asker, devlet adamı, sofist, filozof, zanaatkar, uzman, kâhin, öğretmen, kunduracı, avcı, güreşçi, kaptan, vb. olarak sıralamak mümkündür.

³⁶⁴ Özellikle *Sofist* diyalogunda buradaki yöntem açık bir biçimde izlenebilmektedir.

³⁶⁵ Patočka, J. (1983). s.207.

³⁶⁶ Foucault, M. (2009). s.15.

³⁶⁷ A. g. e., s.25.

yapmaktadır. Buna göre kâhin, kendi adına değil ilahi olanın sesi olarak gelecek hakkında enigmatik bir dil kullanarak konuşur. Bilge kendi adına bilir, konuşmaktan çok inzivaya çekilmeyi ister, şeyleri yani doğayı düşünür. Öğretmen veya *tekhne* bilgisine sahip kişi aslında bir yapma bilgisi [*savoir-faire*] sahibidir ve bu bilgiyi başkalarına aktarmaktır, ancak bu aktarımın kapsamında bir risk bulunmaz. *Parrhêsiasês* kendi adına hakikati söyler, varolanın peçesini kaldırmak ve maskesiz olabilmek adına açık bir dille konuşur; asıl niteliği başkalarına yönelmiş olmasıdır, konuşmaktır ve bunu kişilerle konuşarak ve onları sorgulayarak yapar; ancak onun aktarımı tehlikeli bir aktarım ya da Foucault'nun tabiriyle cesaret isteyen bir aktarımdır.³⁶⁸ Nihayetinde kâhinliğin kader, bilgeliğin varlık, öğretmenliğin veya zanaatkarın *tekhne* ve *parrhêsiasês*'in *êthos* alanına ait olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁶⁹ *Parrhêsiasês*, diğer doğruyu söyleme moduslarıyla bir anlamda ortak yönler taşıyor gibi görünse de hepsinden ayrı bir söyleme tarzına sahiptir.

Diğer doğru söyleme biçimleriyle daimî ve esaslı bir bağlantısı olan,³⁷⁰ bir “toplanma yeri”³⁷¹ gibi kendisinde toplayan biri olarak Sokrates, kendi misyonunu bir kâhinden almıştır: *Gnôthi seauton* [kendini tanı] misyonu ve “en bilge olan kişi olma” misyonu.³⁷² Bu anlamda Sokrates'in varoluş amacıyla, kâhinin doğru söyleme tarzı arasında açık bir ilişki vardır. Sokrates'in sorgulamacı tavrı ve hazlardan uzak yaşaması, onun karakter olarak bir bilgeyi andırdığını düşündürür. Muhataplarının bazen sıkıldığı konuşmalarında gösterilmek istenen şey aslında onun sessizliğidir çünkü o Aristophanes'in yakıştırdığı anlamda boş konuşan birisi, bir geveze değil, gerektiği kadar konuşan ve bunun dışında kendi hâlinde olan bir kişidir.³⁷³ Ancak bu kendi hâlinde olmak, inzivaya çekilmek anlamına gelmemektedir.

Maurice Merleau-Ponty, Sokrates'in tek başına doğru/adil olarak yaşanamayacağını düşündüğünü ileri sürer. Bunun nedeni olarak da tek başına olmanın, Sokrates'in nazarında, varoluşun bittiği bir varolamama durumu olmasını gösterir.³⁷⁴ Çalışma kapsamında verilen çerçevede Sokrates'in yaşamı düşünüldüğünde, bu anlamlı görünmektedir. Nitekim Sokrates'in karşılıklı konuşmayı, birlikte incelemeyi veya

³⁶⁸ A.g.e., s.16-20.

³⁶⁹ A.g.e., s.25.

³⁷⁰ A.g.e., s.27.

³⁷¹ Bu tabir Sokrates için Derrida'nın *khôra* okumasında kullanılmaktadır. Dördüncü ana bölümde incelenecektir.

³⁷² A.g.e., s.26.

³⁷³ A.g.e., s.26-7.

³⁷⁴ Merleau-Ponty'nin *Éloge de la philosophie et autres essais*, s.48, akt. Hadot, P. (1995). s.68.

muhataplarıyla birlikte savları çürütmeyi tek başına yürütmesi mümkün görünmemektedir, bir tür birliktelik yani bir toplum gerekmektedir. Patočka, Platon'un Sokrates üzerinden [örneğin *Devlet*'te] göstermeye çalıştığı şeyin böyle bir toplum projesi olduğunu açıklamaktadır:

Filozofun yaşayabileceği, ruhun bakımını uygulayabilen, ona göre yaşaması gerektiği felsefi düşünceyi faaliyete geçirebilen ve sadece varolana bakıştan hareketle düşünen insanın yaşayabileceği bir toplum projesi sayesinde. Sokrates'in varislerinin işi Sokrates ve onun gibilerinin ölüme zorlanmayacağı böyle bir toplum yaratmak olacaktır. Bunun için dünyanın tamamını gezmek gerekir, hakikat üzerine bir proje, varoluşun tamamı hakkında bir proje gerekir. Daha sonra toplum üzerine bir proje gerekir, insani ruhu incelemek, onun ne olabildiği ve temelinde ne olduğunu görmek gerekir. Sokrates figürünün anlamı budur.³⁷⁵

Foucault'ya göre doğruyu dile getirmenin dört yolunun Sokrates'te bir araya gelmesine benzer bir biçimde, felsefede de bu yollar farklı felsefe tavırlarına dönüşmüştür. *Savunma*'daki Sokrates'in anlatısının ilk kısmında, kendisini diğer üç meslekten neden farklı bir iş yaptığına dair araştırması sunulur. O kâhin veya bilge değildir. Öğretmen veya zanaatkar da değildir. Hepsiyle bir yönden ayrılır, bir bilme içinde olmadan etrafındakilerle ilgilenir ve temelde yapmak istediği şey, etrafındakilerin de bildiğini düşündüklerinin aslında hakiki anlamda bir bilme olmadığının fark etmelerini sağlamaktır. Bunun da arkasında, epistemolojik olan bilmenin sınırlamadığı, bir varoluş pratiği olarak kişinin kendisiyle ilgilenmesi tutumunu sağlama düşüncesi vardır.³⁷⁶ 2.5.1. kısımda *Savunma*'dan verilen pasajda aktarıldığı gibi, tanrılar Sokrates'i kent için kaygılandığından göndermişlerdir: "Sonra da tanrı sizin için kaygılanacak başka birini göndermediği sürece hayatınızın geri kalanını pinekleyerek tamamlarsınız."³⁷⁷ Foucault da bu kısmı, kaygı kavramı üzerinden okumaktadır:

Tanrı, insanlar için kaygılandığından dolayı Sokrates'e insanların en bilgisi olarak hitap etmiştir. Tanrı Sokrates için kaygılanmıştır ve durmaksızın da kaygılanır; şunla bunla uğraşmaması için ona işaret gönderir. Tanrıların ve tanrının bu kaygısına cevaben Sokrates de tanrının ne söylemek istediği hakkında kaygılanır. Kaygısına özgü bir çabayla tanrının söylediği şeyi doğrulamayı deneyecektir. Kendisi için gösterdiği kaygıyla bu çaba onu başkaları için kaygılanmayı sevk eder, ancak öyle bir biçimde kaygılanmalı ki Sokrates bu yolla onlara kendileri için kaygılanmak zorunda olduklarını gösterir, phronêsis'leri, âletheia'ları ve psukhê'leri (akıl, hakikat ve ruh) için kaygılanmalarını söyler.³⁷⁸

Bu yorum, kaygının zorunluluğunu hem de akıl, hakikat ve ruh uğruna kaygı duymak gibi meşakkatli bir görevin Sokrates tarafından etrafındakilere aktarıldığını ifade

³⁷⁵ Patočka, J. (1983). s.95.

³⁷⁶ Nehamas, A. (2002). s.328.

³⁷⁷ Platon (2017). 31a.

³⁷⁸ Foucault, M. (2009). s.83. [(2018). *Hakikatin Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. A. Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.78.]

etmektedir. Bu kaygı durumunun zaman anlamında sonunun olmaması ve uygulanması sonucunda kişinin tamamlanmıyor (tam olamıyor) olması, kaygının ne işe yaradığı sorusunu getirebilir.³⁷⁹ Hadot, bireyin kendi edimlerinin ve varoluşunun fundamental bir soruşturmaya tabi tutmanın koşulunun bu kaygıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Sokrates açısından başkalarının kendiliği için duyulan kaygının varoluşsal bir kaygı olduğunu ve Kierkegaard ile Nietzsche'nin de bu anlamda Sokratik varoluşsal temayı tekrarladığını öne sürer.³⁸⁰ Kaygının yokluğunda, ki genel olarak Sokrates'in muhataplarında bir kendilik kaygısı varmış gibi görünmemektedir, Sokrates bu eksikliğin kişinin kendisine yansımaları görevini üstlenir.

Foucault, incelemesini Platon'un Sokratik diyaloglarındaki *epimelé seautô* [kendinle meşgul olma] ilkesi ve buradan neşet etmiş olduğunu düşündüğü "kendilik kültürü"ne [*culture de soi*] yöneltmiş olur. O, *epimeleia heautou* mefhumuyla genel olarak şunu anladığını ifade etmektedir:

[İ]lk olarak, genel bir tutum, şeyleri göz önüne alma, dünyada durma, eylemde bulunma, başkalarıyla ilişkide olma biçimi teması. Epimeleia heautou kendine dair, başkalarına dair, dünyaya dair bir tutumdur; ikinci olarak, epimeleia heautou aynı zamanda belli bir dikkat, bakış biçimidir. [...] bakışı dışarıdan, başkalarından, dünyadan, vb. "kendine" çevirmek diyelim. Kendilik kaygısı düşünülene ve düşüncede meydana gelene bir dikkat etme biçimini gerektirir. Epimeleia kelimesi hem egzersiz hem de meditasyon anlamına gelen melete ile ilişkilidir; üçüncü olarak, [...] her zaman belli eylemleri, kendinin kendine uyguladığı, kendinin sorumluluğunu aldığı, kendini değiştirdiği, kendini arındırdığı, kendini dönüştürdüğü ve biçim değiştirdiği eylemleri adlandırır.³⁸¹

Ona göre, Sokrates tanrılarla olan, hakikatle olan ve başkalarıyla olan ilişkisinde kendi için kaygılanmaktadır ve bu Sokrates'in söyleminin temelini oluşturan kaygıyı yani kendilik kaygısını [*souci de soi*] meydana getirmektedir.³⁸² Sokrates bunu *zêtêsis* [araştırma], *exetasis* [ruhun soruşturulması/sınanması] ve *epimeleia* [*le soin de soi-même*; kişilik için kaygılanma]³⁸³ yollarıyla yapar. Daha önce Sokrates'in *zêtêsis* (2.5.2'de *aporía* ile ilişkisi bağlamında) ve *exetasis* (2.4.2'de ironiyle ilişkisi bağlamında) yönleri incelenmiştir. Şimdi ise Foucault'nun *epimeleia* okumasıyla, Sokrates'in filozof kimliği bu çalışma kapsamında tamamlanacaktır.

³⁷⁹ Aynı soru, bir kişinin kaygılanmasıyla bir kentin kendisi için kaygılanması durumlarının kıyaslanması için de sorulabilir. Nehamas'ın bu konudaki sorusu ve bu soruyu Hadot ve Arendt ile tartıştığı kısım için bkz. Nehamas, A. (2002). s.328.

Ancak kaygı meselesinin politik olan kısmıyla bu çalışma kapsamında ilgilenilmeyecektir.

³⁸⁰ Hadot, P. (1987). s.91-2

³⁸¹ Foucault, M. (2015). s.14-5.

³⁸² Foucault, M. (2009). s.84.

³⁸³ A.g.e., s.80.

Epimeleia gündelik anlamda kendine özen göstermekle ilişkilendirilebilir. Bu anlamda özen, Foucault'nun felsefi projesi denilebilecek olan hakikatin tarihi veya iktidarın jeneolojisi olarak deliliğin, cinselliğin, hastalığın, suçluluğun³⁸⁴ tarihlerini incelemekle ilgili görünmektedir. Nitekim, kendilik kaygısı için yaptığı Sokrates (Platon'un *Alkibiades* diyalogu) okumalarının temelinde de beden, cinsellik ve haz kavramlarıyla birlikte incelediği eski Yunan ahlakı araştırması yer almaktadır.³⁸⁵ Bu noktada *epimeleia* ile düşünülmesi gereken *θεραπεύω* [*therapeuo*; terapi] sözcüğü de önem kazanmaktadır. Terapi hem bedene yönelik sağlığı kazandırma anlamında “özen, dikkat, itina, ilaç” hem de “tanrıya hizmet eden, hastalıkları tedavi eden, hekim” anlamlarına gelmektedir.³⁸⁶ Dolayısıyla, Foucault'nun önceki çalışmalarıyla buradaki Sokrates okuması arasında doğrudan bir ilişki olduğu öne sürülebilir.

Zêtêsis ve *exetasis* kaygıya açılır ama zaten en başta kaygıdan yola çıkılarak yapılmıştır. Sokrates'in muhataplarına karşı sürekli tetikte olma durumu ve tartışmalarındaki mücadeleci tutumu, retorik bir alt etme yani tartışmayı kazanma amacıyla değil, ihtimam göstermeyle anlaşılmalıdır. *Protagoras* diyalogunda Sokrates, sofist Protagoras'a gitmek için telaş içindeki Hippokrates'e şu soruyu yöneltir: “Peki kime gidiyorsun ve ne olmak için? [311b] [...] Ruhunu sofist dediğin bir adamın bakımına [*θεραπεύω*; *therapeuo*] teslim etmek üzeresin. [312b]”³⁸⁷

Sokrates, Hippokrates için duyduğu kaygıyı hem kendisi hem kenti için duymaktadır. Bu açıdan *Savunma*'ya geri dönülebilir: “[...] *Sokrates'in Savunması* metninde, Sokrates'in kendini, özü itibariyle, temel ve ilk işlevi, mesleği ve görevi başkalarını kendileriyle ilgilenmeye, kendilerine özen göstermeye ve kendilerini ihmal etmemeye teşvik etmek olan kişi olarak takdim ettiğini unutmamak gerekir.”³⁸⁸ Böylece Sokrates'in bir filozof olarak, başkasına bir olanak olma anlamında, özellikle de ruha ihtimam göstermeye olanak olarak konumlandığı ileri sürülebilir. Böylece felsefi soruşturma alanı da kendini açmış olmaktadır:

Ruh felsefenin merkezindedir. Felsefe ruha, ruhun kendi özüne ve kendi unsuruna ihtimam göstermektir. [...] Ruha ihtimam gösterme bize ruh kavramını açar ve uygun biçimde

³⁸⁴ Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, çev. Ö. Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi, s.477.

³⁸⁵ A.g.e., s.387.

³⁸⁶ Çelgin, G. (2011). s.317-8.

³⁸⁷ Platon (2019d). 311b, 312b.

³⁸⁸ Foucault, M. (2015). s.7.

aydınlatılan ruh kavramı, düşüncenin ve felsefi sorgulamanın diğer tüm boyutlarına erişim sağlar. Ruha ihtimam gösterme *sorgulayıcı bir düşünme* yoluyla yayılır.³⁸⁹

Foucault, *Savunma* [29d, e] üzerine yaptığı okuma, Sokrates'in kendilik kaygısı misyonuna odaklanırken, şu paragrafın incelenmesiyle başlar:

'Ey Sokrates, şimdi Anytos'a kulak asmayıp seni salıveriyoruz, yalnız bir şartla, sen de yaşamını bu araştırmalarınla, felsefe yaparak geçirmeyeceksin, aksi takdirde öldürüleceksin,' diyebilirsiniz. Beni bu şartlarla salıverecek olsaydınız, size şöyle derdim: '[...] Hayattayken ve gücüm yettiği sürece, felsefe yapmaktan, size öğüt vermektan, size her rastladığımda tanıtlamalar yapmaktan, alıştığım gibi şöyle söylemekten vazgeçmeyeceğim: Ey yiğitlerin yiğidi, bir Atinalı olarak - o ki kentlerin en önde geleni, en namlısı kültürüyle ve gücüyle - utanmıyor musun sadece daha fazla para, şan ve şöhret peşinde koşup anlayış gücüyle, hakikatle ve ruhun kusursuzlaştırılmasıyla hiç ilgilenmemekten, bunlara hiç kafa yormamaktan?' Biriniz aksini iddia edip de ilgilendiğini söylese, hemen bırakmayacağım yakasını, öyle arkamı dönüp gitmeyeceğim, soracağım ona, sinayacağım, cevap vermeye zorlayacağım, erdem kazanamadığı kanaatine varırsam kinayacağım onu, mademki en önemsiz şeylere en yüksek, önemli olanlara daha aşağı değer biçiyor.³⁹⁰

Sokrates'in suçlandığı meseleler hakkında onun yaşamından utanç duyması gerektiği beklense de o, yaptıklarının utanılacak bir şey olmadığı, aksine gurur verici bir yaşam sürdüğünü ve felsefe yapma faaliyetini bırakmayacağını açıklamaktadır.³⁹¹ Onun bulunduğu konum, tanrılar tarafından tayin edildiği için bu konumdan geri çekilmesi de mümkün değildir.³⁹² Asıl utanması gerekenlerin de para, şan, şöhrete önem veren [*ἐπιμελούμενος*; *epimeloumenos*] olduğunu ifade eder. Sokrates bu tarz şeylerden tamamen vazgeçmekten değil, bunların peşinden ömür boyu gitmenin utanç verici olduğuna dikkat çekmektedir.³⁹³ Atinalıların ömür boyu bunlarla ilgilendiğini ancak önem verilmesi, ihtimam gösterilmesi [*ἐπιμελή*; *epimele*] gereken şeyin anlayış gücü³⁹⁴ [*φρονήσεως*; *phronēseōs*], hakikat [*ἀληθείας* *alētheiās*] ve ruh [*ψυχῆς*; *psūkhēs*] olduğunu ifade eder. Özetle, söylediği şey, Atinalıların kendileriyle ilgilenmedikleridir. Kendileri hakkında kaygı duyup, kendilerine yönelmiş olsalar da Sokrates, Atinalıların bunu becerebileceklerinden kuşku duymaktadır.³⁹⁵ Zaten tanrılar Sokrates'i kent için kaygılandığından göndermişlerdir çünkü soylu bir ata benzeyen

³⁸⁹ Patočka, J. (1983). s.101.

³⁹⁰ Platon (2017). 29d, e.

³⁹¹ Foucault, M. (2015). s.7.

³⁹² Burada *Savunma* 28d'de verilen Sokrates'in "konum"u [*taxis*] ifadesi Epiktetos tarafından ele alınmıştır, "[...] Epiktetos tarafından mükemmel felsefi tutum olarak övülecektir (bkz. Epiktetos'un sırayla *taxis* ve *khōra* terimlerini kullandığı *Entretiens*, I, 9, 24; III, 24, 36 ve 95 ya da Seneca'nın *La Constance du sage* üzerine söyleşisinin sonu, XIX, 4: "Doğanın size verdiği mevkiî savunun. Hangi mevkiî diye soruyorsanız, İnsaninki" (Sénèque, *Dialogues*, c. IV, çev. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1927 içinde, s. 60)" - akt. Foucault, M. (2015). s.9-10; dn. 23.

³⁹³ Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2004). *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Trial of Socrates*, New York: Routledge, s.132.

³⁹⁴ Hikmet, basiret, bilgelik.

³⁹⁵ Foucault, M. (2015). s.8.

Atina kentindekiler, uyuklamakta, pineklemektedir.³⁹⁶ Sokrates ise onları uyandırmaya niyetli bir at sineği olarak, bir mahmuz olarak onlara kendilerini hatırlatma cesaretini gösterir:

Dolayısıyla kendilik kaygısı ilk uyanış anı olarak görülecektir. Bu kaygı gözlerin açıldığı, uykudan çıkıldığı ve günün ilk ışığına erişildiği anda konumlanır. [...] Kendilik kaygısı insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilkedir.³⁹⁷

Kendilik kaygısının Sokrates ile birlikte okunması, Sokrates'in felsefe tarihi için bir “dogmatik uykudan”³⁹⁸ bir anlamda “ilk uyanış” olduğu biçiminde anlaşılabilir. Hadot'ya göre Sokrates, felsefenin yaşamın içine dahil olabilen hatta yaşamın her ânına eşlik eden bir olanak olduğunu gösteren ilk filozoftur.³⁹⁹ Doğruyu, hakikati söyleyen biri olarak filozof Sokrates, değerli olanı hatırlatmak için yaşamının her anında etrafındakileri at sineği gibi ısırmakta ve Daidalos'un heykelleri gibi harekete geçirmek istemektedir. Mevcut olanın çatlatılıp, bozulmasıyla ortaya çıkarılmaya çalışılan ve değerli olan, kişinin kendisidir.

Böylece Sokrates'e göre filozofun görevi, başkalarına yönelik bir görev olarak anlaşılmalıdır. Sokrates'in bu görevi Orpheuşçu dinin bir gerekliliği için mi⁴⁰⁰ yaptığı, kendisinin bir öğretmen mi yoksa yedi bilgeden biri mi olduğu⁴⁰¹ düşünceleri başka bir tartışmanın konusudur. Hatta kendisinin bizzat felsefe adıyla anılan şeyi yapmakla ilgilenmediği de tartışılabilir. Sokrates Aristophanes açısından *μετεωροσοφιστής* [*meteorosophist*] yani gökyüzünü iyi bilen bir bilge olarak tasvir edilir.⁴⁰² Ksenophon'da ise belirli işlerde yararlı olacak kadar astronomi bilgisinin yeterli ama daha fazlasının gereksiz olduğunu iddia eden birisi olarak kendisini gösterir.⁴⁰³ Bununla birlikte, Platon'da sık sık kendisinin göklerle ve yerin altındakilerle ilgilendiğini reddeder.⁴⁰⁴ Hatta daha kendi kendisini tanımıyorken, bu tür şeylerle

³⁹⁶ Platon (2017). 31a.

³⁹⁷ Foucault, M. (2015). s.10.

³⁹⁸ Bu ifade, Kant'ın ünlü “dogmatik uykudan uyanışına” bir göndermedir. *Savunma*'daki at sineği benzetmesinin şu metindeki yorumunda geçmektedir: Colaiaco, J. A. (2001). *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, New York: Routledge, s.148.

³⁹⁹ Hadot, P. (1995). s.69.

⁴⁰⁰ Bu tartışma için bkz. Vernant, J. P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris: Édition du Seuil, s.113.

⁴⁰¹ Bu son sav için bkz. Bowe, G. (2011). “Sokrates ve Yedi Bilge: Delfi Kahini, Protreptik ve Sokratik Problem”, *Felsefe Tartışmaları*, 47, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

⁴⁰² Aristophanes (2002). *Clouds*, içinde *The Trial of Socrates: Six Classic Texts*, ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing, 361; s.111.

⁴⁰³ Ksenophon (1994). IV, vii: 5-6.

⁴⁰⁴ Platon (2017). 23d.

Bununla birlikte, *Phaidon*'da Sokrates'in gençliğinde doğa bilimlerini çalıştığı da aktarılmaktadır ancak bu mesele, metnin genel olarak incelenmesini gerektirmektedir. Sokrates'in doğa bilimiyle olan ilişkisi

uğraşmayı da gülünç bulmaktadır.⁴⁰⁵ Hadot açısından onun bilgelikle ilişkisi doğrudan ilgilenme yoluyla değildir. Sokrates *sophos* değildir ama mahrum kaldığı bilgeliği arzulaması, onu istemesi, araması anlamında bir *philosophos*'tur.⁴⁰⁶ Eksik olanı arayan ama zaten tamamlanamayacak olanı aradığının farkında olan Sokrates'in, Foucault'nun *epimeleia* kavramına yönelik okumasında da görüldüğü gibi, kendinin ve başkalarının ruhlarına ve kendiliklerine yönelik soruşturmacı bir kimliğe sahip olduğu savı desteklenebilir. Sokrates'in kim olduğundan veya filozof olup olmamasından bağımsız olarak, Sokrates'in veya bugüne miras olarak aktarılan Sokrateslerin sunduğu filozof kimliği bu yolla gösterilebilir.

Böylece Sokrates'in bir kişi olarak kim olduğu, Sokrates sorunu, farklı yazarların Sokratesleri incelendikten sonra Sokrates'in felsefe yöntemi ve filozofun kimliği üzerine yaklaşımları incelenmiş oldu. Elbette, başka bir araştırmanın da bu yöntemlerden veya kimliklerden bazılarını dışarıda bırakıp başka bazı yöntem ve kimlik yaklaşımlarını dahil eden bir çalışma yürütmesi olanaklıdır. Ancak bu çalışma Sokrates'in yaklaşımlarıyla olduğu kadar, Nietzsche'nin yaklaşımlarıyla da ilgilenmektedir ve 2.4. ve 2.5. alt bölümlerde incelenen yöntem ve kimlikler, bu ilginin de göz önünde bulundurulmasıyla seçilmiştir. Buna göre, Sokrates'in diyalektiği Nietzsche'nin yazma yöntemleriyle; Sokrates'in ironisi Nietzsche'nin maske metaforuyla; Sokrates'in çürütme yöntemi Nietzsche'nin çekiç metaforuyla; Sokrates'in tanım ve sınırla ilişkisi bakımından filozofu Nietzsche'nin *Übermensch*'i ile; Sokrates'in açmazı, Nietzsche'nin Zerdüş'tü ile; Sokrates'in ihtimam göstermesi de Nietzsche'nin geleceğin filozoflarıyla birlikte düşünülerek belirtilen yöntem ve kimlik seçimleri yapılmıştır.

için bkz. Sebell, D. (2016). *The Socratic Turn: Knowledge of Good and Evil in an Age of Science*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

⁴⁰⁵ Platon (2019c). 230a.

⁴⁰⁶ Hadot, P. (1987). s.95.

3. NIETZSCHE’DE FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ

3.1. Nietzsche’nin Çağında Felsefenin Genel Çerçevesi

Sokrates ile Nietzsche arasında felsefenin genel çerçevesini çizmek, Sokrates öncesi düşüncenin çerçevesini çizmek kadar güçtür. Bu iki düşünür arasındaki yaklaşık yirmi üç yüzyıllık zaman diliminde felsefenin aldığı yolu genel hatlarıyla özetleyecek veya bu uzun mesafedeki felsefi yöntemlerin ve filozof kimliklerinin tek tek teşhisini yapacak bir çalışma, elbette ciltler dolusu bir felsefe tarihi çalışmasının altından kalkabileceği bir iştir. Yirmi üç yüzyıl içinde en genel anlamıyla “felsefe tarihine anlamlı bir katkıda bulunmuş” filozofları tek tek saymak bile, tartışmalı ve muhtemelen yararsız bir iş olacaktır. Hangi filozofların “anlamlı bir katkıda” bulunduğunu belirlemek, hangisinin yaptığına “felsefe” denileceğine karar vermek, incelenecek tarihin (kavramların mı, felsefelerin mi, filozofların mı, alt disiplinlerin mi...) hangi minvalde bölümleneceğini tespit etmek gibi felsefe tarihinin kendine özgü sorunlarından kurtulmak bu çalışmanın konusunun dışındadır ve muhtemelen üzerinde hiçbir zaman tam anlamıyla uzlaşamayacak birtakım tartışmaları da bünyesinde barındırmaktadır. Hangi akademik araştırma alanı olursa olsun, seçilen herhangi bir çalışma konusunun yirmi üç yüzyılın hesabını vermek gibi bir savı olamaz. Ayrıca üstünkörü yazılan özetlerle de bu zaman dilimi anlamlı bir biçimde ifade edilemez. Böyle beyhude bir çabanın ortasını, bitmeyecek bir metnin önüne geçmenin yolunu bulmak elzemdir. Bu ana bölümdeki girizgahın, bir önceki ana bölümde Sokrates hakkında yapılan girizgahtan çok daha kısa olmasının nedeni, Nietzsche’nin öncesinde veya kendi çağında felsefi hareketliliğin çok daha fazla olmasıdır. Uzun olanı kısaca anlatmak güçtür ancak uzun uzadıya anlatmak daha güçtür.

Çok kısa ve basmakalıp olmayı göze alan bir felsefe tarihi “anlatı”sı aşağı yukarı şöyle anlatılabilir: Sokrates’ten önce genel anlamda doğaya, akla ve dile yönelen düşünce belirli bir biçim kazanmıştır. Sokrates’in yaşamı ve ölümü felsefenin nasıl ve kim tarafından yapılacağına dair bir yol gösterici olmuştur. Sokrates’in öğrencisi Platon ve

onun öğrencisi Aristoteles, Sokrates'ten belirli anlamlarda etkilenecek felsefi düşüncenin bugünkü anlamına yakın bir biçim kazanmasına yol açmıştır. Aristoteles sonrası felsefi geleneğin uzun ve karmaşık yolu, genellikle “karanlık” sıfatıyla yok sayılan Orta Çağ'ın pek çok kritik uğrağından geçmiştir. On yedinci yüzyıldan itibaren (Descartes'ın *cogito*'su sonrasında) “modern” sıfatını alan felsefe, rasyonalizm ve empirizm üzerinden geçerek on sekizinci yüzyılda Aydınlanma ve Kant ile büyük bir yıkıma uğratılarak yeniden ilerleyişine devam etmiştir.⁴⁰⁷

On sekizinci yüzyılın sonlarında edebiyattaki *Sturm und Drang* hareketinin marifetiyle Aydınlanma ve akıl karşısında yeni bir yol kendini göstermeye başlamıştır ve Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları*⁴⁰⁸ yapıtıyla birlikte felsefenin de seyrini değiştirecek olan Romantizm hareketi ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁹ Alman İdealizminin öncüsü olarak kabul edilen Fichte (1762-1814) Kant'a karşı ilk felsefi ve sistemli eleştiriyi geliştiren düşünürdür ve Schelling'in *Doğa Felsefesi [Naturphilosophie]* düşüncesini geliştirmesine neden olmuştur.⁴¹⁰ Tarihte kritik bir devrimler trafiğinin yaşandığı bu dönemde, Fichte'den etkilenecek ben, birey ve özgürlük kavramlarının odağına alındığı Romantik düşünce geleneği bütün Avrupa'nın etkisiyle oluşmuştur ve dolayısıyla kendi etkileri de Avrupa çapında kendini göstermiştir.⁴¹¹ Bu noktadan sonra bir yandan Hegel'in çalışmalarında şümulü hâline ulaşacak olan Alman İdealizmi, diğer yandan önceleri Hegel'in de içinde bulunduğu (ancak onun kısa süre sonra karşıt bir konum aldığı) Alman Romantizmi hız kazanmıştır.

Çalışmanın odağındaki ikinci düşünür olan Nietzsche (1844-1900), karşısında karşı çıkılacak sayısız unsurun bulunduğu bir düşünce ikliminin içinde kendisini bulmuştur. Bu çalışmada ele alınan iki düşünür kendi çağına karşı duruşlarıyla bilinen düşünürlerdir. Sokrates'in kendisinden önceki bilgeler ve kendi çağındaki Sofistler'e karşı duruşu gibi, Nietzsche de kendisinden önce gelen (birkaç istisna dışında) her düşünceye açık bir biçimde karşı çıkmıştır. Yunan yüksek entelektüel kültürünü yozlaştırdıkları için Platon ve Aristoteles'e, varolanı gramere/dile indirgediği için

⁴⁰⁷ “Moses Mendelssohn (dostu!) tarafından ‘her şeyi yıkan’ kişi olarak anılan bu düşünürün ‘her şeyi kurtaran’ kişi olduğunu da düşünmek pekâlâ mümkündür.” bkz. Freyberg, B. (2020). *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*, çev. Ö. Karakaş, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s.47.

⁴⁰⁸ *Die Leiden des jungen Werthers*, 1774.

⁴⁰⁹ Russ, J. (2011a). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Ö. Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.269-70.

⁴¹⁰ Ateşoğlu, G. (2006). “Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi”, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.21-3.

⁴¹¹ Russ, J. (2011a) *A.g.e.*, s273-5.

Descartes'a, aklı ön plana hatalı bir biçimde koyduğu için Aydınlanma'ya karşı çıkan Nietzsche, Kant'ın felsefi çabalarına etraflı bir biçimde saldırarak kendi düşüncelerini bu minvalde açıklamaya çalışmıştır. Hegel'in felsefi düşüncesine de şiddetle karşı çıkmıştır.⁴¹² "Nietzsche, Hegel'de, eğer felsefe yapmak isteniyorsa ne yapılmaması gerektiğinin modelini görür."⁴¹³ Alman Romantizmi'ne gelindiğinde, Nietzsche'nin bu hareketle bazı veçhelerden bir tür duygu birlikteliği içinde olduğu söylenebilir. Schlegel Kardeşlerin etrafında filizlenen erken dönem Romantikler, yayımladıkları *Athenäum* dergisi (1798-1800) aracılığıyla felsefenin sanatla, filozofun sanatçıyla ilişkisini yeniden değerlendirmesi, felsefenin birlikte yapılacak [*Symphilosophie*] bir etkinlik olmasının önemini vurgulaması, metafelsefeye dair soruları gündeme getirmesi, fragmanter ve aforizma üslubunu ön planda tutması ve elbette Yunan hasretinin yüksek sesle kendini duyurması bakımından Nietzsche açısından önemli bir düşünce hareketidir. Nietzsche'nin düşüncelerinde Johann Wolfgang von Goethe, Johann Christian Friedrich Hölderlin ve Richard Wagner'in yeri ve etkisi dikkate değer bir hacim kaplamaktadır. Bu sanatçılar, Nietzsche her ne kadar sonradan Wagner'i reddetmiş olsa da onun felsefesinden çıkarıp atılamayacak izler bırakmış Romantizmin üç büyük adıdır.

3.2. Nietzsche'nin Sahih Kimliği ve Felsefesi

Nietzsche'nin sahih kimliği Sokrates'inki gibi belirsiz olmadığından bu alt bölümde kapsamlı bir biyografik anlatı vermek gereksizdir.⁴¹⁴ Onun biyografisinin buradaki çalışma bakımından yararlı olabilecek hususlara devam eden başlıklarda yer verilecektir. Biyografisine dair genel bir bakış şu alıntıyla ifade edilebilir: "Onlar"⁴¹⁵, onun değişimlerinin hikâyesidir, lohusalıklarının ve hamileliklerinin, ölümlerin ve dirilişlerinin hikâyesi, kendi benine karşı amansızca yürütülmüş ve başlatılmış

⁴¹² Rockmore, T. (2019). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra: Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. K. Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, s.245.

⁴¹³ A.g.e., s.250.

⁴¹⁴ Nietzsche'nin özellikle gençlik dönemine dair onun felsefi gelişimine odaklanan bir biyografik çalışma için bkz. Blue, D. (2016). *The Making of Friedrich Nietzsche: The Quest for Identity, 1844-1869*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ayrıca bkz. Zweig, S. (1990). *Dünya Fikir Mimarları – Cilt 1: Kendileri ile Savaşanlar – Kleist, Nietzsche, Hölderlin*, çev. G. Aytaç, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.; Young, J. (2015) *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, çev. B. O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.; Brobjer, T. H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

⁴¹⁵ Nietzsche'nin kitapları.

savaşların, icraatın, yola getirmelerin hikâyesi ve özetle, Nietzsche'nin düşünsel hayatının yirmi yılında olduğu ve olduğu bütün insanların biyografisi.”⁴¹⁶ Zweig'ın bu tespiti, Nietzsche'nin biyografisinin bir özeti niteliğinde okunabilir. Onun dönüşümlere uğrayan düşüncesi, felsefesinde hiçbir esas motifinin devam etmediği anlamına gelmemektedir. Bazı düşünceleri gençliğinden, yayımlanmayan son metinlerine kadar kendilerini göstermiştir. Ancak bu kılavuz ipi oluşturan düşüncelerin dışında, metnindeki felsefi dönüşümü tek tip bir söylem içine sığdırmak mümkün olmadığından bu çalışmada Nietzsche'nin genellikle orta dönemi olarak adlandırılan çalışmalarına odaklanılacaktır.

Nietzsche, değerlerin yeniden değerlendirilmesi meselesini sadece metninde savunan biri değil, aynı zamanda kendi yaşamının tamamında kendisinde gösterebilen bir şahsiyettir. Bu bakımdan Nietzsche, Fichte'nin kişinin felsefeyle olan ilişkisine dair şu düşüncesindeki “tinle felsefe yapan kişi”ye benzetilebilir:

Felsefeyi kendi tinimizde edinemeyişimizin ve onun sadece şenlik zamanında giydiğimiz, artık giyemeyeceğimize inandığımız daha sonraki bir anda da katlayıp sakladığımız bir tören giysisi gibi, bize ait olmayan yabancı bir ek olarak kalmasının en kesin kanıtı şudur: Çalışmamız sırasında çürütmüş olduğumuz hataları yaşamımızda kabul etmemiz; kürsü ya da derslerimizde kaçındığımız şeylere karşı günlük yaşamda beğeni ya da korku duymamız; yahut, kendi yazılarımızda önemsiz, işe yaramaz ve boşuna olduğunu söylediğimiz şeylerin çabalarımıza, kaygılarımıza ve emeğimize değeceğini düşünmemiz. Bir kişi tinle felsefe yapmışsa, onun tüm söz ve eylemleri kendi teorik ilk ilkelerini kanıtlar.⁴¹⁷

Nietzsche'nin (ilerleyen bölümlerde açıklanacak) kendi dönemindeki akademik felsefe eleştirisinin çıkış noktasının da bu pasajda bulunabileceği ileri sürülebilir. Ona göre felsefe, profesyonel bir meslek olmaktan çok, yaşamın kendisine sirayet etmiş bir varoluş hâlinin sürekli bir biçimde devam ettirilmesidir.

Bunun dışında Nietzsche'nin felsefe, ahlak ve sanatla olan ilişkisini etraflı bir biçimde açıklamak, meselenin çapının genişliği göz önüne alındığında, gereksiz görünmektedir. Kaldı ki, onun felsefi görüşlerinin hangi minvalde olduğu yöntem ve kimlik tartışmasının geneline sirayet etmiş durumdadır.

3.3. Nietzsche'nin Kimlikleri

Sokrates'teki kimliğin tespiti güçlüğü, Nietzsche için söz konusu olmadığından Nietzsche'nin kimlikleri meselesini derinlemesine araştırmak gereksizdir. Bir

⁴¹⁶ Zweig, S. (1990). s.104.

⁴¹⁷ Fichte G. (2006). “Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]”, çev. M. Bal, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.187-8.

düşünürün ardından, o düşünürün adıyla yazılmış olan metinler elbette belirli perspektiflerden kaleme alınmaktadır. Ancak Sokrates'te görülen durumun bir benzeri Nietzsche için de söz konusudur. Nietzsche'nin hem kendi metinlerinde kendi kurduğu kimlikler arasında hem de kendisi hakkında, özellikle başka düşünürler tarafından kaleme alınmış, metinlerde farklı Nietzsche'ler bulmak mümkündür. Erken dönem metinlerindeki Nietzsche'nin orta ve ileri dönemlerindeki Nietzsche'lerden farkları, Nietzsche araştırmacılarının genel tespitler yapmasını zorlaştırmaktadır.

Sokrates'i anlama çabasıdan Aristophanes, Ksenophon, Platon, Aristoteles ve Diogenes Laertios gibi yazarların oynadığı role benzer bir biçimde; Nietzsche'yi anlama çabasında da özellikle Heidegger, Deleuze, Derrida, Foucault ve Georges Bataille gibi yazarların metinlerine başvurulmaktadır.⁴¹⁸ Ancak bu düşünürlerin aktardığı Nietzsche'lerin birbirinden ve Nietzsche'nin kendi düşüncelerinden farklılıklarına şahit olmak, Sokrates konusunda adı geçen kişilere duyulacak güven konusunda ne kadar kuşkuolu olmak gerektiğini açık bir biçimde göstermektedir. Elbette Sokrates'ten farklı olarak, Nietzsche'nin yazılı metinlerinin, hatta çok sayıdaki mektubunun mevcudiyeti, araştırmacıyı başka düşünürlerin dolayımına gerek duymadan doğrudan Nietzsche'yi inceleme olanağı sağlamaktadır.

3.4. Nietzsche'de Felsefenin Yöntemi

3.4.1. Nietzsche'nin yazma yöntemleri

Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemlerinin tartışılacağı bu ilk kısımda Nietzsche'nin yazma yöntemleri incelenecektir. Buna göre önce Nietzsche'nin fragman ve aforizmalarla yazma üslubu ele alınacak, ardından onun aforizmaları yorumlamaya yönelik uyarısı açıklanacaktır.

Nietzsche özellikle kendi çağında mevcut yazma tekniğinin ağırlığı ve kendisine göre yüzeysel kalan, böylece “yaşamın müziği”ne kulaklarını tıkamış yazma yöntemini aşmaya çalışmaktır.⁴¹⁹ Onun dil kullanımı, dilden çok dilin kalıplarından kurtulma isteğidir. Sözcüklerin yetmediği yerde noktalama işaretlerini kendine özgü

⁴¹⁸ Türkçede çeviri, kısa değiniler ve birkaç metin aracılığıyla doğrudan, ancak şiirlerine ve fragmanlarına sirayet etmesi bakımından dolaylı olarak Nietzsche'nin düşüncelerinin iştilmesini sağlayan Oruç Aruoba'nın da kendine has bir Nietzsche'si olduğu ileri sürülebilir.

⁴¹⁹ Stegmaier, W. (2021). “Dünyaya Yeni Nasıl Gelir? Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü”, çev. N. Ülner, içinde *Tamдық ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*, ed. T. G. Esgün ve G. Salman, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.20, 23.

kullanımıyla çoğaltması ve onlara özgün anlamlar yüklemesi, filolog olmasının da etkisiyle metinlerinde farklı dillerde cümleler kullanması, metinlerini imzalarken kendi adının dışında mahlaslar (Dionysos, Deccal gibi) taşıması, yazı türlerini harmanlayarak aynı düşüncenin farklı dile getirilişlerini denemesi, bu isteğin en açık yönleridir. Etrafında el yazmalarını ilk okuyan arkadaşları bile onun bu farklılıklarına ayak uyduramamaktan şikâyet etmektedir.⁴²⁰ Nietzsche düşüncelerini aktarırken yazılı aktarımın “aforizma, polemik, anlatı, otobiyografik, deneme, inceleme, dithyrambos, mektup, not vb.”⁴²¹ türlerini kullanmıştır. Bu türlerden özellikle aforizmalar ve aforizma biçiminde olmasa da nispeten kısa metin parçaları yani fragmanter biçim, Nietzsche’nin metinlerinde ayrı bir yere sahiptir.⁴²² Nietzsche’nin felsefi üretimi hakkında yapılan tartışmalar onun fragman ve aforizmalarla yazma üslubuyla felsefesini bir şekilde birleştirmekten geçer. Nehamas’a göre Nietzsche’nin üslubunu yorumlama biçimi, Nietzsche’nin genel anlamda düşünme biçiminin anlaşılmasına⁴²³ ve yönteminin yorumlanmasına⁴²⁴ temel oluşturmaktadır. Genellikle parçalı yazım tarzının ve aforizma biçiminde cümlelerinin arkasında onun sistem karşıtı bir filozof olmasının yattığı düşüncesinde birleşilir. Hatta onun sistem kuramadığı için böyle bir yola başvurduğu da erken dönem Nietzsche çalışmalarından bugüne hâlâ tartışılmaktadır.⁴²⁵ Bu konu hakkında üretilen bir diğer argüman ise onun parlak edebi üslubunun felsefe metni üretiminde kendine has bir yol bulmuş olmasıyla ilişkilidir. Hatta bu argümanın radikalize edilmiş hâli Nietzsche’nin bir filozofun ciddiyetinden nasibini almamış, daha çok bir edebiyatçı ve özdeyiş yazarı olduğu düşüncesine dek

⁴²⁰ D’Iorio, P. (2015). *Nietzsche’nin Sorrento Yolculuğu*, çev. B. Bilgiç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.74.

⁴²¹ Schrift, A. (1990). *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: Routledge, s.82.

⁴²² Tongeren bu parçaların (Nietzsche’nin de takdir ettiği bir yazar olan) Montaigneci anlamda “deneme” [*essay* veya sözcüğün kökeniyle bağlantılı olarak *experiment*] olarak adlandırılabileceği düşüncesine katılıyorum, bkz. Tongeren, P. van (2000). *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, s.62.

Nitekim 3.5. Kısımda ele alınacağı gibi Nietzsche’nin geleceğin filozofları hakkında kullandığı bazı terimler şunlardır: deney insanları [*Menschen der Experimente*] (JGB §210; 134; KSA 5, 142, 21), deney [*Versuch*] ve ayartma/baştan çıkarma [*Versuchung*] (JGB §42; 50; KSA 5, 59, 29-30; JGB §210; 134; KSA 5, 142, 23).

Kaufmann da Nietzsche’nin bazı metinlerini “tamamlanmamış denemeler” olarak nitelendirmektedir, bkz. Kaufmann, W. A. (2014) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, s.77.

⁴²³ Nehamas, A. (1999). s.31.

⁴²⁴ Kaufmann, W. A. (2014). s.78.

⁴²⁵ [Anon.] (2004). *Nietzsche-Wörterbuch. Band I: Abbraviatur - einfach*, ed. P. van Tongeren, G. Schank ve H. Siemens, Berlin, New York: De Gruyter, s.80.

uzanır.⁴²⁶ Bu yelpaze kapsamında Nietzsche'nin sadece yazma yönteminden hareketle onun filozof mu yoksa edebiyatçı mı olduğu tartışmasının biçimlendiği görülebilir. Metafelsefe tartışması altında bu çalışmada Nietzsche'nin yazma yöntemiyle Nietzsche'nin felsefesi arasında bir ilişki aranmayacak, bunun yerine yazma yöntemiyle felsefe yapma yöntemi arasındaki ilişkiye yer verilecektir.

İlk uğrak olan fragmanter ve aforizma biçiminde yazma hakkında ileri sürülebilecek genel söylemlerden birisi Nietzsche'nin bu üslubun en tanınan şahsiyetlerinden biri olmasıdır. Popüler kültür anlamda Nietzsche ile aforizma biçimini neredeyse özdeşleştirecek kadar ileri giden bir algı vardır. Popüler kültürün felsefeye bakışında ön sıralarda yer alan figürlerden birinin Nietzsche olmasında (deli dâhi kimliğinin en iştah açıcı görüntülerinden birini sunmasının yanı sıra) onun bu parçalı ve özdeyişler biçiminde yazmasının rolü vardır. Uzun cümlelerle kurulu düzyazı biçiminde yazılmış felsefe metinleri yerine, akılda kalıcı, çok anlamlı ve katmanlı hatta kimilerine göre "havalı" sayılabilecek aforizmalar veya kısa denemeler boyutundaki metinler popüler kültürün felsefeye temas etmesine olanak tanıyor gibi görünmektedir. Ancak bu aldatıcı bir yaklaşımdır. Fragmanter yazının okur açısından ilk görüntüsü, nereden başlanacağına dair kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bernard Edelman, Nietzsche'yi anlamak ve onun hakkında yazabilmenin ilk güçlüğüne onun fragmanlara yayılmış düşüncelerinin çeşitli konuları kapsamaları ve her seferinde sanki ilk kez başlıyor gibi sunmasında bulmaktadır.⁴²⁷ Bu çeşitlilik ve ilk bakışta görülen rastlantısallık, Nietzsche'nin yaşamın rastlantısallığının uygulamalı bir yöntemi olarak metne taşınmasına olanak sağladığı ileri sürülebilir.⁴²⁸ Aslında aforizma ve fragman birbirinden ayrı biçimlerdir ve Nietzsche'deki işlevlerinden önce kendilerine has yönleri göstermek yararlı olacaktır.

Fragman nispeten kısa ve bağımsız metin parçalarıdır. Latince *fragmentum* yani parça veya kırık anlamlarına gelen fragman, genellikle daha önceden bütün olanın bir nedenden artık bütün halde olamayan parçalarıdır. Örneğin bir vazo kırıldığında artık onun her bir parçası vazo değil, vazodan geriye kalan parçalardır. Ancak her bütün-parça ilişkisi vazonun kırılması örneğindeki ilişkiyi getirmek zorunda değildir.

⁴²⁶ A.g.e.

⁴²⁷ Edelman, B. (2001). "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta", çev. F. Taylan, Cogito Dergisi, sayı: 25, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.52.

⁴²⁸ Horstmann, R.-P. (2001). "Introduction", *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. R. P. Horstmann ve J. Norman, Cambridge: Cambridge University Press, s.xxiii.

Felsefede *μέρος* [*meros*] yani parçanın, parçalı olmanın, parça-parça veya parça-bütün ilişkisinin teorik olarak incelendiği alan mereolojidir. Parmenides'ten Leibniz'e, Aristoteles'ten Husserl'e kadar geniş bir çevrede parçanın neliğini inceleyen mereoloji günümüzde – özellikle Leśniewski'nin belirlediği minvalde – mantığa bağlı olarak daha çok analitik felsefenin ilgilendiği bir konudur.⁴²⁹ Parça ifadesi, çok genel bir çağrışım yapabilir: Sap, kupanın bir parçasıdır; pizzanın sona kalan bir parçası vardır; bıçak, çatal-bıçak takımının bir parçasıdır; sahnelenen oyunun parçaları vardır; davulcu, müzik grubunun bir parçasıdır; rasyonel olmak insanın bir parçasıdır; 'p' harfi, 'parça' sözcüğünün bir parçasıdır; vb.⁴³⁰ Bu örneklere bakıldığında parça denilen bir şeye bakmanın çeşitli minvalleri olabileceği ortaya çıkmaktadır. Mereolojinin ontoloji ve mantıkta yaptığını fragmanlarla yazılı metinler açısından düşünmek mümkündür. Ancak Nietzsche'nin durumunda bazı metin parçalarına her durumda “fragman” demenin bir dayanağı yoktur. Derrida, Nietzsche'nin not defterinde yer alan “Şemsiyemi unuttum” ifadesini incelerken, bir bütünlükle ilişkilendirilemeyen ifadelerle “fragman” adını vermenin yanlış olacağına işaret eder.⁴³¹

Düz yazı metinlerdeki açık akıl yürütmelerin güvenilir ilerleyişinin aksine fragmanter metinlerde, fragmanın tanımı gereği kırık, bozuk, taşlıklı, kertikli, pürüzlü, kopmuş, parçalanmış, kırılmış... bir akıl yürütememe ama akılı bu kırık dökük tekinsiz yola çağırma vardır. Bu yolda akıl yürürken kertikli yolda sık sık yere kapaklanır ve aklın dizleri kanar. Yine fragmanter metinler, kısa ve özlü yani yoğunlaştırılmış olması gerektiğinden sık sık sembollere, metaforlara, ironiye veya eksik söyleme başvurur. Bu nedenle de anlaşılması güçtür. Fragmanter metinler sembollere başvurur, çünkü sembol anlamına gelen *symbolon*, kırık çanağın parçalarıdır ve kişileri temsil eder. Dostluk belirtisi olarak kişiler çanaktan bir parça kırıp verir ve karşıdaki de bunu saklayarak o dostunu bu sembol vasıtası ile hatırlar.⁴³² Fragmanter metin de kendisinin sembolize ettiği bütüne dair bir hatırlatma yapmak ister. Fragmanter metinler

⁴²⁹ Varzi, Achille, “Mereology”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/>>. - et.: 03.01.2019.

⁴³⁰ A.g.e.

⁴³¹ Derrida, J. (1979) *Spurs: Nietzsche's Styles/Éperons: Les Styles de Nietzsche*, (p.124), Chicago, London: The University of Chicago Press, s.124.

⁴³² Bu tanımı, Platon'un *Şölen* metninin çevirmenlerinin (A. Erhat ve S. Eyuboğlu) notundan aldım, bkz. Platon (1958). *Şölen*, İstanbul: Remzi Kitabevi. Burada çocuksu bir sembol olarak kalp kolyelerin kırık parçalarından her birinin karşıdakinin (kalbin yarısının verildiği kişinin) eksikliğine işaret ettiği de düşünülebilir.

metaforlara başvurur, çünkü metaforun anlamı öteye taşıma veya nakletmekten gelir. Fragman yine okurunu kendisinin dışındakine yönelten, okurunu öteye taşıyan, arkada yatan asıl büyük ve uzun düşünelere taşıyan bir araç olarak da anlaşılabilir.

Nietzsche gibi fragmanlar biçiminde metin üreten düşünürlerin bir yapboz fabrikasıymış gibi kullanılmasına neden olabilmektedir. Satın alınan yapbozun eksik bir parçası çıktığında veya bir parçası kaybolduğunda ilgili işletmeyle iletişime geçilir ve eksik parçanın yeri tespit edilerek parçanın yenisi istenir. Eksik parça geldiğinde yapboz tamamlanmış olur.⁴³³ Danto'nun Nietzsche'ye yaklaşımındaki tehlike budur⁴³⁴: Fragmanlar ve aforizmalar da bu yapboz parçaları gibi kullanılmaya uygundur. İlerletilen herhangi bir düşüncenin eksik olan noktalarına Nietzsche'nin (veya aynı tarzda metin üreten başka bir düşünürün) bir fragmanını veya aforizmasını serpiştirmek o eksikliği kapatıyormuş gibi görünür. Düşünce tamamlanmıştır ancak taşıma bir parçayla tamamlanmıştır. Parçalar hâlinde yazan yazarların bu parçaları bir araya gelsin diye değil, parçalı biçimin direncinden yararlanmak için parçalı bıraktıkları savunulabilir. Eğer fragmanlar bir araya getirilerek okunmak istenirse, bu konuda daha uygun bir yaklaşım olarak, Nietzsche'nin basılı metinlerinde kendisinin bir araya getirdiği fragman gruplarını çalışmak tercih edilebilir. Böylece parçalı yazının her biri korunmakla birlikte, Nietzsche'nin tasarladığı biçimde tek bir metnin alt parçaları olduğu gerçeği bir kenara bırakılmamış olur.

Aforizma ise kısa ve özlü metin parçalarıdır. Her aforizma kısa olması bakımından bir fragman olabilir ancak her fragman bir aforizma olamaz. Özlü bir anlatımın olmadığı kısa değiniler veya notlar yazmak mümkündür. Etimolojik olarak aforizma sınır, ufuk, tanım [*ὄρος; hōros*] sözcükleriyle ilişkili olarak, ayırmak ve ayırt etmek anlamındaki *ἀφορισμός* [*aphorismós; ἀπο - ὄρος/ὀρίζω*] sözcüğünden türemiştir.⁴³⁵ Felsefenin yazılı aktarımında aforizma biçiminin kadim kökeni yaygın olarak Herakleitos ile

⁴³³ Ullrich Haase'nin Nietzsche'nin parçalı düşüncesiyle kurduğu "Lego parçaları" benzetmesinden esinlenerek, üç boyutlu bir yapı yerine iki boyutlu bir metin yüzeyini temsil etmesinin daha uygun olacağını düşündüğümden, yapboz benzetmesini kullandım. Haase, U. (2009). *Starting with Nietzsche*, New York: Continuum, s.19.

⁴³⁴ Nietzsche'nin metin parçalarını herhangi bir düşünceyi temellendirmek için kullanılan Dantocu yaklaşım, keyfi bir derleme oluşturmaktır. Meyer bu keyfi derlemeci tutumun temel problemini "Nietzsche'nin X teorisi nedir?" soru kalıbından kurtulamamak olduğunu ifade eder, bkz. Meyer, M. (2019b). "The Dialectics of Nietzsche's Metaphilosophies.", içinde *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, s.22.

⁴³⁵ Marsden, J. (2006). "Nietzsche and the Art of the Aphorism", içinde *A Companion to Nietzsche*, ed. K. A. Pearson, Oxford: Blackwell Publishing, s.22.

gösterilir.⁴³⁶ Alman felsefe geleneğinde ise kendisinden önce özellikle Alman Romantizminin erken dönem [*Frühromantische Schule*] temsilcilerinden Friedrich von Schlegel'in aforizmalarından Nietzsche'nin etkilenmiş olduğu öne sürülebilir.⁴³⁷ Aforizma söz konusu olduğunda Nietzsche'nin düşünce selefi Herakleitos'un aforizmalarına yönelmek yerine Hippokrates'in aforizma kullanma nedenine bakmak daha anlamlı görünmektedir. Kronolojik açıdan hekim Hippokrates bu biçimin ilk yazarıdır ve o, aforizmalar sayesinde hekimlik bilgisine dair kritik bilgiyi kısa ve akılda kalıcı bir özle sunabilmektedir.⁴³⁸ Nietzsche'nin bu üslubu seçerken Hippokrates'inkine benzer bir yolda olduğu ileri sürülebilir.

Aforizmalar ve fragmanlar derlemesi olarak basılmış ilk metni olan *MA-I*'in⁴³⁹ ikinci ana bölümü “Ahlaki Duyguların Tarihi Üzerine”nin ilk fragmanı olan §35'te Nietzsche özdeyiş [*Sentenzen*] yazmanın ve okumanın psikolojik gözlem ve terapötik işlem için avantajlı olduğuna değinir.⁴⁴⁰ Bu avantajların ne olduğunu birkaç fragman boyunca ele alır ve nihayet §38'de psikolojik gözlemin yararlı mı yoksa zararlı mı olduğu tartışması açık bırakılarak, “gerekli olduğu kesindir”⁴⁴¹ sonucuna ulaşır. Aforizma yazım biçiminin ilk temsilcisi Hippokrates ile Nietzsche'nin bu yazma biçimini ön plana almasındaki ortak nokta nedir? Kendisini pek çok yerde “ilk psikolog” veya “fizyolog” olarak adlandıran ve kendisini hekim olarak gören Nietzsche'nin aforizmaları onun öncelikle kendisine sonrasında okuruna, daha doğru

⁴³⁶ Jaeger, W. (2012). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. G. Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, s.157.

⁴³⁷ Burnham, D (2015). *The Nietzsche Dictionary*, London: Bloomsbury, s.23.

Burada Nietzsche ve Romantizm arasındaki ilişkiye bir not düşmekte yarar vardır. Nietzsche'nin Romantizmi sık sık eleştirdiği doğrudur ancak Behler'in yerinde tespitiyle Nietzsche'nin kastettiği Romantikler, ilk dönem Alman Romantikleri değildir, bkz. Behler'den akt. McGill, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. T. Birkan, Ankara: Ayraç Yayınevi, s.36.

Safranski de bu konuda Behler ile aynı düşüncededir, bkz. Safranski, R. (2013). *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. A. Nalbant, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, s.310.

⁴³⁸ Babich, B. E. (2006). “The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic”, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. C. D. Acampora, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, s.179.

⁴³⁹ Nietzsche'nin aforizma üslubu hakkındaki İngilizce'deki en yetkin metin kuşkusuz Westerdale'inkidir. Westerdale'in basılı ilk aforizma derlemesi olarak *MA*'nın ilk kitabını işaret etmesi bir anlamda haklıdır. Ancak bu, metnin tamamının aforizmalardan oluştuğu gibi yanlış bir anlamayı da beraberinde getirir. *MA* aforizmaların ilk görüldüğü metin olsa da ağırlıklı olarak fragman denilebilecek aforizmadan uzun denemelerin bir derlemesi olarak anlaşılması daha doğru olacaktır, bkz. Westerdale, J. (2013). *Nietzsche's Aphoristic Challenge*, Berlin, Boston: De Gruyter, s.1.

⁴⁴⁰ Babich, B. E. (2006). s.178.

⁴⁴¹ *MA-I* §38; 60; KSA 2, 61, 19-23: “— Also: ob die psychologische Beobachtung mehr Nutzen oder Nachtheil über die Menschen bringe, das bleibe immerhin unentschieden; aber fest steht, dass sie nothwendig ist, weil die Wissenschaft ihrer nicht entzathen kann.” [“—Demek ki: Psikolojik gözlemin insanlara daha çok yarar mı sağladığı yoksa zarar mı verdiği sorusu yine de yanıtız kalmaktadır; ama psikolojik gözlemin, bilim onsuz yapmayacağı için gerekli olduğu da kesindir.”].

söylemek gerekirse onu anlayan okuruna, sunulmuş reçetelerdir.⁴⁴² Nietzsche'nin aforizmalarının kendisine yazdığı reçeteler olduğu sonucu otobiyografik metni *EH*'nin *MA*'ya ayrılmış kısımda bulunabilir. Bir yandan felsefesinin erken döneminde kendisini derinden etkilemiş olan dostu Richard Wagner ile, diğer yandan da mesleği olan filoloji çalışmalarıyla kopuşu *MA*'yı kaleme aldığı döneme denk gelmektedir: “Bu ‘k e n d i m e dönüş’ün benim için ne anlama geldiğini anlayabilmek için, ‘Tan Kızılığ’ı’na ya da ‘Gezgin ve Gölgesi’ne bir göz atmak yeter: En yüksek anlamıyla bir i y i l e ş m e y d i bu! Gerisi kendiliğinden geldi.”⁴⁴³

Bu dönemini bir çeşit iyileşme, iyileşmenin yöntemini bulduğuna yönelik bir zaman dilimi olduğunu iddia eden Nietzsche, *MA*'yı oluşturan not defterlerine “Saban Demiri” [*die Pflugschar*] adını vermiştir.⁴⁴⁴ Bu yönüyle Nietzsche'nin *MA*'ya bakış açısının, kendi düşünce dünyasının ölü toprağını havalandıran bir görev üstlendiği öne sürülebilir. D'Iorio'ya göre Nietzsche bu defterleri yazdığı dönemde artık filozof olmaya karar vermiştir.⁴⁴⁵ Saban demiri toprağı havalandırır, toprağı ekmeden önce onu ekmeye elverişli hâle getirir, zararlı otları kökten temizler, bitkilerin daha iyi su alması sağlar.⁴⁴⁶ *MA*'dan önceki dört metnin üst başlığı olarak kendisini duyuran “çağa aykırı düşünme” [*die Unzeitgemässen Betrachtungen*] istemi, şimdi de dönemin düşünce ikliminden sıyrılarak özgür bir biçimde düşünmenin istemi olarak kendisini göstermektedir. Bu nedenle bir ara *MA*'nın adını *Özgür Ruh* olarak değiştirmek istemiştir.⁴⁴⁷ Nietzsche saban demiriyle hem Platon'dan beri süregelen hakikat arayışının ağırlığını havalandıran hem de hakikat arayışının (bu arayışın anlam ve mutlulukla ilişkisini yıkmak kaydıyla) olanağını arayan bir yol açmaya çalışmaktadır. Meyer'a göre bu gerilim aşılmak için değil, Nietzsche'nin metafelsefe düsturu olarak, gergin bir alanın varlığını garanti altına almaktır yani gerilimi çözmek veya yargılarda bulunmak yerine, yeni felsefe metinleri için üretken bir sorun alanını hazırlamaktır.⁴⁴⁸

⁴⁴² Babich, B. E. (2006). s.180.

⁴⁴³ *EH* “Menschliches, Allzumenschliches. Mit zwei Fortsetzungen.” [“İnsanca, Pek İnsanca. İki ekiyle birlikte.”] §4; 76; KSA 6, 326, 26-30: “[...] man hat nur die „Morgenröthe“ oder etwa den „Wanderer und seinen Schatten“ sich anzusehn, um zu begreifen, was diese „Rückkehr zu mir“ war: eine höchste Art von G e n e s u n g selbst!... Die andre folgte bloss daraus. —”.

⁴⁴⁴ *EH* “Menschliches, Allzumenschliches. Mit zwei Fortsetzungen.” [“İnsanca, Pek İnsanca. İki ekiyle birlikte.”] §2; 73; KSA 6, 324, 23-4.

⁴⁴⁵ D'Iorio, P. (2015). s.5.

⁴⁴⁶ Nietzsche'nin toprağa emek verme gereksinimi, kültür eleştirisi yapması bakımından da ele alınabilir. Kültür [*cultura*] sözcüğü, toprağın işlenerek tarım yapılması sözcüğünden türeyerek bugünkü anlamına ulaşmıştır., bkz. <https://www.etymonline.com/word/culture>.

⁴⁴⁷ Young, J. (2015). s.363.

⁴⁴⁸ Meyer, M. (2019b). s.36.

Nietzsche kendisine kadar gelen felsefe yazma üslubunun ağırlığını görmüş ve bu ağırlığın düşünmeyi de ağırlaştırıp gereksiz bir ciddileştirmeye veya fazla önem atfetmeye dönüştüğünü ifade etmiştir:

[...] düşünmenin kendisi de yavaş, duraksayan, âdeta zahmetli bir şey ve çoğu zaman 'soyluların t e r i n e değer' bir şeydir onların gözünde — ama kesinlikle kolay, tanrısal ve dansa, taşkınlığa yakından akraba bir şey değildir! 'Düşünmek' ve bir şeyi 'ciddiye almak', 'önemsemek' — birbiriyle ilişkilidir onlara göre: yalnızca böyle 'yaşamışlardır' onu — [...].⁴⁴⁹

Felsefe yapmak anlamında felsefe metni üretmek için tuntuşraklı ve uzun cümlelerin kurulmasıyla felsefe ve onun alımlayıcısı olan okuru arasında mesafe doğmasına neden olur. Cümleler uzadıkça okur, düşüncenin kendisiyle uzaklaşır. Okurun gözü artık metni kesmez ve metin, altından kalkılamayacak ağırlıkta bir gövdeye benzer, nihayetinde argümanın yarısına bile gelmeden düşünce yitirilir. Nietzsche kendisini oturarak felsefe yapan filozofların kambur duruşlarından, ciddiyetlerinden ve ağırlaşmış yazılarından ayırt etmek için sıkça gezgin olma, kakkahayla gülme ve dans etme metaforlarına başvurur.⁴⁵⁰ O bir filozofun dansçı olmasını ister.⁴⁵¹ Böyle bir dansçı doğal olarak yaşamın müziğini duyan kulaklara sahiptir. Filolog olmasının ayrıcalığından yararlanarak eski dillerin cümle yapılarıyla Alman toplumunun düzyazı cümle yapılarını kıyaslar. Ona göre Alman düşünürleri ve yazarları kulak için değil göz için yazar yani yazının sadece gözle takip edilen bir edime indirgendüğünü ve onun işitmeye has yüksek sesle okuma edimiyle ilişkisinin koparıldığını ifade eder.⁴⁵² Nietzsche, okurunun sanki bir müzik bestesinde olduğu gibi kulağına hitap etmek⁴⁵³ ve onunla karşılıklı tınlayacak metinler üretmek ister: “— Nasıl da bir işkencedir Almanca yazılmış kitaplar, ü ç ü n c ü kulağı olana! Nasıl da isteksizce durur yavaş yavaş girdaplanan ve Almanlarda bir 'kitap' denilen tınısız şeyler, danssız ritimler bataklığının yanında!”⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ *JGB* §213; 140; *KSA* 5, 148, 2-9: “[...] und das Denken selbst gilt ihnen als etwas Langsames, Zögerndes, beinahe als eine Mühsal und oft genug als „des Schweisses der Edlen werth“ — aber ganz und gar nicht als etwas Leichtes, Göttliches und dem Tanze, dem Übermüthe, Nächst-Verwandtes! „Denken“ und eine Sache „ernst nehmen“, „schwer nehmen“ — das gehört bei ihnen zu einander: so allein haben sie es „erlebt“ —.”

⁴⁵⁰ Bu metaforlar 3.5.2. kısımda açıklanacaktır.

⁴⁵¹ Schacht, R. (1996). “Nietzsche’s kind of philosophy”, içinde *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. B. Magnus ve K. Higgins, Cambridge: Cambridge University Press, s.159.

⁴⁵² *JGB* §247; 181-3; *KSA* 5, 190-1. Bu fragmanın *KSA* Colli-Montinari edisyonunda metinden çıkarılmış bir nüansa Lampert dikkat çekmiştir. Aslında fragmanın başlığı “§247^a”dır (*zweihundertsiebenundvierzig a*). Lampert’a göre burada, gözle okumakla kulakla okumak arasındaki nüans gösterilmektedir, bkz. Lampert, L. (2001). *Nietzsche’s Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven/London: Yale University Press, s.251.

⁴⁵³ Kulakla ilgili tartışma, 3.4.3. kısımda çekici kavramı bağlamında tekrar ele alınacaktır.

⁴⁵⁴ *JGB* §246; 180; *KSA* 5, 189, 2-6: “— Welche Marter sind deutsch geschriebene Bücher für Den, der das dritte Ohr hat! Wie unwillig steht er neben dem langsam sich drehenden Sumpfe von Klängen ohne

Eski Yunan toplumunda Sokratik diyalektik anlamında konuşarak felsefe üretmenin ve felsefi tartışmada ön plana çıkan karşılıklı konuşmanın yittiğini işaret eden Nietzsche, Almanların yukarıdan aşağı olarak vaaz benzeri tek yönlü bir üsluba sıkıştıklarını vurgular. Bu tıpkı Sokrates'in *Protagoras*'ta karşılıklı ve kısa kısa konuşarak tartışmayı [*dialektik*], hatibin uzun monolog biçimindeki hitabetine [*demegorein*] tercih etmesine benzemektedir. Sokrates'in konuşmayla ilerlettiği diyalektik yöntem, Nietzsche'de kendisinden öncekilerle, arkadaşlarıyla/ailesiyle veya kendi kendisine giriştiği bir yazılı diyalektik yöneme dönüşmüştür. Alman felsefe geleneğinde (kesinden önceki Kant, Hegel gibi veya sonra da devam eden Heidegger, Husserl gibi filozoflarda) sıklıkla görülen hantal düz yazı biçimine Nietzsche, fragmanların ve aforizmaların atikliğiyle meydan okumaya çalışmıştır.

Fragmanlar tanıdık görüşlerle beklenmedik saldırıların bir karışımına benzetilebilir ve bu saldırılar Schacht'ın tabiriyle “bir cerrah titizliği ve eskrimci ustalığıyla” ilerleyebildiği gibi “bir sokak dövüşçüsü” gibi eline geçeni indirmek biçiminde de olabilmektedir.⁴⁵⁵ Sokrates'in konuşmalarıyla rahatsız eden at sineğine benzediği gibi, Nietzsche metin parçalarıyla çeşitliliği ve değişim hızıyla rahatsız eden bir üslubu tercih etmektedir. *Style* yani üslup sözcüğünden hareketle Derrida *Éperons : Les Styles de Nietzsche* metninde ucu sivri bir tüy [Fr. *plume*]⁴⁵⁶, kalem [Fr. *stylo*] ve hançer [Fr. *poignard*] sözcüğünün *époron* [Alm. *sporo*; İng. *spur*] yani iz bırakan bir mahmuzun anlam yakınlıklarına işaret eder.⁴⁵⁷ Bu bir yandan saban demirini hatırlatmaktadır: sivri uçlu bir cisimle toprağı yararak kazımak, izler oluşturarak sürmek, yeni yollar açarak taramak... Nietzsche'nin üslubunda sivrilen her metin, kendi başına bir kriz tespiti olarak işaretlemeye, yazmaya, yaralamaya çalışır. Bunlar hedefine ulaşmaya çalışan ok [*Pfeile*]⁴⁵⁸ veya okuyucuyu yakalamak için hazırlanmış olta [*Angelruthen*]⁴⁵⁹ olarak anlaşılabilir. Aforizmalarla yazan, lakonik üslubuyla bilinen

Klang, von Rhythmen ohne Tanz, welcher bei Deutschen ein „Buch“ genannt wird! Und gar der Deutsche, der Bücher liest!”

⁴⁵⁵ Schacht, R. (2002). *Nietzsche*, London: Routledge, s.1.

⁴⁵⁶ Aynı zamanda dolma kalem [*stylo-plume*] anlamında da kullanılır.

⁴⁵⁷ Derrida, J. (1979). s.36, 38.

⁴⁵⁸ 1883 yazına ait bir defterde bir grup aforizmayı Nietzsche *Pfeile* olarak adlandırır. O. Aruoba bu sözcüğü “ok” olarak çevirmiştir, bkz. Aruoba, O. “Notlar”, Nietzsche, F. W. (2001). “Defterlerden” [*KGW*, 12[1] Z I 3], *Cogito Dergisi*, sayı: 25, ss. 172-204, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.191.

Başlık ve aforizmalar için bkz. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,12>.

⁴⁵⁹ Young, J. (2015). s.605.

Angelruthen sözcüğünün geçtiği mektup için bkz. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1884,553>.

ve Nietzsche'nin favori şairlerden biri olan Arkhilokhos'un⁴⁶⁰ "Pek çok bilir tilki, oysa kirpi muazzam tek bir şey"⁴⁶¹ dizesinde Nietzsche'nin çok şey bilen tilki mi yoksa tek şey bilen kirpi mi olduğu tartışılabilir.⁴⁶² Ancak aforizmaların kirpinin üstünü kaplayan sayısız ve karşısındaki için acı verici dikenlere benzediği ileri sürülebilir. Okların tek başlılığı, bir bütün olarak kirpiyi kaplayan bir savunma mekanizması oluşturur. Araçlara ilişkin metaforlar çoğaltılabilir ancak araçların ortak noktası, Nietzsche'nin bu yöntemle okurunu ikna etmekten çok okurunu içeriden kavrayarak onu değiştirmeye yönelik bir tutumu yazı yöntemi olarak seçmiş olmasıdır.⁴⁶³

Aforizmaların okunup anlaşılmasının ne derece çetrefilli bir iş olduğunu Nietzsche bizzat *GM*'nin önsözünde açıklamıştır:

- Bu yazı anlaşılmıyor ve kulağa hoş gelmiyorsa, bunun suçu, bana öyle geliyor ki, ille de bende değil. [...] Kimi durumda ise, bir biçim olarak aforizma zorluklara yol açar: bunun nedeni, bugün bu biçimin y e t e r i n c e c i d d i y e alınmıyor olması. Oysa ustaca işlenmiş ve kalıba dökülmüş bir aforizmayı okumak onu 'çözmüş' olmak demek değildir; aksine ancak okunduktan sonra y o r u m l a m a başlayabilir ve bu, bir yorum sanatını gerektirir. [...] Okumayı bir s a n a t edimi olarak gerçekleştirebilmek her şeyden evvel, günümüzde tamamen unutulmuş - ki bu yüzden de benim yazılarımın 'okunabilirliğine' daha zaman var - bir şeyi öngörüyor elbet, yapabilmek için handiyse inek olmanın, ama hiçbir surette 'modern insan' o l m a m a n ı n gerektirdiği bir şeyi: g e v i ş g e t i r m e y i ...⁴⁶⁴

İlk okunduğunda nispeten kolay anlaşılın metinlerin yanı sıra ezoterik metinler de yazan Nietzsche, okurundan sadece okumasını değil, okumaktan fazlasını bekleyen bir filozoftur.⁴⁶⁵ Aforizma biçimi Nietzsche'ye okurunu ayıklamaya, onu sınamaya ve ona yorumlama gibi zahmetli bir görev verebilme gücünü kazandırır.⁴⁶⁶ Bu, Nietzsche'nin kendisinin de şikâyet ettiği gibi anlaşılmama gibi bir sonuca da yol açabilir, ki

⁴⁶⁰ Babich, B. E. (2006). s.179.

⁴⁶¹ Gören, E. (2018). "Arkhilokhos", no.201, içinde *Homerosçu İlahiler'den Pindoras'a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi*, çev. ve der. E. Gören, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.111.

⁴⁶² Böyle bir tartışmada Nietzsche'nin tilkiye veya kirpiye benzerliğinden çok onun aforizmalarını ayrı ayrı mı yoksa bir bütün yani "sistematik bir kirpi" olarak mı okunacağı da tartışma konusu olabilir, bkz. Heller, P. (2012). *Von den ersten und letzten Dingen: Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlin, Boston: De Gruyter, s.xxvi-xxvii.

⁴⁶³ Burnham, D (2014). *Reading Nietzsche: An Analysis of Beyond Good and Evil*, New York: Routledge, s.179.

⁴⁶⁴ *GM* "Vorrede" ["Öndeyiş"] §8; 15; KSA 5; 255-6; 13-5 [...] 25-07: "— Wenn diese Schrift irgend Jemandem unverständlich ist und schlecht zu Ohren geht, so liegt die Schuld, wie mich dünkt, nicht nothwendig an mir. [...] In andern Fällen macht die aphoristische Form Schwierigkeit: sie liegt darin, dass man diese Form heute n i c h t s c h w e r g e n u g nimmt. Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht „entziffert"; vielmehr hat nun erst dessen A u s l e g u n g zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf. [...] Freilich thut, um dergestalt das Lesen als K u n s t zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist — und darum hat es noch Zeit bis zur „Lesbarkeit" meiner Schriften —, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls n i c h t „moderner Mensch" sein muss: d a s W i e d e r k ä u e n . . ."

⁴⁶⁵ Verkerk, W. (2019). *Nietzsche and Friendship*, London: Bloomsbury, s.9.

⁴⁶⁶ Burnham, D (2015). s.24.

genellikle böyle de olur. Aforizma üslubunun yeterince ciddiye alınmaması, kolay veya süslü görünmesi, abartılı bulunması gibi nedenler aforizmanın okunmasını engellemektedir. Bunun Nietzsche'nin bir şikâyeti mi yoksa okurunun şikâyeti mi olduğunu da ayırt etmek gerekmektedir. Yazarın anlaşılmasını yüzeysel bir sorundur, bir yüzey sorunudur. Nietzsche “yazılarının ‘okunabilirliğine’ daha zaman var” ifadesini yazarken zaten bunun farkındadır. Geleceğin felsefesini geleceğin filozoflarına yazan Nietzsche, yazılarının anlaşılmasından daha genel olan bir sorunu tespit etmektedir: Okumayı bilmemek. Nitekim okumayı bilmeyen için üç sözcükten oluşan bir aforizmayla üç ciltten oluşan düz yazı metin arasında fark olmayacaktır. Nietzsche katmanları çoğaltarak kendisiyle okur arasındaki mesafeyi arttırmaktadır: Okumak, yorumlamak, anlamak.

GM'deki bu kısımda ayrıca Nietzsche *GM*'in üçüncü denemesinin *Za*'da geçen bir aforizmanın yorumunu yaptığını öne sürer. Ancak buradaki yorumlama denemesinin veya üçüncü denemedeki yorumun ilgili aforizmayı ne kadar açıkladığı tartışılır. Nehamas bu denemenin, tam da Nietzsche'nin istediği yönde ilerlediğini yani bir açık kılma hareketi değil de aforizmada gizli olanı “özdüşümsel bir uygulama” aracılığıyla yeniden yazar.⁴⁶⁷ Nihayetinde aforizma uzun lafın kısasıdır. Bu aforizmayı yorumlama işi onu uzun uzun açıklamaktan çok yukarıdaki alıntıda yazıldığı gibi “[o]kumayı bir sanat edimi olarak gerçekleştirebilmek” biçiminde yapılmalıdır. Bu sanat ediminin çağrıştırdığı ilk şey elbette yaratıcılıkla ilgilidir. Her okuma bir yaratıcı okumayı gerektirmektedir. “Yaratıcı okuma” basmakalıp bir ifade olarak anlaşılmalıdır. Yaratıcı okumada yaratıcı olan da yaratılacak olan da okurun kendisidir: “Nietzsche anlaşılabilir. [...] Nietzsche'den ancak kendini anlamağa çalışanlar birşeyler anlayabilirler; anladıklarında da, Nietzsche'yi değil, kendilerini anladıklarını anlayarak...”⁴⁶⁸ Felsefenin kişinin kendisine yönelttiği sorulardan neşet ettiğini ve kişinin kendini anlama uğraşısı olduğunu temel alan Aruoba⁴⁶⁹, Nietzsche okurunun “Nietzsche'yi anlamak” ile yanlış bir yola girdiğini işaret etmektedir. Asıl olan Nietzsche'yi anlamak değildir. Nietzsche'nin yazılarında kendine yönelttiği soruları okuyan okurun, kendisinden hareketle çözümleme ve kendisini (veya çevresini) anlama yoluna girmesidir.

⁴⁶⁷ Nehamas, A. (1999). s.162.

⁴⁶⁸ Aruoba, O. (2001). “Nietzsche'yi Anlamak”, *Cogito Dergisi*, sayı: 25, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.267-8.

⁴⁶⁹ A.g.e., s.268.

Felsefenin yöntemi, yazı üslubu her ne olursa olsun, bir inek gibi “g e v i ş g e t i r m e y i [d a s W i e d e r k ä u e n]” göze alarak uygulamaktan geçer. İnek otlayınca sindirimi bitmez, beslenmesi tamamlanmaz. Otları toplayacak, bir gölgeliğe yayılacak, sonra da kendi işkembesindeki otları gerisin geri ağzına getirip onları çiğneyecek, tekrar yutacak... Okuma işinde de okur sadece okuyarak okuduklarını anlamaz. Filozofun yazıları sadece okuyarak anlaşılmaz. Tekrar tekrar okuyup, onları sürekli çiğnemek gerekecektir.⁴⁷⁰ Okumalar toplandıktan sonra, okunanların yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle aforizmalar söz konusu olduğunda bu değerlendirme işi daha karmaşık bir hâl almaktadır. Sözcük anlamı daha iyi duyulmaya çalışıldığında, aforizmanın [ἀφορισμός] anlaşılmasının neden zor olduğunu anlamak kolaylaşır: “Ufuk biçimli bir biçim, kendi kendinin ufku olan bir biçim.”⁴⁷¹ Blanchot’un sözcüğün etimolojik anlamına dair yaptığı bu tespit, kendi kendisine ufuk olan veya kendisinin maskesi hâline gelmiş bir yazı türü olarak aforizmanın tek başına vurgu yapmaktadır. Felsefenin kesin olarak belirlediklerinden veya kültürün sorgusuz kabullerinden kaçıştır ki bu Marsten’in ifadesiyle “öngörülemeyenler labirentine doğru” bir kaçıştır.⁴⁷² Bu anlamda aforizma kendi başına bir labirent olarak içine gireni de kendisiyle sınırlayan bir üsluptur.

Nietzsche’nin felsefe yapmanın yöntemine dair gösterdiği bu yazı tavrı, düşünmeyle yazma arasındaki ilişkinin farklı yollarda ve farklı bağlarla nasıl kurulabileceğini göstermiştir. Onun yönteminin ayrılmaz bir parçası olarak farklı metin türlerini tek bir kitap cildinde toplama yoluyla bir tür retorik hileye başvurduğu öne sürülebilir.⁴⁷³ Örneğin *JGB* Nietzsche’nin genel projesinin felsefi içerik anlamında çeşitliliğini yansıtan bir metin olmasının yanı sıra biçimiyle de onun biçim kullanımlarının çeşitliliğini yansıtan bir nitelik taşımaktadır: fragmanter yazılar, nispeten uzun denemeler, aforizmalara ayrılmış özel bir bölüm ve şiir kısmıyla kapanış.⁴⁷⁴ *JGB*’nin şiirle sona ermesi tesadüf değildir, şiir sonradan eklenmiş değildir.⁴⁷⁵ Nietzsche, mevcut olan düzenin çöküşünden çıkış yolu olarak görülen sanatı ve yeniden

⁴⁷⁰ Babich, B. E. (2006). s.181.

⁴⁷¹ Blanchot, M. (2001). “Nietzsche ve Parçalı Yazı”, *Cogito Dergisi*, sayı: 25, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.78.

⁴⁷² Marsden, J. (2006). “Nietzsche and the Art of the Aphorism”, içinde *A Companion to Nietzsche*, ed. K. A. Pearson, Oxford: Blackwell Publishing, s.22.

⁴⁷³ Burnham, D (2014). s.149-50.

⁴⁷⁴ Horstmann, R. P. (2001) “Introduction”, içinde *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. R. P. Horstmann ve J. Norman, pp.vii-xxviii, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s.viii.

⁴⁷⁵ Burnham, D (2014). s.149.

değerlendirmenin bir örneği olarak şiiri *JGB*'nin sonuna yerleştirmiştir. Şiirler, edebiyat eseri olarak kabul edilebilecek *Za* metni veya birkaç sözcükten oluşan aforizmalar Nietzsche'nin için eşit olarak düşünmenin kendisine hizmet etmektedir. Yazmak, Nietzsche için, düşünmenin ayrılmaz bir fonksiyonudur ve yazı üsluplarının çoğulluğu onun felsefe yapma yöntemini biçimlendiren temel unsurdur.⁴⁷⁶ Yazma biçimleriyle oynaması, felsefe geleneğinin yazıyla olan ilişkisine mesafe almanın bir yöntemi olarak anlaşılmalıdır. Düşüncenin kavram ağı kaleme alınırken yani metin [*text*] yapısı örülürken [*texture*)] iki ucun olduğu ileri sürülebilir: ören uç ve çözen uç. Büyük bir metnin örülmesi ve çözülmesi güç bir iş gibi görünür. Ancak kısacık bir metnin, ilk bakışta örülmesi de çözülmesi de kolaymış gibi görünür. Örgü benzetmesine devam edilecek olursa, bir aforizma öyle küçük bir düğümü veya ilmeği temsil eder ki, bu düğümün muntazam ve sağlam olmasını sağlamak kolay bir iş olmayacaktır. Üstelik bu küçük düğümü çözmeye kalkışmak daha meşakkatli bir iş olacaktır. Aforizmada metin o kadar az unsurdan meydana gelmiştir ki, metnin okuru metni çözme işlemi için ipin ucunu bulamaz. Bu ipin ucu, metin yorumlamayı bilmekle yani filozof olmakla ilgilidir. Uzun bir metni çözenin metnin uzunluğuyla ilgili olarak zamana yayılan zorluğu, kısa bir özdeyişi çözerken metnin giriftliğinden ve içine nüfuz edecek fazla nokta barındırmaması bakımından mekana yayılan bir zorluğa dönüşür. Her iki durumda da okuru uzun bir görev beklemektedir. Okuru böyle zahmetli bir yola sokmadan felsefi düşüncenin içine girmesini sağlamak olanaklı değildir. Aforizmanın sıkı yapısı, okurdan acele etmeyi değil, yavaşlamayı bekler. Hippokrates'in "yaşam kısa, sanat uzun"⁴⁷⁷ aforizması, tıbbi göndermelerinin yanı sıra, aforizmaların maddi kısalığıyla onları anlamak için gereken yorum sanatının uzunluğuna da dikkat çekmektedir.⁴⁷⁸ Hekimin işiyle filozofun işi yorum sanatının etrafında bir araya gelir. Hastalığın teşhisi ve tedavisi dışarıdan kısa süreli görünebilir

⁴⁷⁶ Nehamas, A. (1999). s.53, 67.

⁴⁷⁷ Babich, B. E. (2006). s.179.

⁴⁷⁸ Hippokrates'in aforizmasındaki anlam Zerdüşt'ün sözlerinde de karşılık bulmaktadır: *Za I* "Vom Lesen und Schreiben." ["Okumak ve Yazmak Üzerine"] 48; KSA, 4, 48, 15-7: "Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Grosse und Hochwüchsige." ["Dağlarda en kısa yol, doruktan doruğa uzanandır: ama bunun için uzun bacaklar gerekir. Özdeyişler dorukların yerine geçmelidir: ve bunların söylendiği kişiler de büyük ve yüksek olmalıdır."].

Zerdüşt özdeyişleri, doruklara benzetir. Bir doruktan diğerine gitmek için ya bütün yol yürünür ya da doruktan doruğa sıçranır. Sıçrama hareketini gerçekleştirmek için öncesinde bu doruklara tek tek tırmanmak gerekir. Zanaatın icrası uzun sürer, dile getirmesi kısa sürer. Aforizmalar da kısadır ancak anlamak için uzun bacaklar ister.

ancak bu uzun bir geleneğin imbikten geçmiş ve bu sayede süratlenmeye fırsat bulmuş biçimidir.

3.4.2. Nietzsche’de bir yöntem olarak maske metaforunun kullanımı

Bu kısımda, Nietzsche’nin maske metaforunu felsefe yapmanın bir yöntemi olarak nasıl işlettiği incelenecektir. Nietzsche’nin basılı eserleri arasında maske sözcüğünün en sık geçtiği ve bu sözcüğün farklı çağrışımlarının bir arada kullanıldığı metin, *JGB*’dir. Özellikle §40, bu bağlamda Nietzsche’nin en fazla yorumlanan metinlerinden biridir. Ancak Nietzsche’nin yöntemlerinden biri olarak maskenin anlam ufkunu görebilmek için *JGB*’deki maske sözcüğünün geçtiği diğer kısımlarla birlikte okumak gerekmektedir. Buna göre maske sözcüğünün ironi, korku, örtü/örtme, giyinme, kılık değiştirme, utanç, mesafe ve kimlik sözcükleriyle ilgisi *JGB*’de yer alan §25, §40, §190, §194, §221, §230, §278, §289 numaralı metinlerle ilişkilendirilecektir.⁴⁷⁹

Nietzsche *JGB* metninin alt başlığını *Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş [Vorspiel Einer Philosophie der Zukunft]* olarak belirlemiştir. Bu alt başlık tercihi Kant’ın *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Giriş [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können]* metninin adıyla ilgili olabilir, nitekim Kant’ın *Prolegomena*’sı *Saf Aklın Eleştirisi*’nin [*Die Kritik der reinen Vernunft*] bir versiyonu olarak okunabileceği gibi Nietzsche’nin *JGB*’si de *Za*’nın bir versiyonu olarak görülebilir.⁴⁸⁰ Bu metin, Kant’ın, geleceği belirlenim altına koyan “Bilim nasıl olmalıdır?” sorusuna verilen bir yanıttır.⁴⁸¹ Nietzsche’nin *JGB*’sindeki gelecek ise henüz gelmemiş ve belirlenmemiş olan hakkında spekülatif bir tartışmanın yeridir. Kant çağrışımının dışında, “geleceğin felsefesi” ifadesi on dokuzuncu yüzyılda kullanılan bir ifadedir. Franz von Baader ve Ludwig Feuerbach’ın kullandığı bu ifadeden Nietzsche haberdardır.⁴⁸² *JGB* geleceğin felsefesinin bir örneğini mi veya başlangıç noktasını mı teşkil etmektedir, yoksa sadece gelecekte farklı biçimde bir felsefe geleceğine dair metafelsefi bir metin midir? Bu sorunun

⁴⁷⁹ SARS-CoV-2 virüsünün neden olduğu COVID-19 hastalığının dünya çapında yayıldığı salgın döneminde hazırlamakta olduğum bu çalışmanın maske kısmını yazarken, yaklaşık bir yıldır tıbbi amaçlı maskeyle dışarı çıkmanın gündelik alışkanlığımızın sağlık ve yasa gereği zorunlu bir parçası olmaya devam ettiği belirtmek gerekmektedir. Maskeye dair bu kısım, Nietzsche’nin kullandığı bir metaforun felsefi yorumuna ek olarak, hergünlüğün bir parçası olan ve yüzlerimizden ayırmanın insanlarla bir araya gelemediğimiz bir şey olarak maske hakkında da düşünmenin bir yansımasıdır.

⁴⁸⁰ Burnham, D (2014). s.1.

⁴⁸¹ A. g. e.

⁴⁸² Sommer, A. U. (2016). *Kommentar zu Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, Berlin, Boston: De Gruyter, s.46.

yanıtı net bir biçimde verilememektedir.⁴⁸³ Bununla birlikte, sadece alt başlık bile okura mevcut felsefeyi yeniden değerlendiren ve bugünkünden farklı bir felsefeye ve filozofa yönelik bir arayış olduğuna işaret etmektedir.

Nietzsche'nin genel bir projesi olarak değerlere dair yaptığı soruşturmanın kapsamı, metinlerinin neredeyse tamamına yayılmaktadır. Ancak *JGB*'de değerlere ilişkin psikolojik kısmın ön planda olduğunu ileri süren Horstmann'a göre metin kabaca şu üç soru altında toplanabilir: Değerlere neden gereksinim vardır; genelin kabul ettiği değerler kötü veya kötüye dönüşmüş olabilir mi; değerlere bakmanın doğru perspektifi nedir?⁴⁸⁴ Bu üç soru, felsefe yapmanın bir değer veya değerlendirme yolu olduğu yönündeki ön kabulden hareketle, metafelsefe açısından bu metne yöneltilmek istenirse, soruları şöyle düzenlemek mümkündür: Felsefeye/Filozofa neden gereksinim vardır; genel olarak felsefenin/filozofların kabul ettiği felsefe yapma yöntemi kötü veya kötüye dönüşmüş olabilir mi; felsefe yapmanın veya filozof olmanın doğru perspektifi olabilir mi, olabilirse bu nasıl olabilir? *JGB* metni, tematik olarak bu soruları ele almaktadır. Değerlere ilişkin psikolojik yönün ön plana çıkarılması tespitine karşı çıkmak güçtür. Bu minvalde metnin, değerlerin psikolojik yanlarına yani kişilik ve kimlik anlamında *persona*'larına yöneldiği iddia edilebilir. *Persona* sözcüğü Latince'den gelen ve aslında sahte bir yüzle yani maskeyle kendisini tamamen gizlemiş kişi veya bu maske ardından konuşan ses için kullanılan bir tiyatro terimine dayanmaktadır.⁴⁸⁵

Maske sözcüğü genel olarak yüzün belirli bir kısmını örten ve çeşitli nedenlerden kılık değiştirmeye veya korumaya yarayan bir tabaka anlamına gelir. Yüzün hangi kısımlarını örteceği, maskenin kullanım nedenine göre değişir ancak genellikle gözler görmek için açık bırakılır. Dini ritüel veya tiyatro geleneğinde maske, çeşitli duyguları ifade eden ve bunu tüm izleyicilere göstermeyi amaçladığından neredeyse yüzü tamamen örten geniş bir yüzey olarak kullanılır. Tiyatronun sembolü de maskedir ve bu maskeler komedyayı temsilen gülen, tragedyayı temsilen ağlayan yüz ifadeleri şeklindedir. Yüzlerin gizlenmek ve böylece tanınmamak için maske takılan (balo gibi) etkinlikler için tasarlanan maskelerin pratik (yeme-içme gibi) nedenlerden ötürü ağız

⁴⁸³ Brusotti, M. (2019). "Metaphilosophy and 'Natural History': Nietzsche's Beyond Good and Evil on the Free Spirit", *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, s.15.

⁴⁸⁴ Horstmann, R.-P. (2001). s.xiii.

⁴⁸⁵ <https://www.etymonline.com/word/person>

kısmı açıktır. Tıbbi amaçlı maskeler ise takan kişinin etrafını, kendi yaydığı parçacıkları bulaştırmamak ve kirletmemek için kullanıldığından ağız ve burun kısmını kapatan örtülerdir. Kimi maskeler ise dış etkilerden korunmak için takılır: Doktorlar, işçiler, sanatçılar, zanaatkarlar, sporcular çeşitli nedenlerden kendilerini korumak için maskeler kullanırlar. Maske aynı zamanda şaşırtan ve güldüren bir yüzey yaratabilir. Sözcüğün Arapça dahil farklı dillerdeki muhtemel kökenlerinden hareketle, maske maskaralık yani soytarılıkla, şaklabanlıkla eğlendirmeye çalışanın takıldığı tavidir. Böyle düşünüldüğünde sözcük, bir boya olan maskarayla da ilgilidir ve soytarılık yapan kişiyi bir başka şeye dönüştürmek için kendini boyayla boyayarak veya boyalı maskeler takarak güldürmek işine de yarar.⁴⁸⁶ Bir palyaçonun boyanmış yüzü, kırmızı burnu bir maskedir; suçlu yakalanmamak için kılık değiştirmelidir ve tanınmamak için taktığı bir maskedir; kutlamanın bir parçası olarak eğlence için herkesin birden taktığı maskeler kutlamadaki herkesi eşit kılarken, gelenek gereği bir gelinin yüzünü örten maske (duvak) bir kişiyi benzersiz kılar ama maskenin altındaki gelinin gözlerden gizlenmesini sağlar.⁴⁸⁷ Maskenin kullanım alanı geniş olsa da bu örnekler maskenin, onu takanın kimliğinin üstünü örtmesine yardımcı olması ve bunun da bir mesafe kazanmaya yol açması bakımından, ortak bir noktasına işaret eder. Tanınmamak, gizlenmek, güldürmek, korkutmak, kılık değiştirmek bir mesafe kazanmaktır. En basit anlamda giyinmek bile bir mesafe kazanmaktır ve çıplak bedeni örtme isteği utançla ilişkilendirilir. Bu anlamda utanç kişinin, her neden utanıyorsa, uzaklaşması veya uzaklaşamıyorsa çeşitli vesilelerle gizlenerek, katmanların ardına sığınarak mesafe kazanması isteği uyandırır. Eğer hiçbir şey yapamıyorsa utanan kişi, sıkıntı duyarak utandığı durumdan kurtulmak için, utandığı kişiden gözlerini kaçırır. Maskenin karşıt durumlarda (eğlenme-sıkılma gibi) bile bu mesafe işlevi, her zaman maskeyi takan kişide gerçekleşmek zorunda değildir. Maskeyi kendi yüzüne örtmek yerine, başkalarının yüzüne veya yapıp ettiklerinin üstüne maske takmak da bir maskeleye işidir. Nietzsche'nin genel olarak maske metaforu, bu maskeleye işiyle ilgilidir. Mevcut olanı görünür durumdan gizlemek, görünür durumunu abartarak korkutmak, merak duygusu uyandırmak, şaka süsü vermek, bilineni unutturmak, değerliyi değersiz göstermek veya değersiz değerli kılmak Nietzscheci anlamda maskeleyenin nedenleri olabilir.

⁴⁸⁶ <https://www.etymonline.com/word/mask>

⁴⁸⁷ Wilsher, T. (2006). *The Mask Handbook*, New York: Routledge, s.11-2.

Maskenin felsefe yapma yöntemi olmasıyla ilişkisi, işte bu anlam ufkunda düşünülmelidir. Şimdi *JGB*'nin genel bir teması ve Nietzscheci felsefe yapmayla ilişkisi bakımından maske sözcüğü incelenebilir. Nietzsche özellikle “Öndeyi” [*Vorrede*] ve ilk bölüm olan “Filozofların Önyargılarına Dair” [*von den Vorurtheilen der Philosophen*] kısmında felsefi bir kavrama değil, felsefe yapmanın kendisine yönelen bir dizi fragmanı bir araya getirmektedir.⁴⁸⁸ Metnin başında yer alan “Öndeyi” kısmının, Nietzsche'nin en çok yorumlanan pasajlarından biri olan ilk cümlesi şöyledir: “Hakikatin bir kadın olduğunu varsayarsak —, nasıl? tüm filozofların dogmatik olduklarında kadınları iyi anlamadıkları, şimdiye kadar hakikate yaklaşmaya çalıştıkları korkunç ciddiyetlerinin, sakar ısrarcılıklarının, özellikle bir kadını kazanmak için beceriksizce ve yakışsız yöntemler olduğu kuşkusuz temelsiz değil midir?”⁴⁸⁹

Felsefe yapmaya ve bu anlama gelecek biçimde hakikate yönelmeye istekli filozofların “hürmet”le [*Ehrerbietung*] adını andıkları hakikatlik⁴⁹⁰ ile onu kazanmak için giriştikleri “beceriksizce ve yakışsız yöntemler arasında bir tezat kurulmaktadır.⁴⁹¹ Saygı duyulan şeye karşı yaklaşmadaki hatalı yöntemler, saygı duyulan şeyin kendisine saygısızlıktan başka bir şey değildir. Bu ifade ‘saygı’yla değil de Nietzsche'nin kadın metaforundaki sözcükleri olduğu gibi duyarak, bir kadına yönelik arzuyla ilişkilendirerek okunursa yine benzer bir noktaya varılır. Burada Nietzsche'nin felsefe yapma tarzının psikolojik bir temele dayandığı, çünkü onun temalarında sürekli bir biçimde *eros* ve arzu kavramlarının işlendiği biçimindeki Mulhall'ın tespiti göz önüne alınırsa⁴⁹², “bir kadın” a duyulan arzu gibi onu sadece elde etme amacıyla ona yaklaşan kişilerin yanlış yaklaşımları, “kadın”ı kandırmaya yetmeyecektir.⁴⁹³ Nietzsche bu cümlede tekil olarak kullandığı “bir kadın” dan çoğul biçim olan

⁴⁸⁸ Holub, R. C. (2008). “Introduction”, içinde *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. ve ed. M. Faber, Oxford: Oxford University Press, s.xi.

⁴⁸⁹ *JGB* “Vorrede” [“Öndeyi”], 1, KSA 5, 11, 1-7: “Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist —, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen?”

⁴⁹⁰ *JGB* §1; 6, KSA 5, 15, 6.

⁴⁹¹ Brusotti, M. (2019). s.12.

⁴⁹² Mulhall, S. (2019). “On Nietzsche's Legacy”, içinde *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. T. Stern, Cambridge: Cambridge University Press, s.132.

⁴⁹³ Nietzsche’de komedi ve aşkın (veya arzunun) ilişkisine dair önemli bir psikanalitik okuma için bkz. Zupančič, A. (2003) “Addendum: On Love as Comedy”, içinde *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge: The MIT Press.

“kadınlar”a geçiş yaparken⁴⁹⁴ aslında tek hakikate yönelen filozofların sadece kendi hakikatlerine yöneldiğini, çoğul bir hakikate sahip olmaya çalıştıklarını kastetmektedir. Sözde âşık oldukları bu ortak aşkın öznesi olan kadını baştan çıkarmanın yönteminden habersiz bir şekilde elde ettiklerini zanneden dogmatik filozoflar, bu kadını rencide etmekten daha fazlasına sahip olmamışlardır.⁴⁹⁵ Nietzsche metnin ilk cümlesinde felsefenin asıl odağının hakikat ve bu hakikatin de kadın olduğunu varsaymasının arkasında yatan neden, Lampert’in işaret ettiği gibi⁴⁹⁶, Sokrates-Platon ilişkisi hakkındadır.

Kendisinin eros hakkında uzman olduğunu iddia eden Sokrates, ki bu bilgeliği bir kadın olan hocası Diotima’dan öğrenmiştir, Platon’un *Συμπόσιον* [*Symposion*] metninde kısaca şu noktaya ulaşır: Diotima’nın anlattığına göre felsefe yapanlar ne bilgiler ne cahillerdir ama bu ikisi arasındakilerdir: “Aşk [Eros] da bunlardan biridir. Çünkü bilgelik en güzel şeydir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla Aşk da filozof olmak zorundadır. Filozof olduğu için de bilge ile cahil arasında bulunur.”⁴⁹⁷ Lampert’a göre Nietzsche “Öndeyi” kısmında hem Sokrates’e hem de onun erotik başarısı olan Platon’a meydan okumaktadır. Felsefe tarihini bir tür hakikat aşkının veya bilgelik sevgisinin tarihi olarak, sanki bu hakikati veya bilgeliği elde etmiş gibi maskeler takınan âşıkların hikâyeleri olarak gören Nietzsche⁴⁹⁸, tüm dogmatik felsefelerin maskelerini düşürmeyi hedeflemektedir: “[...] tüm büyük şeyler insanlığın kalbine sonsuz taleplerle yazılmak için ilk önce muazzam ve ürkütücü çirkinliklerin maskeleri⁴⁹⁹ olarak dolaşmak zorunda kalmışlardır dünya üzerinde: dogmatik felsefe

⁴⁹⁴ Acampora, C. D. ve Ansell-Pearson, K. (2011). *Nietzsche's Beyond Good and Evil: A Reader's Guide*. London: Continuum, s.8

⁴⁹⁵ Lampert, L. (2001). *Nietzsche's Task: an Interpretation of Beyond Good and Evil*, London: Yale University Press, s.8.

⁴⁹⁶ A.g.e., s.9.

⁴⁹⁷ Platon (2007). *Symposion*, çev. E. Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 204b.

⁴⁹⁸ Lampert, L. (2001). s.9.

⁴⁹⁹ Bu alıntıda M. Tüzel’in “maske” olarak çevirdiği iki sözcük, *Fratze*’nin karşılığıdır. Sözcüğün ilk anlamı “surat”tır ancak yan anlamlarında “maske”ye de karşılık gelir. Pippin, sözcüğün “yüz ekşitmek” [*grimace*] veya “surat asmak” [*making a face*] olarak karşılanabileceğini hatırlatır. Metnin Cambridge ve L’Harmattan çevirilerinde de “mask/masque” tercih edilmiştir. Oxford çevirisi ise “caricature” karşılığını kullanmıştır. Bkz. Pippin, R. B. (2019a). “Figurative Philosophy in Nietzsche’s Beyond Good and Evil.”, içinde *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. T. Stern, Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, s.201.; Nietzsche, F. (2001). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. J. Norman, ed. R. P. Horstmann ve J. Norman. Cambridge: Cambridge University Press.; Nietzsche, F. (2006). *Par-delà le bien et le mal: Prélude à une philosophie de l’avenir*, çev. A. Kremer-Marietti, Paris: L’Harmattan.; Nietzsche, F. (2008). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. ve ed. M. Faber, Oxford: Oxford University Press.

böyle bir maskeydi, örneğin Asya'daki Vedanta öğretisi ve Avrupa'daki Platonculuk.”⁵⁰⁰

Geleceğin filozoflarının görevi, geçmişini basitçe reddetmek değil, bu mirası kabullenerek onunla başa çıkmaktır. Bu mirasın bizzat kendisi geleceğin felsefe yapma hareketini uyanık tutacaktır. Bu mirasın sahip olduğu gerilim, filozofun çalışması için gerekli gücü üretecek bir yayın gerilimi gibidir: “[...] — bizde hâlâ var tinin bütün o zorunluluğu ve yayındaki tüm o gerilim [*Spannung*]! Hatta belki ok da, görev de, kim bilir? h e d e f de.....”⁵⁰¹ “Öndeyi”nin sonundaki bu ifadeye göre felsefenin görevi, gücünü kendisinden alır. Yani felsefenin kendisinden ama özellikle gerilimi doğuran dogmatik felsefenin yöntemlerindeki aksaklıklardan alır. Felsefenin çalışmasındaki aksaklıkları bulmak filozofun görevidir. Bu aksaklıklardaki gerilim filozofun yeni bir felsefe yapmak olanağına doğru onu fırlatmaya hazır bir yaydır, bu yayın gerilimidir. Aynı zamanda geleceğin felsefesi için atılması gereken okun kendisidir. Yay ve ok, açıkça “Öndeyi”nin ilk cümlesine bağlanıyor: Eros’un silahı olarak yay ve ok.⁵⁰² Bu öyle bir oktur ki, bir yandan da hedefin kendisidir: Felsefe. Felsefenin hatalarından yola çıkarak, felsefenin olanağıyla yeni felsefe yapmanın yollarını aramak için felsefe yapmak. Sonuç olarak bu da bir hata olabilir ancak bu hatanın farkında olmak önemlidir. *JGB* metninin açılış sözcüğünün “*Vorausgesetzt*” [-mesi şartıyla; kaydıyla] olması, üstelik bu sözcüğün de “*Vor*” [ön, önce] ifadesiyle başlaması, Nietzsche’nin okuruna verdiği bir ön-uyarı olarak anlaşılabilir: Şu an bir varsayım alanına giriş yapıyorsunuz!⁵⁰³ Buna göre *JGB*, felsefe tarihine yönelik ilke ve yöntemlerin maskeleri düşürülerek [Fr. *démasqué*] açıklanması, ardından buradaki ön yargıların ifşa edilmesi (çünkü maskeler düşürüldüğünde gerçek yüzler ortaya çıkacaktır), son olarak da yeni ilke ve yöntemlerin geleceğin felsefesi adına yeni bir açıklamayla sunulması olarak okunabilir.⁵⁰⁴ Maske düşürmek, filozofların hatalarını ortaya çıkarmaya yönelik bir yöntem olarak anlaşılmalıdır.

⁵⁰⁰ *JGB* “Vorrede” [“Öndeyi”], 2, KSA 5, 12, 9-14: “[...] dass alle grossen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben, erst als ungeheure und furchteinflössende Fratzen über die Erde hinwandeln müssen: eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedanta-Lehre in Asien, der Platonismus in Europa.”

⁵⁰¹ *JGB* “Vorrede” [“Öndeyi”], 3, KSA 5, 12, 13-6: “— wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? das Ziel.....”

⁵⁰² Lampert, L. (2001). s.17.

⁵⁰³ Burnham, D. (2014). s.7.

⁵⁰⁴ Kremer-Marietti, A. (2006). “Présentation”, *Par-delà le bien et le mal: Prélude à une philosophie de l’avenir*, , çev. A. Kremer-Marietti, Paris: L’Harmattan, s.10-1.

JGB §25 maskenin koruma işleviyle ilgilenmektedir. Maske takarak korunacak kişi, Nietzsche'nin özgür tin⁵⁰⁵ adını verdiği kişilerdir. Bunlar maske takmalıdır çünkü özgür ruhlar felsefeyle olan ilişkilerinde geçmişteki filozoflar tarafından kandırılmaya çalışılmaktadır. Nietzscheci anlamda 'geleceğin filozofları', Nietzsche'nin zamanına kadar (Nietzsche'nin kendisi ve kendi çağı da dahil olmak üzere) yapılan felsefenin tek ilgisinin 'hakikat'e yönelmiş olmasının değerini sorgulayacak özgür ruhlara sahip kimselerdir. Bu özgür ruhlar doğaları gereği geçmişle olan bağlarını bilinçli bir biçimde koparacaklar ancak felsefe gibi geleneksel bir disiplinin içine girmeye çalıştıkça da geçmişin filozoflarının öğütleri onların aklını çelmeye çalışacaktır. Nietzsche geleceğin felsefesini tasarladığı *JGB* metninde sıkça özgür ruhlularla konuşur. Onlara hem önceki felsefenin yöntemlerindeki aksaklıkları göstermeye hem de nasıl felsefe yapmaları gerektiğine dair yöntemleri tanıtmaya uğraşır. Nitekim §25'te onları hakikat denilen şey için acı çekmekten ve şehit olmaktan sakınmayı ve maskelerin ardına saklanmayı veya bu maskelerle korkutmayı öğütlemektedir:

Dikkat edin filozoflar ve bilgi dostları, koruyun kendinizi şehitlikten! 'Hakikat uğruna acı çekmekten! [...] Sonunda yeterince biliyor musunuz, özellikle de s i z i n haklı olduğunuz hiçbir önem taşımadığını, yine şimdiye kadar henüz hiçbir filozofun haklı olmadığını ve övgüye değer bir hakikatliliğin, suçlayanlar ve mahkemeler karşısındaki her türlü vakur tavır ve kozda değil, sevgili sözcüklerinizin ve en sevdiğiniz öğretilerinizin ardına (ve zaman zaman kendi ardımıza) koyduğumuz her bir küçük soru işaretinde yatabileceğini. En iyisi çekilin kenara! Kaybolun ortadan! Sizi tanımasınlar diye takının maskelerinizi ve inceliğinizi! Ya da biraz korksunlar diye!⁵⁰⁶

Aslında bu fragman, "Öndeyi" kısmının bir yeniden yazımı olarak okunabilir. Eğer felsefe yapılacaksa bu maskelerin ardında gezinmeyi bilmekle ilgili bir edim olacaktır. Dolayısıyla yeni filozoflar gerekli olduğunda, hakikat peşinde olduğunu sanıp kendi düşünmesine sınır çizmek yerine, yeni maskeler takıp gizlenmesini veya korunmasını bilmek zorundadır. Filozofların tek bir hakikatin peşindeyken aslında çoğul hakikatlere ulaştıklarını ve bu hakikatlerin haklı olduğuna bakmadan bunları hakikat maskesi altında sunduklarını işaret eden Nietzsche, aynı zamanda filozofların bu hakikatleri bir maske olarak kullanıp onların ardına sığındıklarını da ima etmektedir. Bu maskelenmiş hakikatler veya maskelerin ardına gizlenmiş filozoflardan biri olmak yerine geleceğin yeni filozofları farklı bir maskeyle felsefe sahnesinde görevini icra

⁵⁰⁵ *der freie Geist*

⁵⁰⁶ *JGB* §25, 32, KSA 5, 42, 7-1 [...] 19-27: "Zuletzt wisst ihr gut genug, dass nichts daran liegen darf, ob gerade ihr Recht behaltet, ebenfalls dass bisher noch kein Philosoph Recht behalten hat, und dass eine preiswürdigere Wahrhaftigkeit in jedem kleinen Fragezeichen liegen dürfte, welches ihr hinter eure Leibworte und Lieblingslehren (und gelegentlich hinter euch selbst) setzt, als in allen feierlichen Gebärden und Trümpfen vor Anklägern und Gerichtshöfen! Geht lieber bei Seite!"

etmelidir: Kahkaha ve korku maskeleri. Bu ikisi zıtmış gibi görünse de böyle düşünmeye mesafe almak gerekmektedir. Kahkahanın esrikliği, korkunun saçtığı dehşetin sadece bir versiyonudur.⁵⁰⁷

§25'in son kısmında Nietzsche yeni felsefenin ortaya çıkışının uzun bir tragedyanın sona ermesiyle mümkün olduğunu varsaymaktadır. *JGB*'nin giriş sözcüğü olarak kullandığı “*Vorausgesetzt*” [-mesi şartıyla; kaydıyla] sözcüğünü tekrarlayarak bu varsayımı yapan Nietzsche trajedinin ne olduğuna dair bir açıklama yapmıyor.⁵⁰⁸ Ancak ortada bir trajedi olduğu ve bu trajedinin hüznü havasını patlamasıyla dağıtacak bir kahkahaya yani satirik bir oyuna ihtiyacın olduğuna da işaret ediyor. Tıpkı Antik Yunan tiyatro geleneğinde veya bir dizi tragedyayı takip eden ve izleyiciye rahatlama duygusu veren komedy oyunları gibi, Nietzsche de felsefenin trajedisinin sonunda komedinin işlevinin değerini hatırlatmaktadır.⁵⁰⁹ Kendisi de *Za* metninin üç ana kitabı olarak kurguladığı üç parçalık bir tragedya dizisinin ardına dördüncü kitap olarak metin boyunca karşılaştığımız trajik karakterlerden bir komedi mizansenini yaratmıştır.⁵¹⁰ Aynı eksiklik felsefede de giderilmelidir. Eksik olan, bu hakikatin peşinde ciddiyetle koşanların suratındaki ciddiyet maskelerini dağıtacak neşeli, korkutucu veya ironik bir kahkaha maskesidir.⁵¹¹ Bu ciddiyet maskesinin felsefe geleneğini koruduğu gibi, şimdi Nietzscheci anlamda geleceğin felsefesini gayri ciddi maske koruyacaktır. Ciddiyetin korkutucu yüzü, sınırları bozan bir kahkaha ürpertisinin yüzü tarafından eleştirilecektir.

Önceki bölümde Sokrates'in ironi vasıtasıyla felsefe yapmanın bir yolunu göstermeye çalıştığı incelenmiştir. Felsefenin mizaha olan ihtiyacı, Nietzsche için de vazgeçilmez bir yol olarak görünmektedir. Geleceğin filozoflarını “özgür ruhlar” olarak adlandıran Nietzsche, geleneksel felsefe yapmanın ciddiyetine karşı komedinin özgürleştirici

⁵⁰⁷ Savater, F. (2008). “Friedrich Nietzsche'den Elli Kelime”, içinde *Nietzsche'nin İdeası*, çev. S. Nilüfer, İstanbul: İletişim Yayınları, s.240.

⁵⁰⁸ Sözcüğün burada açıklama yapmamak için kullanılan tipik bir Nietzscheci hamle olduğu düşüncesi Pippin'e aittir. Pippin, R. B. (2019b). “Nietzsche's Masks: Philosophy and Religion in Beyond Good and Evil”, içinde *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, s.108.

⁵⁰⁹ Acampora, C. D. ve Ansell-Pearson, K. (2011). s.56.

⁵¹⁰ *FW*'in önsözün ilk kısmının sonu da aynı konuya işaret eder: “incipit p a r o d i a” yani “parodi başlıyor”. Bkz. *FW* “Vorrede” [“Öndeyi”] §1; KSA 3, 346, 31.

⁵¹¹ *JGB* §25; 33; KSA 5, 43, 14 kısmında kullanılan “welche an einem Philosophen das unfehlbare Zeichen dafür ist, dass ihm der philosophische Humor davon lief.” [“filozofta felsefi mizahın kaçıp gittiğinin şaşmaz bir göstergesi”] ifadesi mizahın unutulduğu doğrudan dile getirmektedir.

tutumunu benimsemektedir.⁵¹² Komedinin rahatlamayla ilişkisi, Nietzsche'nin *FW* metninde yüzleşmeye çalıştığı, Herbert Spencer sayesinde teorileştirilmeye başlanmış ancak nihai biçimini Sigmund Freud'un 1905 tarihli *Espriler ve Bilinç Dışıyla İlişkileri* [*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*] metninde almıştır. “Buna göre, kahkahada serbest kalan enerji, normalde psişik etkinliği frenlemek veya bastırmak için kullanılan enerjiden tasarruf sağladığı için haz verir.”⁵¹³ *JGB* “Öndeyi”de Batı felsefesi geleneğinin bugünün felsefe yapma etkinliği üzerindeki geriliminin bir şekilde kahkahayla boşaltılması gerektiği yönündeki düşünce, Nietzsche'nin yeni felsefe yapmanın yolunu açan bir panzehir olarak konumlanır. Ancak bu konumlama işlemi, yerli yerine oturtulabilecek bir sistem değildir. Jankélévitch'e göre ironi sistematik hâle getirilebilen bir yapı olarak kurulamaz: “[...] mizahi ironi hiçbir yeri mesken tutmamıştır: Evi barkı olmayan bu ironi bir meslek değil, tıpkı özgürlük gibi bir esin ve istidattır.”⁵¹⁴ Bunu şaka yapma edimiyle de anlamak mümkündür. Hangi konuşmanın hangi bağlamında bir ifadenin komik olabileceği belirlenemez. Hazırlanmış şakalar ancak ve ancak bir kereye mahsus bir ânda belirir ve oracıkta kaybolur. “Şöyle bir şaka komiktir ve herkesi güldürür” gibi bir formül işlevsizdir. İşini görebilecek bir şaka, konuşmaların arasındaki bir ânda veya gündelik yaşamın sıradan bir durumu içindeyken özgün bir biçimde kurgulanmalı, komik bir anlam katmalı ve kahkahayı kazandıktan sonra geçip giden bir şey olarak kenara konulmalıdır. Bu kahkaha maskesini taşıyor olmak, sistemli hâle getirilecek bir şey değilse de Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemi olarak maskeyle olan ilişkinin en azından bir yönünü temsil eder. Hem felsefe yapmaya hem de kişinin kendine yönelik teyakkuz hâlinde olarak mevcut gerilimi aşabilecek bir kahkaha üretme gücünü yaşam biçimi hâline getirmektir: “İroni, sözüm ona dokunulmaz ön kabulleri durmadan sorgular, patavatsız sorularıyla her tanımı yıkar, her çözümdeki sorunu bıkip usanmadan harlar, halinden memnun bir çıkarıma yerleşmeye dünden hazır olan, ahkâm kesmeye meraklı o ukalalığı durmaksızın boşa çıkarır. İroni tedirginliktir, zahmetli yaşamdır.”⁵¹⁵ Jankélévitch'in “ironi zahmetli yaşamdır” önermesi

⁵¹² “Komedi, Walter Benjamin'e göre mekanik yeniden üretimde olduğu gibi, şeylerin göz korkutucu havasını dağıtır ve bunu yaparken onları daha da yakınlaştırır [...]” akt. Eagleton, T. (2019). *Mizah*, çev. M. Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.41.

⁵¹³ John Morreal'ın kahkaha ve mizah teorilerini üç başlıkta topladığı özette, Spencer-Freud'un ortaya koyduğu düşünce “rahatlama teorisi” olarak adlandırılır, akt. Critchley, S. (2020). *Mizah Üzerine*, çev. S. Sam, İstanbul: Monokl Yayınları, s.19.

⁵¹⁴ Jankélévitch, V. (2019). *İroni*, çev. Y. Çetin, İstanbul: Metis Yayınları, s.178.

⁵¹⁵ A.g.e., s.184.

Nietzsche'nin maske düşüncesiyle yakından ilgilidir. Geleceğin filozofları, Nietzsche'ye göre, geçmişin felsefe ve kültür mirasıyla baş etmek için tüm maskelere karşı zahmetli bir işe girmek zorundadır. Bu, karşısına çıkılan ve savaş açılan dogmatik düşüncelerin maskesini indirmek için yeni felsefenin koruma amaçlı kullandığı bir maske olarak anlaşılabilir. Tıpkı bir eskrim mücadelesinde iki tarafın da koruyucu maske takması gibi. Nietzsche'nin kendisi de §278'deki "Gezgin"⁵¹⁶ gibi, felsefenin derinliklerine inerken maskeleriyle korunarak işini görmektedir. O filolog, psikolog, tarihçi, şair, Zerdüşt gibi maskeler takarak felsefe yapmaktadır.⁵¹⁷

Bunun dışında, Nietzscheci maske karşdakine kahkaha attırarak gülünç bir maske olduğu gibi, maskenin ardında karşıdan bakana belli etmeden kıs kıs gülmenin bir yolu olarak yüzü örtmekle de ilgilidir. Nietzsche maskeyi takınca gizlenenin istediğini yapabilme gücünü anlatmak istemektedir. Bunun için §190'daki Platon örneğine değinmek yeterlidir: "Platon, [...] kendisinin tüm maskelerine ve çok yönlülüklerine soktu onu."⁵¹⁸ Platon "öğretmenin" [*seines Lehrers*] yani Sokrates'in adının içine kendisini türlü maskelerle gizlemiştir. Sokrates'i konuşuran da yazan da Platon'dur. Bir anlamda onu kullanmıştır.⁵¹⁹ Bu, Nietzsche'nin maske metaforuyla birlikte kullandığı, kılık değiştirme metaforuyla aynı işlevi görür. "Maskeli balo; kılık değiştirme" anlamına gelen *die Maskerade* sözcüğü⁵²⁰ maskenin tiyatro kullanımıyla birlikte anlaşılmalıdır. Kılık veya kimlik değiştirerek kişi kendi kimliğini gizler. Bir kişinin ardına gizlenmek, kendini göstermeden kendini ortaya koymanın bir yoludur. Aynı biçimde bir durumun ardına gizlenmek de başka bir durumu belli etmeden uygulamak için kullanılabilir. §221'de "Kendini mutlak kabul eden ve herkese yönelen, bencillikten uzak her ahlak, [...] insanseverlik maskesi altında [*unter der Maske der Menschenfreundlichkeit*] f a z l a d a n bir ayartmadır [...]."⁵²¹ ifadesinde ahlakın insanseverliğin arkasına gizlendiği konu edilir. Mülkiyet türlerinin gösterildiği §194'te halkı tarafından tanınmak istenen hükümdarın maskesinin ardından

⁵¹⁶ "Gezgin" [*der Wanderer*] Nietzsche'nin farklı metinlerinde ortaya çıkan bir karakteridir. *MA* serisinin son kitabının başlığında da yer verilmiştir: *Gezgin ve Gölgesi* [*Der Wanderer und sein Schatten*]. Aynı zamanda Nietzsche'nin biyografisinden yola çıkarak, gezginliği düstur edinmiş bir kişi olması bakımından kendisi için de "gezgin" ifadesi kullanılabilir. Gezgin kavramı, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin yersiz yurtsuzlaştırma [*la détériorisation*] kavramıyla da ilişkilendirilebilir.

⁵¹⁷ Burnham, D (2015). *The Nietzsche Dictionary*, London: Bloomsbury, s.212.

⁵¹⁸ *JGB* §190; 103; *KSA* 5, 111, 27-8: "nämlich in alle seine eignen Masken und Vielfältigkeiten."

⁵¹⁹ Burnham, D (2014). s.115.

⁵²⁰ *JGB* §5; 9; *KSA* 5, 19, 26-7 / §25; 33; *KSA* 5, 43, 9 / §223; *KSA* 5, 157, 8.

⁵²¹ *JGB* §221; 148; *KSA* 5, 156, 4-8 "Jede unegoistische Moral, welche sich unbedingt nimmt und an Jedermann wendet, [...] eine Verführung mehr unter der Maske der Menschenfreundlichkeit — und gerade eine Verführung und Schädigung der Höheren, Seltneren, Bevorrechteten."

çıkabilmek için önce kendini tanıması gerektiğine, dolayısıyla maskenin kendini tanımaya da engel teşkil eden bir durum yarattığına işaret edilir.⁵²²

Maske metaforunu geleneksel felsefenin dili ve gramer uygulamalarıyla da ilişkilendiren Nietzsche, felsefenin sözcük ve kavram seçimlerini bir maskeleme projesi olarak görmektedir. Filozofların kitap yazma edimleriyle ilgili olan §289, kitap yazmanın bir gizleme işi olduğu ve bunu da sözcüklerle yaptığı için, “[...] her söz aynı zamanda bir maskedir.”⁵²³ çıkarımıyla sonlanır. Nietzsche §4’te, geleceğin felsefesinin inşa edilmesindeki önemli bir kademe olarak, yeni bir dilin gerekliliğinden söz etmektedir.⁵²⁴ §20’de ise felsefe yapmanın gramerin tahakkümünden kurtarılması gereken bir şey olduğunu dile getirir. Ural-Altay dil ailesinin özne kavramının az gelişmişliğinden yola çıkacak bir felsefi bakış, “İndo-Cermen ya da Müslümanlar[in]”⁵²⁵ dil kullanımlarından farklı bir yöne gidebileceğini işaret eder. Bunun nedeni, benzer felsefe yapma pratiklerinin aslında gramatik aile-benzerlikleriyle ilişkili olmasıdır.⁵²⁶ Filozofun felsefe metnini yazarken ait olduğu dilin sözcüklerine veya gramatik yapısına bağlı kalarak evrensel bilgi üretmesini bir sorun olarak tespit eden Nietzsche, dilin unsurlarını bir maske olarak kavramaktadır. Filozofun metin üretirken kullandığı dil öyle katmanlı bir yapı meydana getirir ki, düşüncenin kendisi artık tanınmaz hâle gelir: “[...] o kişinin kavramları sonunda kendine özgü muğlak bir renge hem derinlik hem de çürüme kokusuna, önünden geçen herkesin yüzüne çarpan ketum ve gönülsüz bir şeye sahip olur.”⁵²⁷ Sözcüklerin, dolayısıyla felsefe metinlerinin, sayıca çoğalması maskelerin de çoğalması anlamına gelir. Whitehead’in Batı felsefesi geleneği Platon’a yapılan dipnotlardan mürekkep olduğu yönündeki ünlü tespiti, felsefenin Platon felsefesinin maskelenerek katmanlaşmış bir biçimi olduğu yönünde okunabilir.⁵²⁸ Dil yeni katmanlar oluşturarak

⁵²² Politik bağlamda bir başka maske metaforu da demokrasi eleştirisi çerçevesinde §242’de kullanılmaktadır.

⁵²³ *JGB* §289; 226; *KSA* 5, 234, 28 “jedes Wort auch eine Maske.”

⁵²⁴ Constâncio, J. ve Branco, M. J. M. (2012). “Introduction”, içinde *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, ed. J. Constâncio ve M. J. M., Branco Berlin, Boston: De Gruyter, s.3.

⁵²⁵ *JGB* §20; 24; *KSA* 5, 35, 4-5: “Indogermanen oder Muselmänner”

⁵²⁶ Burnham, D. (2007). *Reading Nietzsche: An Analysis of Beyond Good and Evil*, New York: Routledge, s.37.

⁵²⁷ *JGB* §20; 225; *KSA* 5, 234, 28 “dessen Begriffe selber erhalten zuletzt eine eigne Zwielficht-Farbe, einen Geruch ebenso sehr der Tiefe als des Moders, etwas Unmittheiliches und Widerwilliges, das jeden Vorübergehenden kalt anbläst.”

⁵²⁸ *JGB* §289; 225; *KSA* 5, 234, 5-7 kısmında mağarasında kendi başına kalan filozof göndermesi açıkça Platon’la ilişkilidir. Whitehead’in bu sözünü Conway başka bir bağlamda Nietzsche’yle ilişkilendirmektedir. Ancak ben bu göndermeyi *JGB* §289 için kullandım. Conway, D. W. (2002).

felsefeyi derinleştiriyor gibi görünse de Nietzsche'nin dikkat çekmek istediği nokta bu katmanların, keyfi tutumlar ve çarpık açıklamalarla⁵²⁹ altta kalan katmanları çürütmesidir. “Çürüme kokusu” artık bu katmanların altında taze düşüncelerin kalmadığına dair bir metafordur. Maskeleri kaldırma görevi, nihayetinde son maske kalktığına bir yüz bulma gayretiyle yapılmamalıdır. Nitekim artık maskelerin en altındaki yüzden söz edilemez. Her maskenin ardında yeni bir yüz ortaya çıkar⁵³⁰ ve bu yeni yüzün de asılsız olduğunu yani bir maske olduğunu göstermek için maske kaldırma işi devam ettirilmelidir.

Maskeleri kaldırma görevi, gelecek felsefesinden beklenmektedir. Nietzsche'nin Öndeyi'de sözünü ettiği, geleneğin mirasına saygı duyarak onu aşma çalışması bu yoldan geçmektedir. Geleneğin maskelerini hiçe saymak değil, onları tek tek kaldırarak arkeolojik bir kazıyla metinlerin ve sözlerin tuzaklarına karşı uyanık olmaktır.⁵³¹ Hakikat veya *aletheia* [ἀλήθεια] hakkındaki ilk düşünceler, kapalı olanı açık hâle getirme veya örtüyü kaldırarak örtüklüğü olumsuzlama ile ilişkilendirilmiştir.⁵³² Ancak Nietzsche bütün bu örtüyü kaldırma işlemlerinin sonunda devasa bir örtme işlemine dönüştüğünü tespit etmektedir. §289'daki “Her felsefe bir yüzey felsefesidir. [...] Her filozof bir felsefeyi de g i z l e r ; [...]”⁵³³ ifadesi §230'daki şu ifadeyle doğrudan ilişkilidir: “[...] tin burada kendi maskelerinin çokluğunun ve sinsiliğinin tadını çıkarır, buradaki güvenliliğinin duygusunu da tadar, [...] B u görünüş isteminde, basitleşme, maske, örtü, kısacası yüzey isteminde — çünkü her yüzey bir örtüdür [...]”⁵³⁴

Felsefenin görevi kapalı olanı açmak gibi görünürken zamanla kapalı olanı kararlılıkla yeni katmanların, örtülerin ardında daha da kapalı hâle getirmiştir. Filozoflar Platon'un mağara alegorisindeki mağaradan güneş ışığına doğru çıkan yolun

Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols, Cambridge: Cambridge University Press, s.146.

⁵²⁹ Chiche, J. (2017). “Masque (Maske)”, içinde *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.

⁵³⁰ Sommer, A. U. (2016). s.797.

⁵³¹ Pippin, R. B. (2019a). s.201.

⁵³² Ökten, K. H. “Dipnotlar”, içinde Parmenides (2019) *Fragmanlar* içinde, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, s.64.

⁵³³ *JGB* §289; 226; KSA 5, 234, 22-3 [...] 26-7: “Jede Philosophie ist eine Vordergrund-Philosophie [...] Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie”

⁵³⁴ *JGB* §230; 160; KSA 5, 234, 20-5 “der Geist genießt darin seine Masken-Vielfältigkeit und Verschlagenheit, er genießt auch das Gefühl seiner Sicherheit darin, [...] D i e s e m Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche — denn jede Oberfläche ist ein Mantel”

tersine,⁵³⁵ mağarayı derinleştirip bir “mağara ayısına ya da hazine avcısına ya da hazine bekçisine ve ejderhaya dönüşmüş”⁵³⁶ olmayı tercih etmiştir. Filozofların bu işi yaparken hazineler keşfetmesi ve bu keşfin üstünde oturması, bir ejderha gibi hazinesini beklemesi şu anlama gelir: Her filozof metinlerindeki yeni ve zengin görünümlerin sahipleri olarak okurunu beklemektedir. Kendi derinliklerinde hem başka şeyleri maskeleymiştir hem de kendisi maske takarak yeni kâşiflere karşı teyakkuz durumunda beklemektedir. Geleceğin filozofundan beklenen görev, bu ejderha maskesi takmış filozoflarla savaşmayı göze almaktır ve bu yüzden onun alevlerinden korunmayı sağlayacak güçlü maskeler gerekmektedir. Dolayısıyla Nietzsche’nin §40’taki “Derin olan ne varsa maskeyi sever”⁵³⁷ ve “Her derin tinin bir maskeye ihtiyacı vardır”⁵³⁸ ifadeleri iki yönlü anlaşılmalıdır. Derinlik zamanla katmanlar hâlinde daha da derinleşerek mesafeyi arttırmış ve bu mesafeyle yüzleşmek için maskeleri kaldırmak onlarla uğraşmaya gönüllü olmak, maskeleri sevmeye hazır olmak demektir. Aynı zamanda derinliklerin maskelerinin karşısına maskesiz, yani çıplak bir biçimde çıkmak hata olacaktır, bu nedenle maske takmak zorunludur. Ancak maske ayartıcı bir yapıdır. Geleceğin filozofları maskeyle iş yaparken, tek ve hakiki olanı bu maskenin ardına gizlemekten kaçınmalı ve sadece kamuflej için maske kullanması gerektiğini unutmamalıdır.⁵³⁹ Maskesiz yani yalın ayak, başı kabak buralarda gezinmek tehlikelidir. Çıplaklık utanç duygusunu harekete geçirir: “Utanç, yaratıcıdır.”⁵⁴⁰ Bu yaratıcılık *JGB*’nin birinci ana bölümü boyunca incelenen dogmatik felsefe yapma tarzının sonuçlarını doğurmuştur. Bunlar felsefenin maskelerini kaldıracak yeni bir felsefe üretme tarzının ortaya çıkmasına yol açmalıdır: Yaratıcı bir yol, sorgulayıcı ve değerlendirici bir yol. Maskenin üzerine gitmeye cesaret eden yeni maskeler, “maskeli yazı”yı [*masked writing*]⁵⁴¹ olumlayan bir üsluptur.⁵⁴² Felsefenin metin okumaları ve metin üretme işi, maskelerin ardında bir kesinlik noktası bulmakla değil maskelerin farkında olarak bu maskelere yaklaşma biçimlerini çoğaltmaktır. Bu, Nietzsche yorumlarında sıkça karşımıza çıkan, perspektivizmin ortaya çıkışına izin

⁵³⁵ Rosen, S. (2004). *The Mask of Enlightenment: Nietzsche’s Zarathustra*, New Haven, London: Yale University Press, s.59.

⁵³⁶ *JGB* §289; 225; KSA 5, 234, 8-9: “zum Höhlenbär oder Schatzgräber oder Schatzwächter und Drachen wurde”

⁵³⁷ *JGB* §40; 48; KSA 5, 57, 26: “Alles, was tief ist, liebt die Maske”.

⁵³⁸ *JGB* §40; 48; KSA 5, 58, 25: “Jeder tiefe Geist braucht eine Maske”.

⁵³⁹ Sommer, A. U. (2016). s.292-3.

⁵⁴⁰ *JGB* §40; 48; KSA 5, 58, 6-7: “die Scham ist erfinderisch.”

⁵⁴¹ Pippin, R. B. (2019a). s.202.

⁵⁴² Pippin bir başka metninde bunu “metaüslup ilkeleri” olarak adlandırmaktadır: Pippin, R. B. (2019b). s.113.

vermek zorunda değildir. Perspektivizm genellikle epistemolojik bir çıkışın olduğu yanılgısını beraberinde getirir. Aslında Nietzsche'nin kastettiği anlam, bakış açılarının artmasıyla yeni değerlerin benimsenmesi değil, bu değerlerin ortaya çıkışına yardımcı olacak yolu bulmakla ilgilidir. Bilgiyi ve değerleri çoğaltmak değil, dogmatik bilgileri ve değerleri sorgulamaya yönelmek bakımından perspektivizm bir araç olarak çalışmalıdır. Aksi takdirde Nietzsche *JGB*'nin son kısmında kendi görüşlerinin nihai bir düzlüğe çıktığını iddia ederdi. Ancak böyle yapmamıştır. Bu kısımda (§296) yazmış olduklarının değerinin önemini sorgulayan Nietzsche, felsefe yapma biçiminde nihai bir zemine ulaşmanın amaç olmadığını kendi üzerinde göstererek metnindeki düşüncelerin önemsiz olduğunu ve geçip gittiğini ifade etmiştir.

3.4.3. Nietzsche'de bir yöntem olarak çekiç metaforunun kullanımı

Nietzsche'nin felsefe yöntemine ilişkin yazının ve maskenin rollerini tartıştıktan sonra, şimdi onun felsefe yapmanın yolu olarak açıkça işaret ettiği bir araca ve bu aracın yöntemle ilişkisine geçilebilir. Aforizmanın sivrilğine benzeyen yapısı ve yöneldiği maskelerin kaldırılması için yıkıcı bir rol oynayan çekiç, Nietzsche'nin *Putların Batışı* veya *Putların Alacakaranlığı*⁵⁴³ adıyla bilinen metnin alt başlığında kendisini göstermektedir: *Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*.⁵⁴⁴ Nietzsche yeni bir gelecek felsefesinin üretilebilmesi adına mevcut felsefe ve kültür ortamını dinleyen, dinlemesinde tespit ettiği sorunları yıkmaya çalışan ve bu sorunu ortadan kaldırmak için nihayetinde felsefenin ve kültürün mevcut değerlerini dönüştüren bir alet olarak çekiç [*der Hammer*] metaforundan yararlanmaktadır.

Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin kullandığı alt başlık bir soru işaretiyle biten bir soru cümlesi değil, noktayla biten bir cümledir. Nietzsche soru sormamaktadır. Felsefenin yapılışını göstermek istemektedir. Alt başlık, "felsefe çekiçle nasıl yapılmış sizlere göstereyim" biçiminde bir beyan olarak anlaşılabilir. Kendisine kadar çeşitli felsefe yapma yöntemleriyle ortaya çeşitli düşünceler çıkmıştır,⁵⁴⁵ Nietzsche ise aynı anda hem hedefini hem silahını işaret eden bir başlık

⁵⁴³ *Götzen-Dämmerung*.

⁵⁴⁴ *oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*.

⁵⁴⁵ Nietzsche'nin felsefe dışında kültürün ve dinin putlarına karşı da çekiçle yöneldiği açıktır. Bu çalışmanın odak noktası metafelsefe olduğundan konu felsefe üzerinden ilerletilmektedir. Ancak Nietzsche'nin burada *Eski Ahit* "Mısır'dan Çıkış" (32, vd.) kısmındaki altın buzağı putunun yapılışı ve yıkılışına dair gönderme yaptığı da belirtilmelidir. Aynı zamanda Nietzsche *Putların Batışı* başlığı ile kendisinin can düşmanı ilan ettiği Alman besteci Wagner'in *Götterdämmerung* [*Tanrıların Batışı*] eserine de meydan okuduğunu ve Wagner'e sataştığını da dostu Peter Gast'a 27 Eylül 1888 tarihli

seçerek amacını en baştan belli etmektedir: Putlar ortaya konmuştur ve bu putlar çekiçe yüzleşecektir. Metnin içine göz attığımızda, ara başlıkların Nietzsche için putlara işaret ettiği ileri sürülebilir: Sokrates, “Akıl”, “Hakiki Dünya”, Karşı Doğa Olarak Ahlak, İnsanlığı İyileştirenler/Ehlileştirenler, Almanlar, Eskiler.

Çekiçe felsefe yapmanın ne olduğunu anlamak için çekicin hangi anlamlara geldiğini düşünmek gerekmektedir. Çekicin farklı biçimleri ve işlevleri vardır: [1] Doktorların iştirme testi veya müzisyenlerin akort yapmak için kullandığı diyapazon çekici; [2] Yıkma, parçalama ve dağıtmak için kullanılan çekiç; [3] Sanatçılar veya zanaatkarlar (örneğin demirciler) için dövme, form verme ve eriyik malzemeyi dönüştürmekte yararlanılan çekiç; [4] (Bir çivi) çakmak, sabitlemek için kullanılan çekiç. Bu çekiçleri inceleyerek, Nietzsche’nin felsefe yaparken “çekiç ile” kastettiği göndermelerin neler olduğuna tek tek bakmak gerekmektedir.

Putların Batışı veya Çekiçe Nasıl Felsefe Yapılır. metninin önsözünde Nietzsche, [1] dinlemeye yarayan çekici şöyle ifade etmektedir:

Duruma göre daha çok tercih ettiğim bir başka iyileşme de, *putları yoklamaktır* [*G ö t z e n a u s h o r c h e n*] ... Gerçekliklerden fazla put var dünyada: budur benim ‘kötü bakışım’ bu dünyaya, benim ‘kötü kulağım’dır aynı zamanda... Burada bir kez *çekiçe* sorular sormak ve belki, yanıt olarak o ünlü içi boş sesi dinlemek [hohlen Ton hören], o şişkin barsaklardan geleni – nasıl da çekicidir bu, kulaklarının [Ohren] ardında da kulakları olan biri için – [...]. Bu küçük yazı bir büyük savaş ilanıdır; putları yoklamaya gelince, burada bir diyapazonla dokunur gibi çekiçe dokunulacak olanlar, bu defa çağın putları değil ezeli putlardır, – bunlardan daha eski, daha ikna olunmuş, daha şişirilmiş putlar yoktur kesinlikle... Yoktur, daha içi boş olanları da ...⁵⁴⁶

Nietzsche metnine, çekiç sözcüğünün akla ilk gelen dağıtma işlevinden farklı bir işleve, çekicin dinleme işlevine vurgu yaparak başlamaktadır.⁵⁴⁷ Bu çekiç, dinleyen bir çekiçtir. Felsefenin üstünü maskeleyerek örttüğü yüzeylerle ilgilenen Nietzsche’nin yüzeyi taradığı, bu yüzeyi ufak çekiç darbeleriyle vurarak ses çıkardığı yapının veya şeyin kendisinin içini “kof mu yoksa dolu mu” diye dinlediği veya kulak

mektubunda ifade etmiştir. Bu göndermeler için bkz. Blondel, É. (2017). “*Crépuscule des idoles (Götzen-Dämmerung)*”, içinde *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.

⁵⁴⁶ *GD* “Vorwort” [“Önsöz”]; 7-8; KSA 6, 57-8, 18-14: “Eine andere Genesung, unter Umständen mir noch erwünschter, ist *G ö t z e n a u s h o r c h e n*... Es giebt mehr Götzen als Realitäten in der Welt: das ist mein „böser Blick“ für diese Welt, das ist auch mein „böses O h r“... Hier einmal mit dem H a m m e r Fragen stellen und, vielleicht, als Antwort jenen berühmten hohlen Ton hören, der von geblähten Eingeweiden redet — welches Entzücken für Einen, der Ohren noch hinter den Ohren hat, — [...] Diese kleine Schrift ist eine g r o s s e K r i e g s e r k l ä r u n g ; und was das Aushorchen von Götzen anbetrifft, so sind es dies Mal keine Zeitgötzen, sondern e w i g e Götzen, an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird, — es giebt überhaupt keine älteren, keine überzeugteren, keine aufgeblasseneren Götzen... Auch keine hohleren...”

⁵⁴⁷ Tongeren bunu çekicin “teşhis anlamı” [*diagnostic meaning*] olarak adlandırmaktadır. Hekim hastasının içinden gelen sesi, müzisyen akort yapmak için duyduğu sesi teşhis etmelidir. Bkz. Tongeren, P. van. (2000). s.15.

kabarttığı bir araç olarak çekiç, doğrudan duyulara (özellikle kulak duyusuna) hitap eden bir araçtır. Burada çekicinin işlevini “putları yoklamak” veya onları işitmek olarak belirleyen Nietzsche, *Götzenaushorchen* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu sözcüğün bir anlamı, ağzını aramak anlamında kullanılan *aushorchen* fiiliyle anlaşılabilir. Buna göre Nietzsche açısından putların ağzı arandığı, onlardan çıkacak lafların işitilmek istendiği ileri sürülebilir. Kısaca putlara yapılan bu işlemde sonra, onlara “kulak kabartılır”.

Sözcüğün bir diğer anlamıysa, oskültasyon⁵⁴⁸ yani, hekimin stetoskop türünden bir araçla vücudun içinden gelen sesleri dinlemesidir. Dinlemenin [*hören*] söz konusu edildiği pasajda, dinleyen kulaklar [*Ohren*] (özellikle de Nietzsche’nin kendisine ve “özgür ruhlular”a atfettiği “kulaklarının ardında kulakları olanlar”) övülmektedir. Nietzsche’nin hamlesiyle, Batı felsefesini kuran ontolojideki görme duyusuna yapılan vurgu (örneğin ışık, güneş, varlık, göz ve temaşa [*theoria*] dinlemeyle ikame edilmektedir.⁵⁴⁹ Nietzsche şunu dinlemek ve duymak ister gibidir: Acaba şeylerin veya değerlerin dışından görünenlerin, görünmeyen iç tarafları görülmeye veya peşinden gitmeye değer mi? Yüzeyi görünen ve görme duyusuyla tanımlanan şeylerin içleri görünmeyebilir. Ancak onları bir çekiçle yoklayıp, dinlemek mümkündür. Bu dinleme, kulak kabartabilenler için mevcut kavramların ve değerlerin seslerini duymaya yönelme biçiminde gerçekleşir. Nietzsche “çekiçle nasıl felsefe yapılır?” diye soru sormaz ama soruları çekice sordurur ve böylece felsefeyi veya düşünmeyi çekiçle yapmanın yolunu göstermektedir. Nietzsche’nin işi, sabırla tüm yüzeye vurarak şeylerin içlerini dinleyerek felsefe yapmak ve gelen sesleri çözümlenektir.

Çekicinin yokladığı putlar içi doluysa ayrı (daha pes) içi boşsa ayrı (daha tiz) bir ses verecektir. Nietzsche’nin putlarının içi boş olduğu çıkardıkları yüksek sestem belli olmaktadır. Nietzsche bu sezgisini güçlendirmek için, içlerinin boş olduğu veya boşaldığına emin olduğu bir nesneyi seçerek sorununu açıklamaya çalışır: Mumya.

⁵⁴⁸ *aushorchen*. *aus*, *auris* yani kulak sözcüğünden türemektedir.

⁵⁴⁹ Nietzsche Almanların ses ve kulağa dair kapasitelerini unuttuklarına dair tespitinde de aynı temayı işlemektedir. Bkz. *JGB* §247; 181; *KSA* 5, 190, 2-6: “Wie wenig der deutsche Stil mit dem Klange und mit den Ohren zu thun hat, zeigt die Thatsache, dass gerade unsre guten Musiker schlecht schreiben. Der Deutsche liest nicht laut, nicht für’s Ohr, sondern bloss mit den Augen: er hat seine Ohren dabei in’s Schubfach gelegt.” [“Alman üslubunun sesle ve kulaklarla ne kadar az ilişkisinin olduğu özellikle iyi müzisyenlerimizin kötü yazmaları gerçeği gösteriyor. Alman yüksek sesle okumaz, kulağı için değil sadece gözleriyle okur: bu sırada kulaklarını çekmeceye koymuştur.”].

Nietzsche felsefeye kulakların işlevini yeniden kazandırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca kulak için duyuyu veren diyapazon çekicinin müzikle ilişkisi de Nietzsche’nin müziğe yönelik hassasiyetinin felsefeye nasıl yöneltilebileceğini göstermektedir.

Dinleme metaforunu, mumya metaforuyla pekiştirmek Nietzsche'nin felsefe yapma biçimini anlamak için yardımcı olabilir. Metnin “*Felsefede ‘Akıl’*”⁵⁵⁰ alt başlığında kullanılan mumya metaforu, filozofların tüm felsefelerini üstüne kurdukları kavramların kofluğunu göstermek için kullanılmış olabilir:

Soruyorlar bana, nedir bu filozoflardaki alerji diye? [...] Mısırcılıkları. Bir davayı tarihsellikten çıkarmakla, ona bir *saygınlık* kazandırdıklarını sanıyorlar, sub specie aeterni [sonsuzluğun ışığında], bu davayı bir mummyya dönüştürmekle. Filozofların binlerce yıldan beri kullandıkları her şey, kavram-mumyalarından ibaretti; gerçek olan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamadı. Tapındıklarını öldürürler, içini boşaltıp doldururlar, kavram-putlarına-tapan bu beyler, her şey için yaşamsala bir tehlike oluştururlar, tapındıklarında. [...] Filozof olmak, mumya olmaktır, [...].⁵⁵¹

Nietzsche'ye göre filozoflar, bir kavramı tarihsel olandan kurtarmaya yani sonsuza kadar ölümsüz kılmaya çalışmaktadır. Ancak bu tıpkı, ölümden sonra iç organları boşaltılıp, birtakım işlemlerden geçirilip kokular ve baharatlar sürüldükten sonra etrafi ziftle [*Mumiya*] kaplanan mummyalanmış bedenlere benzemektedir. Kavramlar, içi boşaltılıp dışarıdan hava almayacak biçimde kaplandıkça canlılığını ve verimliliğini yitirmişlerdir ve sonunda çekiçle “yoklanma”ya bile gelmeyecek duruma yani dokunur dokunmaz dağılıverecek kırılmalıkta bir cansızlığa sabitlenmiştir.

Görüldüğü gibi⁵⁵² diyapazon çekicini kullanmak isteyen Nietzsche, dinlemek istediklerine daha yönelir yönelmez yıkılveren putlarla karşılaştığına işaret etmeye çalışmaktadır. Henüz çekicinin ilk akla gelen anlamı yani [2] yıkmaya, parçalamaya ve dağıtmaya işaret eden çekiç ortaya çıkmadan işe yaramaya başlamıştır. Küçük bir dinleme çekici, yapıları yıkan büyük bir çekiçle aynı işi görmüştür. Kavramları dinlemek için, kof mummyaların yüzeyinde sesler çıkarılırken, bu koflukları nedeniyle mumya-kavramlar veya kavram-mummyaları her küçük çekiç darbesiyle kırılıp dağılmakta, parçalanmaktadır. Bir çekiç, ister sadece dinlemek isterse de yok etmek için kullanılsın, Nietzsche'nin elinde parçalamayı da temsil etmektedir. Bu parçalama, bir dağıtma işlemidir. Seslerin işitildiği yönde ilerleyerek, sesi yüzey boyunca takip etmek, bir labirente açılan kulakta sesin ilerlemesi gibi⁵⁵³ ses kesilene kadar çekiç

⁵⁵⁰ Die “Vernunft” in der Philosophie

⁵⁵¹ *GD* “Die “Vernunft” in der Philosophie” [*Felsefede ‘Akıl’*] §4; 25-6; KSA 6, 74-5, 3-5 [...] 2-3: “Sie fragen mich, was Alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist?... [...] ihr Ägypticismus. Sie glauben einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisiren, sub specie aeterni, — wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie tödten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendener, wenn sie anbeten, — sie werden Allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten. [...] Philosoph sein, Mumie sein, [...]”

⁵⁵² Nietzsche'ye kulak verilirse, bu basmakalıp söz “İşitildiği gibi” biçiminde değiştirilebilir.

⁵⁵³ Bu benzetmeyi Derrida'nın Nietzsche'nin otobiyografi okumasındaki kulak-labirent ilişkisinden ödünç alıyorum.

darbelerini felsefe labirentinin iç yüzeylerine indirmeye devam etmek gerekmektedir.⁵⁵⁴ Bu işlem, bir önceki kısımda tanıtılan felsefedeki maskelerin düşürülmesi işlemine yaramaktadır. Maske düşürme mevcut kavramların biliniyormuş ve kesinmiş gibi görünen sınırlarını çekiçle yoklayarak gerçekleşebilir. Sokrates'in yönteminde ortaya çıkan çürütme [*élenkhos*] görevi, Nietzsche'de kavramları dinleyerek ve onların sınırlarını yoklayarak, çekiçle dinleyerek ve yeri geldiğinde yıkarak kendisini göstermektedir.

Felsefenin sahip olduğu kavramlara ilişkin filozofun izleyeceği yol, sessizlik içinde kavramları soruşturmak ve onları eleştirebilmekle ilgilidir. Ne var ki izlenen bu yolun sonu yıkımla sona ermez. Çekiçle gerçekleşen eleştirinin anlamını bulup, değer alanında etkin ve uygulanabilir bir zeminde karşılık bulabilmesi gerekmektedir.⁵⁵⁵ Nietzsche'nin duyurmaya çalıştığı çekiç sesi, aynı zamanda tıpkı [3] sanatçıların veya zanaatkarların (örneğin demirciler) malzemelerini dövme, form verme ve eriyik malzemeyi dönüştürmekte yararlanan çekici de gündeme getirmektedir. Yıkılmış ve temizlenmiş yüzey, şimdi yeniden kurulmak durumundadır. Bu da çekicinin mevcut olanı dönüştürme gücüyle ilgilidir. Böylece çekiç hem yıkan hem yapan bir görev üstlenir.⁵⁵⁶ Nietzscheci anlamda değerlerin yeniden değerlendirilmesi⁵⁵⁷ görevi, çekicinin bu işlevine gönderme yapmaktadır. Değerleri yeniden değerlendirmek, mevcut (sabit) değerlerin değerini tartmak ve değer yaratmaktır. Bu yaratım, yoktan var etme değil, zaten var olanı kendine göre yeniden değer düzenine koymaktır ve bu bakımdan sanatçının yaratmasına benzemektedir.⁵⁵⁸ Değerlerin bu anlamda yeniden değerlendirilişi, bir heykeltıraşın veya zanaatkarın elindeki malzemeyi (yukarıda verilen "çekiç" biçimi ve işlevlerinden üçüncüsü) dönüştüren çekiçtir: "Çekiç, çakmak için değildir onun elinde, kırmak içindir — ya da, demirci çekici gibi, eski demirleri

⁵⁵⁴ Bir labirent boyunca veya kulağın içindeki kıvrımlı yapı boyunca ilerlemek anlamında Nietzsche'nin adlarını tartışan Derrida, konuşmasının bir noktasında şu cümleyi kuruyor: "Kenarları, bölmeleri, koridorları arayın." ["Cherchez les bords, les parois, les couloirs."] Derrida, J. (2005). *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, s.53.

Bu cümle aslında ses, kulak ve labirent ilişkisini incelerken Nietzscheci bir buyruk gibi anlaşılabilir. Bu noktada meseleye tıbbi bakımdan yaklaşmak da mümkündür. Kulağın dış yüzeyi, bedenin içine doğru açılan bir yolun başlangıcıdır. Bu yolda kulak zarının ardında üç kemik bulunur: çekiç, örs ve üzengi. Bunlar kulak zarına gelen ses titreşimlerini asıl duyu kısımlarına iletmekle görevlidir. Çekiç [Lat. *malleus*] kemiği de bu kemiklerin kulak zarına en yakınıdır. Yani ses titreşimleri kulaktan içeri girerken önce kulak zarını, ardından çekiç kemiğini titreştirir ve iç kulağa doğru sesler iletilir.

⁵⁵⁵ Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe*, çev. F. Taylan İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.13.

⁵⁵⁶ Sleinis, E. E. (1994). *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press, s.151.

⁵⁵⁷ *die Umwertung aller Werte*.

⁵⁵⁸ Aruoba, O. (1978). "Nietzsche: Temel Görüşü, Temel Kavramları", *Yazı*, sayı: 3, Ankara: Şafak, s.178.

döve döve çelik yapmak için...”⁵⁵⁹ Böylece Nietzsche, dinlediği ve dağıttığı kavramları veya değerleri yok edici bir anlamda değil, buradaki gibi dönüştürücü ve yaratıcı bir anlamda dönüştürmektedir.

Çekiğin bu yaratıcı yönü, Nietzsche söz konusu olduğunda, kişinin yaşamının kendisine de yöneltilmiş olmalıdır. Yaratıcılık ilk bakışta sanat veya din ile ilgili bir unsur olarak görünse de Nietzsche için yaşamın tamamına yayılan bir anlam ufku vardır. Çekiç bu yaşamı yaşanılır kılan ve Nietzsche'nin kullandığı anlamda metafelsefi bir unsurdur. Çekiç bir kavram değildir, kavramsallaştırılmamalıdır: “İzlenim [*L'impression*] öldürüldü, soyuldu ve mumyalandı, nihayetinde kavram biçiminde korundu.”⁵⁶⁰ Nietzsche bir kavram yerine bir imaj, bir metafor olarak çekici kullanmayı tercih etmektedir. Yaşamın kendisinden yola çıkarak kavramın belirleyiciliğinden kurtulmak, onun sınırlarının üstesinden gelmek, ona mesafe alabilmek için bir metafora gereksinim duyulur.⁵⁶¹ Onun çekiç gibi bir imgeye başvurması filozofların metinleriyle olan mücadelesini simgelemektedir: “Yaradılışımdan savaşçıyım ben.”⁵⁶² Onun felsefesi savaştır, metinleri polemik yaratmak için yazar.⁵⁶³ Savaşı da metinlerin, değerlerin ve kavramların üzerinde gerçekleştirir. Kendisi de bu savaşı yazı üreterek yürütmektedir, savaş çekici olarak kalemını kullanmaktadır. Böyle düşünüldüğünde çekicinin yaratıcılık anlamındaki dönüştürücü yönü, sadece kalemin yapabileceğinden fazlasını yapar.⁵⁶⁴ Kalem, gücünü çekiç yazısı olmasından alır.

Çekiç yazısı, Nietzsche'de tipografik bir hüner olarak da kendisini göstermektedir. Sözcüklerin sabitliğini sağlamaktansa, sözcüklerin anlamlarına dair tereddüt içinde kalma hâli, Nietzsche tarafından sıkça kullanılan tire [*Gedankenstriche; em dash; —*] işaretiyle kendisini göstermektedir. [4] (Bir çivi) çakmak, sabitlemek için kullanılan çekiç gibi, cümlelerinin başına, ortasına veya sonuna çakılan bu tire işaretleri tesadüfen yerleştirilmemiştir. *Gedankenstriche* yani tire (uzun çizgi), sözcüklerin

⁵⁵⁹ A.g.e., s.179.

⁵⁶⁰ Nietzsche'den [*Le Livre du philosophe*, §149] akt. Roche, B. (1996). *Premières leçons sur Crépuscule des Idoles de Nietzsche*, Paris: Presses Universitaires de France, s.24.

⁵⁶¹ Roche, B. (1996). s.24.

⁵⁶² EH “Warum ich so weise bin” [“Neden Böyle Bilgeyim”] §7; 22; KSA 6, 274, 2-3: “Ich bin meiner Art nach kriegerisch.”

⁵⁶³ Tongeren, P. van. (2000). s.16-7.

⁵⁶⁴ Daniels, P. R. (2019). “The Birth of Tragedy: Transfiguration through Art”, içinde *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. T. Stern, Cambridge: Cambridge University Press, s.169.

ayrıldığında *Gedanken-striche* yani düşünce çizgisi/kertiği anlamına gelmektedir.⁵⁶⁵ Nietzsche'nin metinlerine attığı kertiklerin örneklerini tek tek göstermek mümkün değildir çünkü notlarının tamamına yayılmıştır. Ayrıca kendisi bu çizgilere olan sevgisinin, sözcüklere duyduğu sevgiden daha derin olduğunu da bir notunda dile getirmiştir.⁵⁶⁶ Hatta kız kardeşi Elisabeth'e bir mektubunda⁵⁶⁷ bu çizgilerin görevinin ön planda görülenlerden daha asli bir konumda olduğuna da dikkat çeker.⁵⁶⁸ Ancak Nietzsche'nin *Gedankenstriche* kullanımını çevirilerde sıkça göz ardı edilir veya yanlış bir biçimde kısa çizgi (*Bindestrich*) ile değiştirilir.⁵⁶⁹

Bir önceki kısımda aforizmalar için kullanılan sivri uçlu benzetmelerin tamamı bu kertikler için de kullanılabilir. Ancak burada aforizma yapısından farklı, sadece tipografiye dayanan bir uygulama söz konusudur. Tireler sayesinde hem cümleler arasında bağlantılara hem de cümle içi mesafe kazanmaya yarayan çifte bir hareket vardır. Okurun ilgisinin sözcüklerin akıcılığından kurtarılacak birer çivi gibi metinlere çakılmış olan bu çizgiler, Nietzsche'nin kendisiyle birlikte okurunu da yavaşlatmaya ve düşünmeye sevk eden işaretlerdir. Sözleri yavaşlatmak gerekir ki, okumak yavaşlasın. Okurun yavaşlaması için bu çizgiler bekleme yerleri olarak düşünülebilir.⁵⁷⁰ Nietzsche *MR*'nin önsözünde okurundan beklediği şeyin yavaş okumak olduğunda ısrarcıdır: “[...] iyi okumayı öğretiyor, yani yavaş, derin, ihtiyatlı, özenli, art niyetle, açık bırakılmış kapılarla, narin parmaklarla ve gözlerle okumayı...”⁵⁷¹ Nietzsche'nin bu önsözde özellikle filolog olduğunu hatırlatması, onun kadim metinlerin okunmasına yönelik bir çağrısıdır. Metinlerle olan zaman mesafesi arttıkça okuma hızının düşmesi gerekmektedir ki bu sayede bugünün okuru eski

⁵⁶⁵ Large, D. (1998). “Introduction”, içinde *Twilight of the idols, or, How to philosophize with a hammer*, çev. D. Large, Oxford: Oxford University Press, s.xxiv.

⁵⁶⁶ KSA 11, 34[65; 147] numaralı notta akt. Tongeren, P. van. (2000). s.94. Notun tamamı için bkz. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[65\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[65])

⁵⁶⁷ “Alles, was ich bisher geschrieben habe, ist Vordergrund; fürmich selber geht es immer erst los, wo meine Gedankenstriche beginnen.” <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1885,601a>

⁵⁶⁸ Tartışmasını bu mektuba atıfla başlatan Hanshe'nin, *Gedankenstriche* hakkında detaylı incelemesi için bkz. Hanshe, R. J. (2010). “Invisibly Revolving— —Inaudibly Revolving: The Riddle of Double Gedankenstrich”, içinde *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, Cilt.3, New York: Nietzsche Circle Ltd.

⁵⁶⁹ Hanshe, R. J. (2010). s.9.

⁵⁷⁰ Tongeren, P. van. (2000). s.94.

⁵⁷¹ *MR* “Vorrede” [Önsöz] §5; 17-8; KSA 3, 17, 28-30: “[...] sie lehrt g u t lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, Mit zarten Fingern und Augen lesen ...”

metinlerle köprüler kurabilsin.⁵⁷² Bu köprülerin, Nietzsche'nin çekiç ile çaktığı *Gedankenstriche* işaretleri sayesinde gözle görünür bir kılığa girdiği öne sürülebilir.

Bu kertiklerin metne çekiçle kazınmasının bir işlevi de fragmanter yapının belirgin kılınmasıyla ilgilidir. Tiyatro metinlerinin repliğe işaret eden konuşma çizgileri gibi, Nietzsche de metinlerinin gözle değil sesle okunmasına veya kulakla işitilmesine gereksinim duyduğunu gösterir. Nietzsche'nin *JGB* §247'deki yüksek sesle okuma talebi tekrar hatırlanırsa, bu tipografik hareketin kulaklar için olduğuna yönelik bir işarettir. Okur için metin bir müziğe dönüştürülerek, içsel bir temponun duyulmasını tetikler.⁵⁷³

Gedankenstriche bazen dikelir ve ünlem işaretine dönüşür, kimi yerde de sadece boşluklar biçiminde kendisini belli eder. Derrida, Nietzsche'nin *FW* §60'ın son cümlesinde bunların hepsini birden gösterdiğine dikkat çeker: “[...] dazu gehört aber, zuerst und vor Allem — D i s t a n z !” Sondaki mesafe [*Distanz*] sözcüğü uzun tireyle bir ünlem arasına gerilmiştir ve vurgu boşluklarıyla mesafenin kendisi daha da artmıştır. Derrida'ya göre, uzun tire sayesinde mesafe sözcüğünün mesafeliğine dikkat çekilmektedir.⁵⁷⁴ Mesafe alma sadece dikkat çekmek için değil, bir sürprizin gelişini de haber veren bir sinyal niteliği taşır. *GD*'un ilk kısmında yer alan “Özdeyişler ve Oklar”⁵⁷⁵ §12'deki gibi, Nietzsche bir şakayı asıl özdeyişin ardına bu kertik sayesinde ekler.⁵⁷⁶ Uzun tire kendinden önceki söylenenlerden mesafe almayı sağladığı gibi, bir sonraki cümleye veya parçaya geçmek için de metne yerleşmiştir.⁵⁷⁷ *JGB*'de olduğu gibi tüm metnin son kısmının sonuna konan bir çift uzun tire ise, D'Iorio'ya göre kitabın tamamına bir geri dönüşü, bütüne bir daha bağlanmayı yani metnin tamamını tekrar okumaya bir davettir.⁵⁷⁸ Çekiç marifetiyle metne çakılan *Gedankenstriche*

⁵⁷² Tongeren, P. van. (2000). s.96.

⁵⁷³ Kremer-Marietti, A. (2006). “Présentation”, *Par-delà le bien et le mal: Prélude à une philosophie de l'avenir*, çev. A. Kremer-Marietti, Paris: L'Harmattan, s.5.

⁵⁷⁴ Derrida, J. (1979) *Spurs: Nietzsche's Styles/Éperons: Les Styles de Nietzsche*, Chicago, London: The University of Chicago Press, s.48.

⁵⁷⁵ *GD* “Sprüche und Pfeile.” [“Özdeyişler ve Oklar”] §12; 11; 7-8; KSA 6, 60-1, 23-2: “Hat man sein w a r u m ? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem w i e ? — Der Mensch strebt n i c h t nach Glück; nur der Engländer thut das.” [“Kişi yaşama ilişkin kendi n e d e n?ine sahipse, hemen hemen her n a s ı l ?la uyum gösterebilir. — İnsan mutlu olmaya ç a l ı ş m a z ; yalnızca İngiliz yapar bunu.]

⁵⁷⁶ Babbioni, P. (2020). “Compression: Nietzsche, Williams, and the problem of style”, *European Journal of Philosophy*, pp.1-11, John Wiley & Sons Ltd., s.6.

⁵⁷⁷ Lampert, L. (2017). *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press, s.318.

⁵⁷⁸ D'Iorio, P. (2015). s.124.

işaretleri her zaman okurunu bekleyen kerteriz noktaları olarak yerlerinde sabitlenmiş biçimde bulunmaktadır.

Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemi olarak bu bölümde aforizma ve parçalı yapıyla yazma yöntemi, maskelerin kaldırılması ve yeni tür maskelerin kullanımı, son olarak da filozofun elindeki çekicin dinleme, dağıtma, biçimlendirme ve çakma işlevleriyle kullanması incelenmiştir. Nietzsche'nin bir metafelsefe düşünürü olarak göstermeye çalıştığı bu yolların, kendisi tarafından uygulanıp uygulanmadığını tartışmak yerine, filozof için felsefe yapmanın farklı biçimlerini gösterdiğini hatırlamak gerekmektedir. Onun talebi, felsefenin yeni filozoflarının yollar üretebilen kişiler olmalarına yöneliktir. Mevcut olanın üstesinden gelmek için yeni ve farklı yollar gerekmektedir. Nietzsche külliyatında bunlar sadece yöntemler olarak değil, kimlikler veya figürler olarak da kendisini gösterir. Bir sonraki bölümde bu kimlikler tartışılacaktır.

3.5. Nietzsche'de Filozofun Kimliği

3.5.1. Filozofun kimliği olarak *Übermensch*

Nietzsche'nin filozofun kimliğine dair tartışmasının ele alınacağı bu bölümde üç farklı kimlik incelenecektir: “*Übermensch*”, “Zerdüş” ve “geleceğin filozofları”. Peki, bunlar Nietzsche'nin elinde birer filozofa nasıl dönüşmektedir? “Kim?” sorusu, Nietzsche açısından özel bir konuma sahiptir ve felsefenin genellikle sorduğu “nedir?” veya “ne?” sorularından ayrı bir soru sorduğu ortadadır.⁵⁷⁹ Kimliğe yöneltilmiş soru, neliğe yöneltilmiş sorulardan kolaylıkla yalıtılamaz.⁵⁸⁰ Ancak neliğin soruşturulması derinleştikçe, bu sefer kimliğin soruşturulması ıskalanabilir. Metafelsefe tartışmasında odaklanılan nokta, bu bölüm için, filozofun kim olduğuyla ilgilidir. Bu nedenle “*Übermensch*”, “Zerdüş” ve “geleceğin filozofları”nın kim olduğu, bu çalışma açısından, onların neler olduğundan daha asli bir sorudur.

Nietzsche filozofun kim olduğuna dair sorunla erken dönem çalışmalarından başlayarak ilgilenmiştir. Bu dönemde özellikle yakından ilgilendiği Arthur Schopenhauer ve Ralph Waldo Emerson okumalarında filozofun kim olduğuna dair

⁵⁷⁹ Soru formunun dönüşümüne dikkat çeken Deleuze'nün “kim?” sorusunun öze yönelik bir soru olduğu, bu sorunun perspektivizme yön verdiği ve Nietzsche'nin bu soruya aradığı tek yanıtın Dionysos olduğu yönündeki iddialarına katılmıyorum. Sadece bu soru formundaki kırılmayı göstermesi bakımından bkz. Deleuze, G. (2010). s.104-5.

⁵⁸⁰ Alain Badiou, bu soru dönüşümüne ikna olmadığını ifade etmektedir. Bkz. Badiou, A. (2019). *Nietzsche: Anti-Felsefe Seminerleri, 1992-1993*, çev. İ. Birkan, İstanbul: Sel Yayıncılık, s.45.

düşünceleri, onun bir filozof olarak yaşamasına yol açmıştır.⁵⁸¹ Filozofun kim olduğu sorusuna yanıtını, yanıtın kolay olmadığının farkında olarak aramıştır: “Bir filozofun ne olduğunu öğrenmek, öğretilemediği için de zordur: ‘bilmek’ gerekir onu, deneyimden, — ya da onu bilme m e n i n gururunu taşımak gerekir.”⁵⁸² Nietzsche filozofun ne olduğunu öğrenmek için “bilmek”ten [*wissen*] değil de “deneyimden” [*aus Erfahrung*] yola çıkılması gerektiğini vurgular. Nietzsche filozofun neyi bildiği değil, kim olarak deneyimlediğinin ön plana alınması gerektiğine işaret etmektedir. Deneyim zaten (yukarıdaki alıntının yer aldığı) *JGB*’nin, dolayısıyla “geleceğin felsefesinin” temel motiflerinden biridir. Nietzsche için bunun nedeni, sadece deneyim aracılığıyla felsefenin ve dilin kendi ilkeleri ve sınırlarının dışına çıkmanın mümkün olmasıdır.⁵⁸³ Nietzsche’nin filozofların kim olduğuna dair ortak bir deneyimden söz ettiği kısımları anlamak kolay değildir ve “ortak deneyim” ifadesi çok fazla tartışma konusunu da beraberinde getirmektedir. Deneyim sorununa 3.5.3’te tekrar gelmek üzere, deneyim hakkında özetle şunu söylemek mümkündür: Nietzsche deneyimle, bilmenin katı ilkelerinin içinden çıkmaya yarayan bir tür ilhamdan söz etmektedir.⁵⁸⁴ İlham söz konusu olduğunda akla hemen sanatçı imajı gelmektedir ki bunda bir hata yoktur. Ancak Nietzsche’nin filozofun kimliği olarak sanatçıya işaret ettiğini söylemek, filozofun kimliğini anlamak bakımından eksik ve sınırlı bir konumda kalmaktır. Bunun yerine hem filozofun hem sanatçının daha üst bir perspektifte bir araya gelmesini mümkün kılan motivasyonu bulmak gerekmektedir. Nietzscheci anlamda filozofun kimliğinde bu motivasyonun ilk olarak *Übermensch* kimliğiyle ilgili olarak aşma hareketinde araştırmak anlamlı görünmektedir.

Übermensch sözcüğüne dair üç tipik hatayı eleyerek başlamak uygun olabilir. Bunlardan ilki ve tehlikesiz olanı Nietzsche’yle özdeşleşen *Übermensch* sözcüğünün mucidinin Nietzsche olduğu kanısıdır. Sözcüğün kullanımı eskilere dayanır ve Nietzsche bu sözcüğün varlığından haberdardır. 2. yüzyılda yaşamış satir yazarı

⁵⁸¹ Lampert, L. (2017). s.90.

⁵⁸² *JGB* §213; 139; KSA 5, 147, 20-2: “. “Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es „wissen“, aus Erfahrung, — oder man soll den Stolz haben, es nicht zu wissen.”

⁵⁸³ Burnham, D. (2014). s.149.

⁵⁸⁴ Panaïoti, A. (2019). s.61. Panaïoti burada *SE* §3’e işaret etmektedir. Genellikle Nietzsche’nin Schopenhauer’e duyduğu hayranlığın bir güzellemesi olarak göz ardı edilen bu metin, aslında Nietzsche’nin metafelsefe düşüncelerine dair pek çok sorunun ne kadar erken ortaya çıktığını kanıtlayan bir metindir. *SE* §3; 27; KSA 1, 356, 25-35’te Nietzsche, Schopenhauer’in yaşamın resmini bir bütün olarak görmesi ile diğer filozofların bu resimdeki türlü detaylarla sadece kafa karıştırmaya yarayan dar bakışlılığını ayırmaktadır. Daha sonra Nietzsche’nin Schopenhauer hakkındaki görüşlerinin değişmesi, burada işaret edilen yönü değiştirmemektedir.

Samsatlı Lukianos tarafından *hyperantropos* olarak kullanılan sözcük⁵⁸⁵, daha sonra 16. yüzyılda Luther'in takipçilerini tanımlamak için *Übermensch* biçiminde kullanılmıştır.⁵⁸⁶ Aynı zamanda Herder'in ve Goethe'nin eserlerinde de bu ifade geçmektedir.⁵⁸⁷ Nietzsche'nin favori yazarlarından olan Emerson'un da *Üst-Ruh [The Over-Soul]* başlıklı bir denemesi vardır ve Nietzsche'nin bundan da etkilenmiş olması olasıdır.⁵⁸⁸ İkinci tipik hata, Nietzsche'nin bu sözcüğe yüklediği anlamın politik bir karşılığının olması varsayımından hareketle, farklı anlamlarda politik bir karşı çıkışa malzeme olarak kullanılması ve bu marifetle Nietzsche'nin felsefi konumunun toptan reddedilmesi biçiminde özetlenebilir. Bu görüş, Nietzsche'nin sözünü ettiği "rütbe düzeni" [*die Rangordnung*] ifadesinin değerlerle ilgili olduğunu kaçırır ve bunu hatalı bir biçimde etnik veya sınıflar arası bir hiyerarşi sorununa dönüştürür.⁵⁸⁹ Ancak Nietzsche'nin *Übermensch*'i tam olarak bunun karşısındadır, insanlar-arası olmakla değil insan varoluşunun dönüşümüyle ilgilenir.⁵⁹⁰ Üçüncü tipik hata ise, *Übermensch*'in Darwinci evrim kuramıyla ilişkisinin kurulmaya çalışılmasıdır. Bu konudaki tartışma aşma hareketine odaklanmaktadır. Nietzsche'nin insan varoluşuna yönelik aşma önerisinin, insan biyolojisinin aşılması ve yeni bir türe evrilmekle ilgili olmadığı açıktır.⁵⁹¹

⁵⁸⁵ Babich, B. (2013). "Nietzsche's Zarathustra and Parodic Style: On Lucian's Hyperanthropos and Nietzsche's Übermensch", *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, 56 - https://fordham.bepress.com/phil_babich/56 - e.t.: 21.07.2019, s.58.

⁵⁸⁶ Loeb, P. S. ve Tinsley, D. F. (2019). Translating and Interpreting Nietzsche's Philosophical Concept of the Übermensch. "Translators' Afterword" from Cilt 14 of *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (SUP) – https://www.academia.edu/39877109/Translating_and_Interpreting_Nietzsches_Philosophical_Concept_of_the_%C3%9Cbermensch – e.t.: 21.07.2019, s.751.

⁵⁸⁷ *Übermensch* sözcüğünün tarihsel ve etimolojik arka planı kapsamlı bir araştırma gerektirmektedir. Bu mesele, çalışmanın amacının dışındadır. Bu konu hakkında kapsamlı çalışmalar için, metinde verilen Babich ve Loeb-Tinsley'e ek olarak, ayrıca bkz: Magnus, B. (1983). Perfectibility and Attitude in Nietzsche's "Übermensch". *The Review of Metaphysics*, 36(3), ss.633-659. - <http://www.jstor.org/stable/20127877> – e.t.: 21.07.2019.

⁵⁸⁸ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s.20.

⁵⁸⁹ Guay, R. (2013). "Order of Rank", içinde *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. J. Richardson ve K. Gemes, Oxford: Oxford University Press, s.500.

⁵⁹⁰ Wotling, P. (2017). "Surhumain (Übermensch, Übermenschlich)", içinde *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont. Özellikle Wotling'in aktardığı kısım için bkz. AC §4; 11; KSA 6, 171, 15-7. Bu kısımda Nietzsche her ırkın *Übermensch* ortaya çıkarmak açısından eşit olduğunu vurgulamaktadır.

⁵⁹¹ A.g.e. Özellikle Wotling'in aktardığı kısım için bkz. AC §3; 10; KSA 6, 170, 18-9. Bu kısımda Nietzsche *Übermensch*'in türe ait bir nitelik olmadığını açıkça ifade etmektedir. Hem politik hem de evrimci hataları tartışan çok sayıda çalışma vardır. Bu tartışmaları serimlemek, çalışmanın amacı dışındadır. Ancak bu çalışma kapsamında *Übermensch* hakkındaki savlar, her iki hataya da karşı çıkmak için kullanılabilecek savlardır.

Übermensch hakkındaki hataları kenara bırakıp onun ne olduğunu anlamak için onun kim olduğunu sorarak filozofun kimliğine dair ilk soruşturmayı başlatmak mümkündür. *Übermensch* kimdir? İnsanın potansiyelini ortaya koymuş, kendinden ve değerlerden özgürleşerek kendisini aşmış, yaratıcı bir ilhamla biricikliğini göstermiş olan kimsedir.⁵⁹² “Kendi kendisi olmuş bir kişidir.”⁵⁹³ Geleceğin bir ideali olan belirli bir kişi değildir.⁵⁹⁴ Bir kavram değil, bir kişidir. Bu nedenle kavramın sınırlarına dahil edilemez. Sınırları belirlenemediği için de evrensel bir gerçek olması söz konusu değildir.⁵⁹⁵ *Übermensch* hakkında Nietzsche’nin açık ifadelerinin olmayışı, onun metaforlar ve özellikle *Za* metnindeki metaforlardan hareketle yorumlanmasını gerektirmektedir. Çünkü bu metin, Batı kültürünün çöküşüne dair Nietzsche’nin verdiği bir yanıt olarak yeni filozofların nasıl yönlendirileceğine dair bir anlatı olarak konumlanmaktadır.⁵⁹⁶

Nietzsche’nin *Za*’daki bilinen cümlelerinden biri olan “Ç ö l b ü y ü m e k t e : v a y h a l i n e ç ö l l e r i g i z l e y e n i n !”⁵⁹⁷ cümlesi, değerlerin çöküşüyle ilgilidir. Çölleşme, Nietzsche’nin sıkça tekrarladığı *décadence* kavramının tipik bir gösterimidir. Heidegger, çölleşmenin⁵⁹⁸ insanlığın her alanına yayılım gösterdiğini ve söz konusu yayılımın yıkımdan daha uç bir duruma işaret ettiğini belirtir: Yeninin bir daha üretilmeyeceği bir iklimin hakimiyeti.⁵⁹⁹ İnsanın geri dönüşü olmayan bir yola girdiğini ve bu yolda geride bıraktığı tüm değerlerin (Nietzsche için bu temelde Platoncu felsefe ve Hristiyan ahlakının değerleridir) insanlığı hasta ettiğini düşünen Nietzsche, pek çok yerde kendisini çağın bu hastalığıyla savaşan bir hekim olarak görmektedir.⁶⁰⁰ Diyapazon çekiciyle tıpkı bir hekim gibi kültürü kuran putların içini dinlemektedir.

⁵⁹² Sedgwick, P. R. (2009). *Nietzsche: The Key Concepts*, London, New York: Routledge, s.111.

⁵⁹³ Aruoba, O. (1978). s.183.

⁵⁹⁴ Emden, C. J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. G. Varım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.206.

⁵⁹⁵ Penzo, G. (2010). “Übermensch”, içinde *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, ed. H. Ottmann, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, s.342.

⁵⁹⁶ Lampert, L. (1986). *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven, London: Yale University Press, s.4.

⁵⁹⁷ *Za IV* “Unter Töchtern der Wüste” [“Çölün Kızlarının Arasında”] §2; 374; KSA 4, 380, 26: “D i e W ü s t e w ä c h t s : w e h D e m , d e r W ü s t e n b i r g t !”

⁵⁹⁸ *Verwüstung*

⁵⁹⁹ Heidegger, M. (2019). *Düşünmek Ne Demektir*, çev. İ. Turan, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.43. [(2002). *Was Heisst Denken?*, Gesamtausgabe 8.1, Frankfurt: Vittorio Klostermann, s.31.]

⁶⁰⁰ Lampert’a göre Heidegger burada çölleşmeyi modernleşmenin imajı olarak sunarken, Nietzsche’nin asıl olarak şehvetin [*sensuality*] yok oluşuna dair anlatımını ıskalamaktadır. Lampert, L. (1986). s.355; dn. 33.

Felsefe yöntemlerinde işlenen çekicinin sesi duyulmaya başlanmıştır. Teşhis etmek için kulak kabartılan değerlerin aşılması ve yerine yeni değerlerin yaratılması gündeme getirilmelidir:

Ben, Üstüninsanı [*Übermensch*] öğretiyorum sizlere. İnsan, aşılması [*überwunden*] gereken bir şeydir. Sizler ne yaptınız onu aşmak [*überwinden*] için?

Bütün canlılar bugüne kadar hep kendilerinden öte [*über*] bir şey yarattılar: sizlere gelince, insanı aşmak yerine, bu büyük meddin cezri olup hayvana geri dönmek midir istediğiniz?

[...] Bakın, ben sizlere Üstüninsanı öğretiyorum!

Üstüninsan yeryüzünün anlamı olsun!”⁶⁰¹

Alıntı, Zerdüşt’ün kendi görevinin tanımıyla başlamaktadır. “Bir öğretmen olarak Zerdüşt” düşüncesi tartışmalı olsa da burada duyulan sesin Nietzsche’den çıktığını akılda tutarak ilerlemek uygun olacaktır. Dolayısıyla şimdilik Zerdüşt’ü bir kenara bırakarak Nietzsche’yi takip etmek gerekmektedir. Nietzsche’nin görevi *Übermensch*’i öğretmektir, yani *Übermensch*’e dair ilk sesi çıkarmak, böyle bir imkanın varlığını duyurmak. İkinci cümle, Nietzsche’ye kulak verenlerin görevidir. “Sizler” yani *Za*’nın okurları olarak herkes ve hiç kimsenin görevi “insan”ın aşılmasıdır. Nietzsche *Za*’nın alt başlığına “Herkes ve Hiç Kimse için Bir Kitap”⁶⁰² yazarken, onun bu görevin sorumluluğunu alacak olanları işaret ettiği öne sürülebilir. Dört olasılığın tamamı tek bir başlıkta verilmektedir: i) Okuyan ve sorumluluğu almaya hazır herkes için yazılmış bir kitap; ii) Okuyan ama sorumluluğu alamayacak olan herkes için bir gün anlaşılacak umuduyla hazırlanmış, hazırda tutulması gereken bir kitap; iii) Okunmayacak ve sorumluluktan haberleri bile olmayacağından kimsesi olmayan bir kitap; iv) Öyle “Bir” kitap ki, tüm bunları aynı anda yapabilme iddiasında olan “tek” kitap. Kitabın bir yandan yüreklendirici sözler, basmakalıp ifadeler ve tanıdık seslerle herkese diğer yandan ezoterik, bulmacalı ve anlaşılması güç ifadeleriyle hiç kimseye çağrıda bulunduğu ileri sürülebilir.⁶⁰³ AC’in “Önsöz”ü de şu ifadeyle başlamaktadır: “Bu kitap en azlarındır.”⁶⁰⁴

Lampert’in bu bölümü Goethe’nin *West-Östlicher Divan* metni üzerinden okuması için bkz. A.g.e. s.304-5.

Benzer bir okumayı sunan Burnham-Jesinghausen yorumu yine Goethe üzerinden ilerlese de Goethe’nin bu eserindeki Doğulu olanı Batılı olana yönelik eleştirel kullanımına işaret etmektedir. Bkz. Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.190-2.

⁶⁰¹ *Za* “Zarathustra’s Vorrede” [“Zerdüşt’ün Önsöylevi”] §3; 16; KSA 4, 14, 13-8 [...] 28-9.

⁶⁰² Ein Buch für Alle und Keinen.

⁶⁰³ Rosen, S. (2004). s.21.

⁶⁰⁴ AC “Vorwort” [“Önsöz”] §4; 7; KSA 6, 167, 2: “Dies Buch gehört den Wenigsten.” kitabın Türkçe çevirmeni O. Aruoba son sözcüğe dipnot düşmüştür: “1) en azlar: (Wenigsten) Nietzsche’nin kendine özgü deyimlerinden, ‘çoğunluk-azınlık’ ikiliğinin de ötesinde, ‘azınlık’tan da ‘az’ olan kişileri niteliyor.”

Burada “Sizler” olarak ifade edilenler, her kim iseler, şunu bilmelidir ki insan aşılması gereken bir “şeydir”. “İnsan” bir kimse değildir Nietzsche için, bir “şey”dir, şeyleşmiştir, bu yüzden aşılması gerekmektedir. “İnsan”ı şey hâline getiren yani putlaştırılanlarla mücadele eden Nietzsche, üçüncü cümlede okuruna soru yöneltmektedir: Bu putlaştırmanın, içi koflaşmış “insan” putunun yeniden değerlendirmek için, onu aşmak için, onun üstesinden gelmek ve artık bu “şey”den kurtulmak için ne yaptınız? Nietzsche’nin Zerdüşt üzerinden sorduğu sorular veya yine Zerdüşt üzerinden sessizleştiği kısımlar metnin ani ve net hamlelerle durdurulması yani aposipetik retorik [*aposiopetic rhetoric*] kullanması dikkat çekici bir unsurdur.⁶⁰⁵

Bu duraklanmış kısımlarda okurun yanıt araması, yanıt vermesi veya boşluğa düşürülerek daha önce düşünmedikleri üzerine düşünmesi amaçlanmaktadır. Dördüncü cümle, aslında bu “insan” mefhumunun da “şey” kılınması için yapılanın bir aşma hareketiyle mümkün olduğunu ve bu aşma hareketinin bir ürünü olduğunu hatırlatır. Ancak görüldüğü gibi bu aşma, görevini tamamlamıştır hatta yozlaşmaya doğru evrilmiştir. Nietzsche’ye göre, eğer bu yozlaşmayı aşmak için bir şey yapılmazsa, mevcut durumdan kurtulamayacak olan “Sizler” yozlaşmanın içinde kaybolacaksınız yani çöl büyüyecek ve “Sizler” de çölle birlikte çöl olacaksınız. Çölleşmenin önünde durabilmenin tek şartı, aşmanın devamını sağlamaktır. Özetle cümlelerin kapsamı şöyle sıralanabilir: i) Nietzsche’nin görevi, ii) dinleyenlerin görevi; iii) insanlığa bir soru; iv) aşmanın durmayan bir hareket olduğuna yönelik tespit. Bu cümlelerden sonra Nietzsche aynı kısımda kendi görevini tekrar etmektedir, yani “Sizler”e *Übermensch*’i öğrettiğini hatırlatarak hemen devam eder: “Üstüninsan yeryüzünün anlamı o l s u n !” Bu cümle ilk duyulduğunda kafa karıştırıcıdır. Henüz *Übermensch*’i bile tanıyamayan “Sizler” için iki bilinmeyen daha formüle eklenmiştir: “Yeryüzü” ve “anlam”. Ancak insanın aşılması gereken bir şey olduğu söylenmiştir. Çünkü artık onun “şeyliği” geri dönüşü olmayan bir yozlaşmayı sembolize etmektedir. Çölün büyümesi tehlikesine dair yapılan işaret, genel olarak yıkıma karşılık gelmektedir. Çölleşme, yıkım, *décadence*, yozlaşma, çöküş gibi ifadeler mevcut düzenin sona erdiğine yönelik ortak bir noktayı gösterir: Yeryüzündeki düzenin sonu.

⁶⁰⁵ Allison, D. B. (2000). *Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, s.118. Bu retorik hamle aynı zamanda Nietzsche’nin *Gedankenstrich* (uzun çizgi) kullanımıyla da ilişkilidir. Bu ilişkiyi gösterdiği için Aydan Aksakal’a teşekkür ederim.

Ancak Nietzsche'ye göre bu sözde yeryüzündeki düzen, yeryüzündekilerin kendi üstlerinde bir şey yaratmasıyla ilişkilendirilmektedir ki bu da Platonculuk ve Hıristiyanlığın öte-dünya hakkındaki öğretileridir.⁶⁰⁶ Yukarıda *JGB*'nin “Öndeyi” kısmında e le alınan “hakikat” öğretisidir. Burada yani yeryüzünde olmayan, ötede yani gökyüzünde olan ama bu yeryüzünü kimi öğretiler açısından anlamlı kılan gökyüzü, yeryüzünde hakimiyet kurmuştur. Öte-dünyadan [*over-earthly*] beklenen umutların sonuçsuz kaldığı noktada, *Übermensch*'in [*overhuman*] kendisi bu dünyanın anlamı olmak anlamındaki umudu besleyecektir.⁶⁰⁷ Ancak şimdi gökyüzünün hakimiyetini ortaya çıkaran “insan” aşılacaksa ve onu aşınca varılacak yeni “şey”in adı *Übermensch* olacaksa bundan sonra yeryüzünün yeni anlamı da *Übermensch* olacaktır. Aşma hareketinin hareketliliği kendisini duyurmaktadır:

İnsan, hayvan ile Üstüninsan arasında gerilmiş bir iptir — uçurum üzerindeki [*über einem Abgrunde*] ip.

Tehlikli bir karşıya geçiştir [*Hinüber*], tehlikeli bir yola koyuluştur [*Auf-dem-Wege*], geriye bakıştır, ürperıştır ve durup kalmadır.

İnsanın büyük yanı amaç değil, bir köprü [*Brücke*] olmasıdır: insanın sevebilecek yanı bir k a r ş ı y a g e ç i ş [*Ü b e r g a n g*] ve bir b a t ı ş [*U n t e r g a n g*] olmasıdır.⁶⁰⁸

İnsanın insan olabilmesi, onun *über* olanla yani aşma, üst-te olma, üst-e çıkma, üst-ün olma, üzerinden geçme, öte-ye uzanma ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. *Über* bir hareketin adıdır. İnsanın kendisinin olanak dahilindeki oluşuna erişmesindeki yönün adıdır. Yeniliğin ve umudun alegorisi olarak elbette geleceğe doğru ve yukarıya doğru bir yöndür.⁶⁰⁹ Ancak insan bunun tersi istikamete yani aşağıya ve batmaya da [*Untergang*] muktedir bir şeydir.⁶¹⁰ Yukarıda, üstte, ötede olması eğer insanlara yine gökyüzünün hakimiyetini hatırlatacaksa, o zaman *über* farklı doğrultuların çağrışımlarına da yer açar: dışarı, karşı, geçiş. Dışarı, sınırın dışarısidir. Yani kavramın, öğretinin, ahlakın veya sistemin dışına çıkmaktır. Sınırın sınırlandırılmasını kabul etmemektir. Mevcut durumdan kurtulmak, özgürleşmek anlamında dışarıya yönelmek de bir *über* hareketidir. Bu, aynı zamanda bir karşı'dır. Uçurumun, denizin,

⁶⁰⁶ Lampert, L. (1986). s.19.

⁶⁰⁷ Bu cümle için yararlanılan kaynağın dili İngilizce olduğu için sözcüklerin İngilizce karşılıkları verilmiştir. Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.20.

⁶⁰⁸ Za “Zarathustra's Vorrede” [“Zerdüşt'ün Önsöylevi”] §4; 18; KSA 4, 16-7, 25-2: “Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Ü b e r g a n g und ein U n t e r g a n g ist.

⁶⁰⁹ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.5.

⁶¹⁰ Salehi, D. (2010). “Experiment, Experimentalphilosophie”, içinde *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, ed. H. Ottmann, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, s.231.

varoluşun karşı kıyısı anlamında bir karşıdır. Burada durulunca görülen, kendini duyuran ama harekete geçmedikçe ulaşılamaz olan anlamında karşı-ya gitme bir *über* yöneliştir. “Geçme” de böyledir. Durumdan duruma, konumdan konuma veya zamandan zamana “geçme” kendi olanın dışına çıkarak yeniden ama bu sefer yeni bir kendilik olana erişmektir. “Kendinden geçmiş” ifadesindeki geçme bile, kendine olan çakılmıştan kurtulamayan bu nedenle kendi olanın büyük oranda korunduğu farklı bir kendiliği yaşamaktır.

Bu en genel anlamda, insan olanaklarının bir belirlenmişlik ve sabitlik içinde değil, aksine bu olanaklarıyla insanın varoluş içinde kendi yaşamını oluşturarak yaşamak, yola koyulmak [*Auf-dem-Wege*], kendini sonsuz bir aşma olanağına doğru açmaktan geçmektedir.⁶¹¹ Burada yol, şimdiki insanın yürümesi gereken, bundan kaçamayacağı bir yol olarak kendisini göstermektedir. “Yola çıkacak kişinin aşması gereken ilk ve en önemli engel, / kendi yerleşikliğidir : / kendi yeri / — kendisidir...”⁶¹² Kişinin, bu çalışma etrafında özelleştirmek gerekirse filozof kişinin, felsefenin yolunda, yordamında yani yönteminde yürürken karşısına çıkan engel olarak kendisinden asla kurtulamayacağını bilerek ama yine de kendisini aşma yönünde bir hareketin sorumluluğunu alarak yürümesi gerekmektedir.

Nietzsche'nin bu yolu uçurumun üzerine bir ip olarak yerleştirmesi, yürüyüşün tehlikelerine dair ipucunu göstermek istemesidir. “İnsan, hayvan ile Üstüninsan arasında gerilmiş bir iptir” ve “İnsanın büyük yanı amaç değil, bir köprü olmasıdır” cümlelerindeki “ip” ve “köprü” vurgularına tekrar bakmak gerekmektedir. Bu cümlelerde “insan” bir ip, bir köprüye benzetilir. Ne bu ne de karşı kıyı olan ama her iki kıyıya birden uzanan bir gerilim olarak insan. *JGB*'nin “Öndeyi” kısmında filozofun görevinin, geçmişten aldığı mirasın gerilimiyle güç bulduğu gösterilmiştir. Dolayısıyla filozof, *Za*'da arada gerili olarak konumlanan insandan yani hâlihazırdaki şeyleşmiş “insan” putundan gücünü alarak uçurumsallaşmış çölün üzerinden karşıya geçebilir. Burada hareketi gerçekleştiren insan, kendisini bir köprü olarak kurmaktadır. İnsan, varılacak son nokta değildir. Aksine insan, sadece hayvana-bağlı olmak anlamında zorunlu ve *Übermensch*'e varma istemi anlamında gerekli olan yolun kendisidir. Karşıya- veya öteye-geçme, insandan geçmektedir ve bu geçiş hareketi *Übermensch*'e doğru gerçekleşmekte olan harekettir. Kısaca, hayvandan

⁶¹¹ Lemm, V. (2018). *Nietzsche'nin Hayvanları*, çev. V. Ay, İstanbul: Gram Yayınevi, s.62-3.

⁶¹² Aruoba, O. (2009). *Yürüme*, İstanbul: Metis Yayıncılık, s.76.

Übermensch'e doğru bir geçiş hareketi, *Übermensch*'in neden *über* sözcüğüyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Übermensch'in gücü, onun olanaklı olabilmesinde yatmaktadır. Olanaklı olması, onun her ân başlanabilecek bir harekete geçme kararlılığından anlaşılmaktadır. Gökyüzünün hakimiyetinde olduğu gibi, “öldükten sonra” varoluşun zamandaki tükenişi gibi ötede değildir, aksine her ân şimdi ve buradadır. Nietzsche'nin mevcut kültüre dair teşhisinde yeryüzünün anlamı, gökyüzündedir. *JGB* §40'taki önerme tekrar edilebilir: “Derin olan ne varsa maskeyi sever”. Yeryüzü öyle derinleşmiştir ki tek anlam gökyüzüyle özdeşleşmiştir. Bu derinliğin maskesi düşürüldüğünde, çıplak kalan yani anlamsızlaşan yeryüzü için, yeni bir anlam aramak için aşma hareketi gerekmektedir. Çölleşmenin veya çıplaklığın getirdiği anlam eksikliği deneysel bir biçimde doldurulmalıdır.⁶¹³ Çıplaklığın utancı getirdiği ve Nietzsche'nin *JGB* §40'taki “Utanç, yaratıcıdır.” ifadesi tekrarlanırsa şu sonuca ulaşılabilir: Çıplak kalan yeryüzünün utancından kurtulmak, onun haysiyetini üst-lenmek, yaratıcı bir adımla harekete geçmek gerekmektedir. *Übermensch* “yeryüzünün anlamı”dır. Yeryüzü, bedeninin yuvasıdır ve insanın doğal olan ancak Hıristiyan otoritesi çerçevesinde günah olarak gösterilen tüm aşağılanmış duyuların yurdudur. Heidegger'in yorumuna göre *Übermensch* tarafından korunan yeryüzü *Übermensch*'e emanet edilmiş olandır.⁶¹⁴ Çölün büyüdüğü iklimde *Übermensch*'in varoluşu, çölü sürekli dönüşen bir canlılığa (çöl metaforu devam ettirilmek istenirse, vahaya) taşıyacaktır. Bu yaratıcı *über* hareketi, insanın kaldıramayacağı kadar ağır ancak kaldırmaması durumunda da insanı hayvandan ayırmanın imkansızlaştığı bir harekettir.

Bu hareketin amacı, felsefe ve filozof için sınır bilgisiyle ilgilidir. Sokrates'in çizildiğinden emin olunan sınırlar hakkındaki düşünceleri nasıl sorguladığı bir önceki bölümde tartışılmıştır. Nietzsche'nin göstermek istediği de sınır bilgisi üzerinden gösterilmektedir. Sokrates'ten bu yana kuşku duyulan sınırlar konusunda nihai bir karara varılmayacağına artık anlaşılmasını isteyen Nietzsche, filozofun *Übermensch* tipinde bir öte hareketine geçmesini beklemektedir. Bu sefer hâlihazırdaki sınırların topolojik saha araştırması, sadece Sokratik anlamda sınır yoklamak olarak değil, bu sınırları kırma, patlatma, ikiye bölme gibi çekiç imgesinin radikal işlevleriyle

⁶¹³ Salehi, D. (2010). s.231.

⁶¹⁴ Heidegger, M. (2011). *Introduction to Philosophy - Thinking and Poetizing*, çev. P. J. Braunstein, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, s.66.

yürütülecektir⁶¹⁵: “— Oysa bugün bir kez daha — insanın bir kez daha kendi üzerinde düşünmesi ve derinleşmesi sayesinde — değerlerin tersine çevrilişi ve zeminlerinin kaydırılması konusunda kararlı olma zorunluluğuna varmış olmamız gerekmez miydi ___”⁶¹⁶

Çekicinin sınıra yönelik teşhisi tamamlanmıştır. Sıra sınırların dayanakları, yani zeminlerinin kaydırılmasına yönelik değerlendirici bir edime gelmiştir. Nietzsche metinleri boyunca hangi ideallerin putlaştırılıp, bunların neden yıkılmasına gerek duyduğunu anlatmıştır. Şimdi yeni sınırın çekilmesi için sınırın içinden çıkılmalıdır. Bir çıkış hareketiyle *Übermensch*'e yani “yeryüzünün anlamı”na doğru yönelmek için çekici yaratıcı yönüyle kullanmak gerekmektedir. Böylece zemininden çıkarılmış anlamların nihilizme sürüklediği düşüncesi yerine, yeni anlamları elde etmenin umudu hatırlatılmaktadır.

Burada yeryüzünün anlamı artık felsefenin veya düşünmenin anlamı olarak anlaşılmalıdır. Eğer felsefenin sınır bilgisine yönelik bu hareket gerçekleştirilmezse değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve yaratıcı yaşamın yaşanması mümkün olmayacağından, yozlaşma yayılacak ve yeryüzü anlamını yitirecektir. Felsefenin veya genel anlamda düşünmenin “insan” olan şeyden yeni anlam olan *Übermensch*'e taşınmasıyla beraber filozof bir *Übermensch* olarak kavram ağının kaosuyla yüzleşecek düzeye ulaşmaktadır. *Übermensch* bu üzerinden aşma yani uçurumu veya çölü geçme hareketi sayesinde, yerüstü değerleriyle dünyanın değerlerinin anlamsızlaşmış, öte-dünya değerlerinin yüceltildiği dünya çağını da kendisiyle birlikte taşıyacaktır. Bu taşıma metaforu, *meta-pherein* zaten taşıma, öteye-taşımadır, felsefenin ve düşünmenin yeniden yerini bulmasıyla ve filozofun kimliğine kavuşmasıyla ilişkilendirilebilir. Alan Schrift'e göre yeryüzüne ait insan kavramıyla gökyüzüne ait Tanrı kavramının karşıtlığında; insan Tanrı'nın, Tanrı ise insanın

⁶¹⁵ Badiou, A. (2019). s.33. Burada Badiou okumasını, Badiou'nun asla kabul etmeyeceği bir anlamda yani politik çerçevesinden bağımsız olarak kullanıyorum. Kendisi, bu metnin 2015 tarihli önsözünde, ““dünya tarihini ortadan kırıp ikiye bölmekte” olan o Nietzsche'yi seviyorum.” ifadesiyle Nietzsche'nin devrimle ilişkilenen yönüne duyduğu hayranlığı dile getirmiştir. (a.g.e., s.9). Ben de benzer bir Nietzsche'yi “seviyorum” ancak bunun felsefe yöntemi ve filozofun kim olduğuna dair yaptığı soruşturmadaki “devrim”inden yola çıkıyorum. Dolayısıyla, burada “kırama, patlatma, ikiye bölme” ifadelerini sadece topolojik bir sınır-bilgisi, felsefenin ve düşünmenin kavramların sınırlarıyla ilgilenmek olarak kullanıyorum.

⁶¹⁶ *JGB* §32, 41, *KSA* 5, 51, 7-11: “— Sollten wir aber heute nicht bei der Nothwendigkeit angelangt sein, uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe schlüssig zu machen, Dank einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen, —”

“ötekisi”dir.⁶¹⁷ Birbirinin karşıtı olan insan ve Tanrı’ya nazaran *Übermensch*, her ikisinin de ötekisidir: “[...] *Übermensch*, eğer kendini alt eder ve kendisinden *başkası* olursa, insanın olacağı şeydir.⁶¹⁸ Benzer bir biçimde, insan ve hayvan da birbirine karşıt olarak görünmektedir. Belirli nitelikleriyle insan (akıllı olma, konuşabilme, düşünebilme vb.) hayvanın ötekisidir.⁶¹⁹ Ancak Nietzsche’nin hayvan-insan *Übermensch* hareketinde *Übermensch*, her ikisinin de ötekisi olarak konumlandırılır. *Übermensch*, sürekli oluşu sağlamaktadır ve bu oluş onu bir hayvan veya hayvandan ayrılarak tespit edilmeye çalışılan “insan” kavramından ayıran esas niteliktir. Buradan filozofa geçmek gerekirse, Nietzsche için filozofun hem geçmişin filozoflarına karşı bir konumda hem de bugünün filozoflarına karşı bir konumda kendisine yer bulabileceği ortaya çıkmaktadır. Nietzsche bu yüzden beklediği gerçek filozofları “geleceğin filozofları” olarak adlandırmaktadır. 3.5.3.’te incelenecek olan bu geleceğin filozofları Tanrı’nın ölümüyle yüzleşmiş bir insan-olma hâlimden geçmiş kimselerdir. Bunlar yeniyi getirmekle görevlendirilmiştir:

— yeni bir şey o l m a k , yeni bir a n l a m a g e l m e k , yeni değerleri t e m s i l e t m e k gibi! Bilme ve yapabilme arasındaki uçurum belki de düşünüldüğünden daha büyüktür, daha da tekinsizdir: büyük çaptaki yapabilenin, yaratanın muhtemelen bilmeyen birisi olması gerekecektir —⁶²⁰

Übermensch olmak filozofun kimliği olarak kabul edilirse, bu herkes ve hiç kimse için bir kimlik olarak anlaşılmalıdır. Üstlenilmek istenirse, harekete geçerek gerçekleştirilebilecek bir kimlik ancak üstüne düşülmezse kimsenin anlamayacağı bir sözcük olarak orada (*Za* metninde), hâlihazırda duracaktır. Başta verilen,

⁶¹⁷ Schrift, A. D. (2013). “Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur”, içinde *Nietzsche Paris’te*, çev. A. Utku ve M. Erkan, der. S. E. Er, İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.245.

⁶¹⁸ A.g.e., s.246.

⁶¹⁹ *GD* “Sprüche und Pfeile” [“Özdeyişler ve Oklar”] §3, 9, KSA 6, 59, 9-11: “Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein — sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein — P h i l o s o p h ...” [“Yalnız yaşamak için bir hayvan ya da bir tanrı olunmalı — diyor Aristoteles. Üçüncü durum eksik: ikisi birden olunmalı — f i l o z o f ...”]. Aristoteles’in bu ifadesi *Politika I*, 1253a’da geçmektedir. Bkz. Large, D. (1998). “Explanatory Notes”, içinde *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*, Oxford: Oxford University Press, s.84, dn.5.

Nietzsche yalnız yaşamın karşısına konulan toplumla yaşama yerleştirildiği durumda, gerçek filozofun toplumun veya (felsefe özelinde düşünülürse) felsefe kürsüleri içinde yer bulamayacağı için her zaman yalnız olduğunu, bu yönüyle bir hayvan, bir tanrı gibi yalnız başına varlığını sürdürebileceğine işaret etmektedir. Böylece gerçek filozof, toplum yaşamına adapte olmuş ve başka türlü yaşayamayacak olan insan varlığından da ayrı bir konuma yerleştirilmektedir. İleride ele alınacak olan filozofun Aristotelesçi ve Nietzscheci kıyası için de bu aforizmanın zayıf da olsa ilişkisi kurulabilir. Aristoteles tarafından bu “yalnız yaşayanlar” kategorisine dahil edilmeyen filozof, Nietzsche’nin Aristotelesçi anlamda filozofa karşı çıkışı olarak üstü kapalı bir aforizma biçiminde okunabilir.

⁶²⁰ *JGB* §253, 41, KSA 5, 197, 6-11: “— nämlich etwas Neues zu sein, etwas Neues zu bedeuten, neue Werthe darzustellen! Die Kluft zwischen Wissen und Können ist vielleicht grösser, auch unheimlicher als man denkt: der Könnende im grossen Stil, der Schaffende wird möglicherweise ein Unwissender sein müssen, [...]”

Nietzsche'nin filozofun ne olduğunu öğrenmek için “bilmek”ten değil de “deneyimden” yola çıkılmasına gerektiği düşüncesine geri dönülebilir. Artık filozof, bilindik “bilme”nin sınırını aşmalıdır. Bu sınırın tanıtılmasının sonuna gelinmiştir. Şimdi, aşma hareketinin olanağını sağlayan çıkış noktası deneyimle ilişkilendirilmelidir. *Übermensch*'in geleceğin filozofuna bir tip olarak konumlanmasıyla ondan beklenen *Übermensch* düşüncesi, düşünmenin kendisi olarak deneyimle ilgilidir. Yolun aşılması, uçurumlaşmış olanın üzerindeki ince bir ipten geçme cesareti göstermekle gerçekleşecektir. Filozofun felsefenin kavramları veya kültürün değerlerinin sorumluluğunu üstlenmesi birbiriyle yakından ilişkilidir. Yeryüzü, artık filozofun (geleceğin filozofunun) üstlenmesi göreviyle yeni anlamını bulacaktır. Düşünür, uçurumun dibinden gelen kendini dayatan düşünceyi, düşünmek ve kavramlar arasındaki hareketini ve konumunu buna göre belirlemek durumundadır.

Peki, Nietzsche bunu başarabilmiş midir? Metafelsefe tartışması bir metafizik olarak Nietzsche'ye yöneltilirse, ortaya çıkan resimde Nietzsche bir filozof olarak görülebilir mi? Metafelsefe alanında bu soruya yanıt vermeye çalışan Paul S. Loeb, Nietzsche'nin filozof kategorisine neden dahil edilmek istenmediğine yönelik şu itirazları toplamıştır: 1. Felsefe eğitiminin eksikliği, 2. Felsefi değil edebi türde eserler verme, 3. Retorik yazma, 4. Yayımlanmamış eserlerin sayıca çokluğu, 5. Modası geçmiş ve felsefe alanının ilgilenmediği konulara ilgi, 6. Teorilerini destekleyen, kanıtlayan, rasyonelleştiren açıklamaların eksikliği, 7. Anahtar kavramlarını açıkça ifade etmeme, 8. Anahtar kavramlarının spekülatif oluşu, 9. Diğer düşünürlere aşırı eleştirel yaklaşım, 10. Felsefe ve bilim arasındaki ilişkiye kuşkulu yaklaşım, 11. Sağlık sorunları, 12. Ahlak ve politik anlayışının kendi çağıyla örtüşmemesi, 13. Kadınlar hakkındaki olumsuz görüşlerini felsefeye dahil etme, 14. Felsefe dışı kültür unsurlarına aşırı ilgi, 15. Hıristiyanlık ve felsefe tarihinin olumsuz yönlerine karşı takıntılı tavır.⁶²¹ Loeb bu maddelerin çoğunun özellikle *Za* ve yayımlanmamış *Wille zur Macht* notlarından hareketle üretildiğini, bunların gerçeği yansıtmayan indirgemeler olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında neden bir filozofun filozof sayılması yani bu kimliği kazanması için neden bu maddelerdeki “hatalar” a düşmemesi gerektiği konusundaki yaklaşımı da tatmin edicidir: Aristoteles'in kanonik filozof tanımlamasına uymamak. Bir felsefe tarihi yapan ilk düşünür olan Aristoteles,

⁶²¹ Loeb, P. S. (2016). “Nietzsche's Place in the Aristotelian History of Philosophy”, içinde *Nietzsche and Philosophers*, ed. M. T. Conard, New York, London: Routledge, s.10-2.

kendisinden öncekilerde eğer felsefi bir düşünce varsa bunu felsefe tarihine dahil etmiştir ama eğer yoksa dahil etmemiştir. Buna göre, Aristoteles'in filozof olmanın kriterlerini ortaya koyan ilk kişi olduğu iddia edilebilir.⁶²² ⁶²³ Loeb'in Anglosakson Nietzsche yorumları marifetiyle Nietzsche kimliğinin ite kaka Aristoteles'in bu filozof kimliğine sığdırılmaya çalışıldığı düşüncesine⁶²⁴ katılıyoruz.

Nietzsche'de bu kriterlerde bir filozof bulmak için çok sayıda çarpıtmanın ve zorlamanın gündeme gelmesi gerekmektedir, çok sayıda pürüzün yoldan temizlenmesi gerekmektedir. Örneğin, Meyer'ın tartışmaya açtığı gibi, Dionysos figürünün temizlenmesiyle Nietzsche mevcut olan kanonik filozof kimliğine daha kolay yerleştirilebilir.⁶²⁵ Panaïoti'ye göre Nietzsche külliyatına bu yaklaşım, Thomas Stern'ün de belirttiği gibi, İngiliz dilindeki çağdaş Nietzsche çalışmalarını domine eden Nietzsche'nin sıkça 'analitik filozof olarak Nietzsche' kimliğinin köpürtülmesiyle ilgilidir ve bunun nedeni de, Nietzsche'nin metafelsefi görüşlerinin incelenmemesinden kaynaklanmaktadır.⁶²⁶ Sözde Nietzsche'nin felsefi konumunun iadeitibarına yönelik çalışmalardaki temel sorun, Nietzsche'nin metinlerinden rasyonel bakımdan savunulabilir bir teori üretme uğruna Nietzsche'nin kendi

⁶²² *A.g.e.*, s.14. Loeb bu kriterlerin tamamını yerine getirebilen bir filozofun kesin olarak bulunamayacağını hatırlatmaktadır.

⁶²³ Loeb'e göre Aristoteles'in filozof ve felsefe olarak belirlediği kriterler şöyle sıralanabilir: 1. Filozof olmayı öğrenerek, felsefe alanındaki pedagojik gereklilikleri yerine getirmek gerekmektedir, 2. Filozof yazıyı kendisi için değil, başkalarıyla açık bir iletişim kurmak için yazar (buna göre felsefede aforizma, kurgu yazı, şakalar, şiirler, şarkılar gibi türlere yer yoktur), 3. Felsefe metni duygularla değil akılla ilgilidir bu nedenle retorikle çalışmaz, 4. Aristoteles'ten kalan miras gibi, yayımlanmamış ders notlarıyla yayımlanmış metinlerin arasında temel bir fark bulunmaz, 5. Genellemenin dışında kültür, sosyal bağlam ve çağa ait düşüncelere yer yoktur, 6. Asıl olan mantık ve kanıta dayalı akıl yürütmeyle uygun teorik sonuçlara ulaşmaktır, 7. Metinlerde açıklık ve kesinlik hedeflenir, 8. Akla ve sağduyuya dayanmayan spekülasyonlardan kaçınmak gerekir, 9. *Ad hominem* safsatasının mucidi Aristoteles için kişisel kusurlar veya unsurların felsefeye karıştırılmaması esastır ve felsefeye topyekün eleştiride bulunmak anlamsızdır, 10. Felsefe ve bilimler ayrılmaz, 11. Kişisel yaşam yani biyografi felsefeyle ilgisizdir, 12. Akıl, ahlak ve politik olanla birlikte ilerler, 13. Cinsiyet gibi önemsiz ve ilgisiz özellikler felsefeye konu edilmez, 14. Felsefe, felsefe dışında eğitimleri olanlara yönelemez, 15. Akıl yürütmenin kanıtlara dayanmadığı mitoloji gibi konular, felsefeye dahil edilemez. bkz. *a.g.e.*, s.15-9.

⁶²⁴ *A.g.e.*, s.19.

⁶²⁵ Meyer, M. (2019b). s.22. Meyer'ın örneğine bakılırsa, "Stanford Encyclopedia of Philosophy"deki [bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>] son Nietzsche maddesinde Dionysos'un adı bile geçmemektedir Meyer'in uyarısından sonra ilgili maddeye bakıldığında bu tespitin hâlâ geçerli olduğu görülmektedir. Ayrıca yeri gelmişken bu ansiklopedi maddesinde "Bazı Nietzscheci Değerler" başlığı altında şunların yer aldığı da belirtilmelidir: Güç ve Yaşam, Evetleme, Doğruluk/Dürüstlük, Sanat, Bireysellik, Özerklik, Ruh Özgürlüğü, Çoğulculuk. "Anahtar Öğretiler" başlığı altında ise şunlar yer almaktadır: Güç İstenci, Perspektivizm, Aynının Ebedi Dönüşü. Bu listelerin Nietzsche'nin değerlerine ve anahtar öğretilerine tekabül ettiği konusunda Nietzsche uzmanlarından ortak bir onay alması söz konusu değildir. Güncel Nietzsche araştırmalarında bu kavramlar ağırlıklı olarak ve neredeyse birbiriyle benzer satırlar üzerinden bir araya getirilerek işlenmektedir. Bu noktada, Meyer'ın tespitinin ne yazık ki, özellikle Anglosakson Nietzsche araştırmalarında tipik bir soruna işaret ettiği tekrar vurgulanmalıdır.

⁶²⁶ Panaïoti, A. (2019). s.42.

metafelsefi amacından sapmakla ilişkilendirilir.⁶²⁷ Loeb de benzer biçimde, Aristoteles kriterlerine uymak uğruna, Nietzsche'nin asimile edildiğini öne sürmektedir. Bu konu hakkında Loeb gözden kaçan ilginç bir noktaya işaret etmektedir:

Aristoteles felsefe tarihi için DNA'yı tasarlamıştır, bu nedenle Nietzsche taraftarları onun felsefesinin bu aynı DNA'yı içerdiğini göstermek adına çok uğraştılar. Düşünceleri gerektiği hâlde, Nietzsche'nin Aristoteles'ten neredeyse hiç söz etmemesinin ne kadar garip olduğunu düşünmediler.⁶²⁸

Bu ilginç noktadan hareketle Loeb, Nietzsche'nin (aşına olunduğu üzere) Platon karşıtı söylemlerinin yanı sıra onu önemseydiğini ve onun hesaplaştığını gösteren metinlerinin yanı sıra Aristoteles'i neredeyse görmezden gelmesinin ardında yatan nedenin, Aristotelesçi filozof kimliğiyle kendi "geleceğin filozofları" projesini değiştirme isteği olduğu sonucuna ulaşır. Nietzsche basılı metinlerinde poetik, retorik ve nadir de olsa etik hakkında Aristoteles'in adını anar ancak notlarından onun Aristoteles okumalarına mesai ayırdığını görmek mümkündür. Ancak Nietzsche'nin doğrudan filozofun kimliğine dair Aristoteles'in başarısızlığına işaret ettiği şu kısım dikkat çekicidir:

Sokrates'in büyüüne kapılmayan Platon'un bizim sonsuza dek yitirmiş olduğumuz daha üst bir felsefi insan tipini bulup bulmadığı, gereksiz bir soru değildir. Ondan önceki zamanlara, böylesi tiplerle dolu bir heykel atölyesine bakar gibi bakılır. [...] En eski tiplerin çoğu bile, kötü aktarılmışlardır; Thales'ten Demokritos'a kadar tüm filozofları tanımak olağanüstü zor görünüyor bana; fakat bu figürleri yeniden yaratmayı başaran kimse, en güçlü ve en saf tipte ürünlerin arasında dolaşır. Elbette ender bulunan bir yetenektir bu, eski felsefe bilgisiyle ilgilenen daha sonraki Yunanlılarda bile yoktu; hele Aristoteles, işaret edilene boş gözlerle bakmış gibidir. Ve sanki bu filozoflar boşuna yaşamışlar ya da tek işlevleri sadece Sokratesçi okulların tartışmaktan ve konuşmaktan hoşlanan gruplarını hazırlamakmış gibidir.⁶²⁹

İlginç bir biçimde Loeb bu kısma işaret etmemektedir, kendisinin savını destekleyen bu kısımda Nietzsche açıkça üç tespitte bulunmaktadır: i) Platon'dan sonra yitirildiği kesin olan daha üst filozof tipi hakkında sorular sorulmalıdır; ii) Kendisinin tabiriyle Platon öncesi filozofları araştırıp bunları yeniden yaratabilecek tipte filozof, felsefenin güçlü ve saf ürünlerini kazanabilir; iii) Özellikle Aristoteles kaynağına bu kadar yakın

⁶²⁷ Meyer, M. (2019b). s.22.; Panaïoti, A. (2019). s.42.

⁶²⁸ Loeb, P. S. (2016). "Nietzsche's Place in the Aristotelian History of Philosophy", içinde *Nietzsche and Philosophers*, ed. M. T. Conard, New York, London: Routledge, s.20.

⁶²⁹ MA-I §261; 219; KSA 2, 216-7, 29-33 [...] 5-16: "Es ist keine müssige Frage, ob nicht Plato, von der sokratischen Verzauberung frei geblieben, einen noch höheren Typus des philosophischen Menschen gefunden hätte, der uns auf immer verloren ist. Man sieht in die Zeiten vor ihm wie in eine Bildner-Werkstätte solcher Typen hinein. [...] Selbst von den älteren Typen sind die meisten schlecht überliefert; es scheinen mir alle Philosophen von Thales bis Demokrit ausserordentlich schwer erkennbar; wem es aber gelingt, diese Gestalten nachzuschaffen, der wandelt unter Gebilden von mächtigstem und reinstem Typus. Diese Fähigkeit ist freilich selten, sie fehlte selbst den späteren Griechen, welche sich mit der Kunde der älteren Philosophie befassten; Aristoteles zumal scheint seine Augen nicht im Kopfe zu haben, wenn er vor den Bezeichneten steht. Und so scheint es, als ob diese herrlichen Philosophen umsonst gelebt hätten oder als ob sie gar nur die streit- und redelustigen Schaaren der sokratischen Schulen hätten vorbereiten sollen."

olmasına rağmen kendisinden önceki zirvelere (üst filozof tiplerine) karşı kördür, kör olmasaydı “ondan önceki zamanlara, böylesi tiplerle dolu bir heykel atölyesine bakar gibi” bakması gerekirdi. Bu üç tespitin özellikle ikincisi *JGB* §211’deki filozofun görevinin yeniden yaratmak olmasıyla doğrudan ilişkisi vardır ve bu fragman ileride incelenecektir. Nietzsche filozof kimliği kriterlerinin sınırlarını dönüşüme uğratarak bir “geleceğin filozofları” kimliğiyle ilgilendiğini açıkça göstermektedir. Kimliğin dönüştürülmesi gerektiğine yönelik bu hareket bile, onun yeni bir düşünme biçimi ve felsefi bir görev talebi önerdiğinin bir göstergesi olarak okunabilir.⁶³⁰ Ancak öncelikle bu kimlik değişiminin vazgeçilmez bir yoluna yani Zerdüş’tün labirentinin yoluna uğramak gerekmektedir.

3.5.2. Filozofun kimliği olarak Zerdüş

Zerdüş’tün kim olduğu sorusu, Nietzsche çalışmalarında en çok araştırılan sorulardan biridir. Bu soruyu Zerdüş figürünün bizzat kendisi de, karşılaştığı kişiler açısından kendisine sormuştur.⁶³¹ Bu tartışma özellikle *Übermensch*’in öğretmeni olarak Zerdüş’tün öğretmen kimliği etrafında biçimlenir.⁶³² Öğretmen olarak Sokrates düşüncesinde olduğu gibi burada da öğretmen olarak Zerdüş’tün öğretme marifeti, başka bir tartışmanın konusudur.⁶³³ Bunun yerine Zerdüş’ü öğretti öğretmeni olarak

⁶³⁰ Burnham, D (2014). s.149.

⁶³¹ *Za II* “Von der Erlösung” [“Kurtuluş Üzerine”] 175; KSA 4, 179, 13-7: “Und auch ihr fragtet euch oft: „wer ist uns Zarathustra? Wie soll er uns heissen?“ Und gleich mir selber gabt ihr euch Fragen zur Antwort. / Ist er ein Versprechender? Oder ein Erfüller? Ein Erobernder? Oder ein Erbender? Ein Herbst? Oder eine Pflugschar? Ein Arzt? Oder ein Genesener? / Ist er ein Dichter? Oder ein Wahrhaftiger? Ein Befreier? Oder ein Bändiger? Ein Guter? Oder ein Böser?” [“Ve siz de çoğu kez sordunuz kendinize: ‘kimdir bizim için Zerdüş? Onu nasıl adlandırmalıyız?’ Ve tıpkı benim gibi, sizler de yanıt olarak sorular sordunuz. / O bir vaatte bulunan mıdır? Ya da vaatleri yerine getiren mi? Bir fatih mi? Yoksa bir mirasçı mı? Bir hasat mı? Yoksa bir pulluk demiri mi? Bir hekim mi? Yoksa bir şifa bulan mı? / Bir şair midir o? Yoksa özgün biri mi? Bir kurtarıcı mı? Yoksa bir zorba mı? İyi biri mi? Yoksa kötü mü?”].

Nietzsche Zerdüş hakkında kafa karışıklığını gidermeye çalışan her türlü olası yanıtı sıralamaya çalışmıştır. Zerdüş’tün adlandırılmasının bir sorun olduğunun farkındadır. Kendisiyle Zerdüş’ü özdeşleştirdiği adlar vardır: Vaatte bulunan, fatih, mirasçı, hekim, şair, kurtarıcı gibi. Eserleriyle Zerdüş’ü özdeşleştirdiği adlar vardır: “Pulluk/Saban demiri” (*MA* için tutulan defterlerin adı), “İyinin ve Kötünün Ötesinde” gibi.

⁶³² Öğretmen olarak Zerdüş okuması için özellikle Heidegger’in “Nietzsche’nin Zerdüş’ü Kimdir?” metnine bakılabilir: Heidegger, M. (2000) “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, içinde *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Gesamtausgabe Band 7, ss.99-124, Frankfurt: Vittorio Klostermann. Türkçede çok sayıda çevirisi mevcuttur, özellikle bkz. “Nietzsche’nin Zerdüş’ü Kimdir?”, çev. V. Ay, içinde *Heidegger’in Nietzsche’si*, der. S. E. Er ve V. Ay, ss.11-29, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Buradaki çalışmada metnin Fransızca çevirisinden yararlanılmıştır. İlerideki dipnotta kaynakçası belirtilmiştir. Aynı minvalde bir başka okuma için bkz. Small, R. (2016) *Friedrich Nietzsche Reconciling Knowledge and Life*, London: Springer International Publishing, s.55, vd.

⁶³³ Öğretmen, aktarılan şeyi karşı tarafa (öğrencilere) aktarırken, koşullar farklı da olsa her seferinde aynı biçimde aktarabilen kişidir. En azından öğrencilerin çoğunluğu tarafından öğretilenler öğrenilebilir. Stegmaier’in Zerdüş’ün bu tarz bir öğretti öğretmeni olmadığını gösterdiği çalışması için

değil ama yoldaşlık etmek isteyen bir rehber veya ipin ucunu okuruna uzatmaya hazır bulunan bir figür olarak düşünmek daha yararlı olabilir. Heidegger, Zerdüş'tün aslında *Übermensch* yoluna giden köprüyü veya yolu gösteren bir figür olduğunu da açıklanmaktadır.⁶³⁴ Bununla ilgili Heidegger'in *Za*'dan alıntılıdığı "İyileşmekte Olan" kısmı şöyledir:

Yukarı çık derinliklerimden, ey uçurum benzeri düşünce [*abgründlicher Gedanke*]! [...] Çöz kulaklarındaki bağları: dinle! çünkü ben seni duymak istiyorum! [...] — sana, en derin uçurumlardaki düşünceme seslenmekteyim!

Ne mutlu bana! Geliyorsun — seni duyuyorum! Uçurumum [*Abgrund*] k o n u ş m a k t a , son derinliğimi de ters yüz edip ışığa çıkardım!⁶³⁵

Übermensch'e giden yoldaki düşünme hareketi buradaki "dipsiz düşünce" veya "uçurum benzeri düşünce" ifadesiyle de okunabilir. Bir önceki bölümde incelenen insanın hayvan ve *Übermensch* arasındaki uçurum üzerinde gerilmiş ip olduğu ifadesine tekrar bakıldığında, Nietzsche'nin ve Heidegger'in düşünme hareketinin aslında bir anlamda buradaki uçurum düşüncesi olduğu, uçurum düşüncesini düşünmek üzerine olduğu iddia edilebilir.⁶³⁶ İçindeki çölü büyüten insan, *Übermensch*'e yönelirken, aynı zamanda içindeki uçuruma yönelir ve buradan hareketle düşünmeye başlayacak bir çıkış yolu bulur. Çöl metaforuyla uçurum metaforu, ikisinin de sonsuz ve baş döndüren olmasıyla ortaklık göstermektedir. *Übermensch*'e yönelen insanın içinde büyüyen bu çölden veya uçurumdan doğan yitip gitme duygusuyla baş edebilmesi, bir aşma hareketiyle yüzleşmesine bağlıdır. Düşünme ve *Übermensch* bu çölden nasıl kurtulacaktır veya uçurumdan nasıl geçecektir? Nietzsche yanıtı vermiştir: İp ile.

Zerdüş'tün kimliğini yol ve ip üzerinden anlaşılır kılmaya çalışmak, Nietzsche'nin metinlerine yayılmış bir metaforlar zincirini ve ünlü bir mitosu da ister istemez beraberinde getirmektedir. Bu, labirent metaforu⁶³⁷ veya başrollerinde Ariadne,

bkz. Stegmaier, W. (2018). "Anti-Lehren.: Szene Und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra.", içinde *Europa Im Geisterkrieg. Studien Zu Nietzsche*, ed. B. A. Christian, ss.267-98. Cambridge: Open Book Publishers. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv4ncp0b.16> - et.: 06.05.2020.

⁶³⁴ Heidegger, M. (2006). "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche", içinde, *Essais et conférences*, çev. A. Préau, Paris : Gallimard, s.126.

⁶³⁵ *Za III* "Der Genesende" ["İyileşmekte Olan"] §1; 267-8; KSA 4, 270-1, 13 [...] 16-7 [...] 4-7: "Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe! [...] Knüpfe die Fessel deiner Ohren los: horche! Denn ich will dich hören! [...] — dich rufe ich, meinen abgründlichsten Gedanken! Heil mir! Du kommst — ich höre dich! Mein Abgrund redet, meine letzte Tiefe habe ich an's Licht gestülpt!"

⁶³⁶ Uçurum metaforu 4. Ana Bölümde incelenecektir.

⁶³⁷ Labirent metaforu Nietzsche'nin kendisi yani biyografik kimliği ve tüm projesine yayılım gösteren karmaşayı temsil etmek için de yorumlarda çok defa kullanılmıştır. Örn. Derrida, Kofman, Zupančič, White, Deleuze, Vattimo, Klossowski vd. tarafından, bkz. Evangelou, A. (2017). *Philosophizing Madness from Nietzsche to Derrida*, Cham: Palgrave Macmillan, s.56.

Theseus ve Dionysos'un olduğu Minotauros [*Mίνώταυρος*] mitosudur. Bu mitos Nietzsche okumaları için adeta bir vahadır.⁶³⁸ Ancak eğer bir mitosun ipiyle felsefenin kuyusuna inmek istenirse, (mitosa uygun olarak Türkçenin “onun ipiyle kuyuya inilmez” deyimini değiştirilecek olursa) bu iple felsefenin labirentine girmek istenirse öncelikle mitosun doğru okunması gerekir. Burada, özellikle Dionysos figürünün işin içinde olması nedeniyle, açıklaması bir labirent kadar zahmetli olan Minotauros mitosunu etraflıca anlatmak metafelsefe konusunda, şu andaki filozofun kimliği sorunundan uzaklaşmaya yol açacaktır.⁶³⁹ Mitosu en kısa hâliyle anlatmak gerekirse, bu anlatının basit, hatalı ve eksik oluşunun farkında olarak, şöyle bir yol izlenebilir: Girit Kralı Minos'un eři olan Pasiphaë adlı Girit kraliçesi göklerden gelen bir boğayla birlikte olur, bu ilişkiden yarı boğa yarı insan Minotauros doğar, bu canavar bir labirente kapatılır. İnsan etiyle beslenen canavarın kapatıldığı labirente girip canavarı öldürme görevi Theseus'a düşer. Bu görevi gerçekleştirmeden önce Theseus Pasiphaë'nin kızı Ariadne'ye âşık olur. Ariadne de onu sevdiği için labirentten kurtulmasına olanak sağlayan ipi ona verir. Theseus canavarı alt ettikten sonra bu ip sayesinde labirentten kurtulur ve Ariadne'yle birlikte Girit adasından kaçar. Devamı farklı biçimlerde anlatılan hikâyenin tanıdık olan hâli, Theseus'un kandırılarak Ariadne'yi yalnız başına bırakması ve bu sırada Dionysos'un Ariadne'ye âşık olarak

⁶³⁸ Bu vaha Deleuze'ün de ilgisini çekmiştir. *Nietzsche ve Felsefe* kitabının son kısımlarını bu mitosla Nietzsche'nin ilişkisini göstermeye çalışarak tamamlamıştır. Ancak Deleuze'ün okuması güç istemi etrafında biçimlenmekte ve mitos da bu kavramsallaştırmaya indirgemektedir. Deleuze, G. (2010). s.235 vd.

Bunun dışında Dionysos'u da labirent ve labirentteki canavarla özdeşleştiren (s.237) Deleuze hızlı bir okuma yaparak metnin başından beri sadece güç ve olumlama üzerinden kurguladığı Nietzsche'yi mitosa sığdırmaya çalışmaktadır. Bu mitos kapsamında Deleuze'ün dikkate değer tek tespiti, labirentin dairesel olarak aynı noktaya çıkaran bir biçimde olduğu yönündeki tespitidir. Bu tespit labirentin yapısal biçimine bir gönderme yapmadan, ebedi dönüş kavramıyla ilişkilendirildiğinden, Deleuze'ün yaptığı tespit bilincinde olup olmadığına dair kanıt görülmemektedir.

Nazile Kalaycı'nın yakın bir zamanda yayımlanan makalesi de aynı sorunu, Deleuze'ün bu okumasını birebir takip ederek incelemektedir. Bkz. Kalaycı, N. (2021). “Nietzsche'nin Dionysosları: ‘Dionysosçu olan nedir? Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine”, içinde *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*, ed. T. G. Esgün ve G. Salman, ss.31-52, İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Bu makale Deleuze'ün yorumuyla ilerlediği için, söz konusu mitosun Nietzsche hakkındaki olanağına farklı bir bakış açısı sunmamaktadır.

Aynı konu hakkında yine Deleuze'ün yorumu etrafında biçimlenen bir okuma için bkz. May, K. (1993). *Nietzsche on the Struggle between Knowledge and Wisdom*, London, Palgrave Macmillan UK, s.131, vd. May'in yorumu Antik Yunan düşüncesiyle beraber incelendiği için, özellikle Platon'a ilişkin göndermelerle [s.148-9] Deleuze'ün okumasını geliştirmiştir.

⁶³⁹ Bu mitosun karmaşık yapısına dair kapsamlı bir okuma için bkz. Armstrong, R. (2006). *Cretan Women: Pasiphae, Ariadne, and Phaedra in Latin Poetry*, Oxford: Oxford University Press. Bu metnin çözümlenmeye çalışıldığı Ariadne okuması, mitosun basit bir biçimde ifade edilecek derli toplu bir anlatımının yapılmasından neden kaçınmak gerektiğine dair aydınlatıcı bir çalışmadır.

onunla evlendiği yönündedir.⁶⁴⁰ Bu mitosu Nietzsche'nin kendisini neredeyse Dionysos ile eş kılması⁶⁴¹, Ariadne'yi kavuşulamaz aşkı olarak betimlemesi⁶⁴² ve labirente dair her türlü karmaşayı felsefesine dahil etmesi bakımından ele almak yerine,⁶⁴³ mitosun başka motifinin Nietzsche'nin ilgisini çektiği iddia edilebilir.

İlk olarak yerin kendisinden başlamak gerekirse, sözü geçen yer Girit'tir, burası hukukun yani yasanın kurulduğu topraklar olarak bilinmektedir.⁶⁴⁴ Ancak mitoslarda sıkça kullanılan bu yer aşırılıklar ve çelişkilerle dolu topraklar olarak kendisini göstermektedir; Epimenides'e atfedilen "Giritliler yalancıdır"⁶⁴⁵ ifadesine ve dolayısıyla yalancı paradoksuna ilham olan yer de Girit'tir.⁶⁴⁶ Girit hakkında yasanın ve yalanın aynı kuvvetle vurgulanması, Girit mitosları hakkında daha dikkatli düşünmeye sevk etmektedir. Nietzsche'nin mevcut yasaları değerlendirmekle ulaşılabilecek olan yeni yasalar, "hakikat"e yönelmemiş anlamında ve sanat anlamında yeni yalanlar arayan kulakları onu Girit'e getirmiş olabilir. Doğru seçilmiş bir mitos, filozofun yapmaya çalıştığı ancak bir türlü açıklayamadığı veya uygulayamadığı

⁶⁴⁰ Apollodoros (2017). *Bibliotheka*, (özellikle bkz. "Agenor Ailesi (Europe)" ve "Theseus" bölümleri çev. N. Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

⁶⁴¹ Nietzsche *EC* metnini ve bazı son dönem mektuplarını Dionysos adıyla imzalamasının dışında, Meyer'ın işaret ettiği gibi *JGB* metnine alternatif başlıklarından biri, "Dionysos. Versuch einer göttlichen Art, zu philosophiren."dir. Meyer, M. (2019b). s.31. (KSA 11 34 [182]- bkz. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[182\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[182])). Aynı tarihteki bir önceki notta da Nietzsche'nin "Also sprach zur mir Dionysos." (KSA 11 34 [181] - bkz. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[181\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[181])) ifadesi, Dionysos'u Zerdüşt figürüyle ilişkilendirdiğine dair zayıf da olsa bir bağ kuruyor olabilir. Nitekim Zerdüşt metninin tam adı *Also sprach Zarathustra*'dır. Ancak bu zayıf bağı savunmak yerine Nietzsche'nin Dionysos'un kendisiyle konuştuğu yönünde anlamak daha doğru görünmektedir. Kendisini Dionysos'un çırağı olarak betimlediği metin için bkz. *JGB* §295.

⁶⁴² Burnham, Nietzsche'nin mektubundan hareketle, Nietzsche'nin kendisini Dionysos, Cosima Wagner'i Ariadne ve R. Wagner'i de Theseus olarak belirlemiş gibi görüldüğüne işaret etmektedir. Bkz. Burnham, D (2015). s.28.

Söz konusu 03 Ocak 1889 tarihli mektup şöyledir: "Ariadne, ich liebe Dich! Dionysos" ["Ariadne, seni seviyorum! Dionysos] bkz. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1889,1242a>

Del Caro, Ariadne = Cosima formülünü "buzdağının görünen kısmı" olarak nitelendirmektedir. Bkz. Del Caro, A. (1988). "Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth", *Nietzsche-Studien* 17, no. 1,

<https://doi.org/10.1515/9783110244366.125> - et.: 09.03.2020, s.136.

⁶⁴³ Del Caro, isabetli bir yaklaşımla yukarıdaki imzadan yola çıkarak Nietzsche'nin kendisini Dionysos ile, mektubundan yola çıkarak da Ariadne'yi Cosima Wagner ile eşleştirmeye meraklı çok araştırmacı olsa da bunun yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Ariadne okumalarının öncü metinlerinden biri olan Reinhardt'ın 1935'teki Ariadne okumasında Zerdüşt'ün bu imgeyle okunamayacağı yönündeki itirazını ve fazla anlam yüklenen 1941 tarihli Otto H. Olzien'in psikanalitik Ariadne okumasını Del Caro haklı bir biçimde reddetmektedir. bkz. Del Caro, A. (1988). s.125-7.

⁶⁴⁴ Armstrong, R. (2006). s.2. Armstrong burada Platon'un (Platon'a ait olup olmadığı tartışmalı olan diyalogu) *Minos* 318d'ye atıfta bulunmaktadır. Platon'un bu metninde Sokrates'in [313a] "ὁ νόμος ἡμῶν τί ἐστίν;" [Yasa nedir, şöyle bana] sözleriyle başlamaktadır. <http://www.perseus.tufts.edu/>.

Giritlilerin yasa koyucu olduğuna dair bir başka atıf için bkz. Plutarkhos (2020). *Theseus-Romulus: Paralel Hayatlar*, çev. İ. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 16.3.

⁶⁴⁵ "Κρήτες ἀεὶ ψεύσται".

⁶⁴⁶ Armstrong, R. (2006). s.4.

dönüşüm hareketinin herkes tarafından anlaşılmasının zemini olabilir.⁶⁴⁷ İkinci olarak Girit'teki mitosun yer açısından özelleşmiş konumu, bir labirenttir. Canavarın çıkmasına geçit verilmesin diye yapılan labirent genellikle bulmacalı türdeki labirentle [İng. *maze*] karışık bir biçimde aktarılmaktadır. Girit tarzı labirent aslında Mısır mezar odalarının karmaşık yapılarından ilham alınarak yapılmıştır ve dairesel biçimdedir.⁶⁴⁸ Bu labirentler yedi yollu veya yedi halkalı bir sistemdir,⁶⁴⁹ tek ama uzun bir yolla merkeze doğru kıvrıla kıvrıla kendi içerisine katlanıp giden bir yol olarak düşünülebilir.

Sokrates'in filozof kimliğinin incelendiği 2.5.2. kısımda Sokrates'in Daidalos'a benzetildiği ve Daidalos'un da hareketli heykeller, kanatlar ve karmaşık labirentler inşa eden bir usta olduğu açıklanmıştı. Minotauros mitosunda Daidalos arka planın tamamını ören motifin kendisidir. Bu mitosta iki kere görülür: i) Pasiphaë'nin boğayla ilişkiye girmesi için Pasiphaë'nin içine girebileceği boş bir boğa heykeli yapan yani Minotauros'un doğumuna yer sağlayan kişi; ii) Kral Minos'un emriyle bu canavarın kapatılacağı bir hapisane yani labirenti inşa eden kişi. Daidalos canavarın önce doğmasına sonra da ölümüne yer veren kişidir. 2.5.2. kısımda Sokrates'in *aporia* üreten bir filozof kimliği ortaya koyduğu ve muhataplarını bir labirentin içine sürüklediği açıklanmıştı. Daidalos şimdi de Nietzsche'nin filozof kimliği olarak Zerdüşt'ü incelerken ortaya çıkmıştır. Sokrates'in felsefe yapma biçimi Platon tarafından Daidalos'un nitelikleriyle gösterilmiştir. Zerdüşt de bir anlamda Nietzsche'nin elinde felsefe yapma işini labirent bir anlatı olarak *Za*'da kendisini

⁶⁴⁷ Lampert Nietzsche'nin ateist olmadığını, yeni tanrılarla yeni bir felsefe getirmeye çalıştığını ve bu felsefenin tanrılarının da Dionysos-Ariadne ikilisinin olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Lampert, L. (2006). "Nietzsche's Philosophy and True Religion", içinde *A Companion to Nietzsche*, ed. K. Ansell-Pearson, Malden: Blackwell Publishing.

Benzer bir önerme daha önce Del Caro tarafından da ("yeni Dionysosçu felsefe" ifadesiyle) öne sürülmüştür. bkz. Caro, A. (1988). s.126. Lampert'in iddiası ilginç olsa da uzun bir tartışmayı gerektirmektedir. Özellikle *JGB* §295'in detaylı bir incelemesini gerektirecek bu tartışmaya bu çalışmada yer verilmeyecektir. Eğer Lampert'in önerisi uygun görünüyorsa, onun iddiasını geliştirecek bir yol olarak Nietzsche'nin de ilgisini çekmiş görünen (bkz. *SE* §8) "soylu yalan" kavramıyla Lampert'in metni yeniden incelenebilir. Platon'un *Πολιτεία* [*Politeia*] 414'te devreye soktuğu "soylu yalan" [*γενναῖον ψεῦδος*; *gennaion pseudos*] olarak ifade edilen Fenike mitosunu Platon açısından devlet kurmak için bir başlangıç mitosunu kullanarak kullanılmaktadır. Bunun için bkz. Çakır, B. (2017). *L'interrogation du problème du « mensonge noble » au problème de la « construction de la vérité » chez Platon* (Yayımlanmamış Master Tezi) Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

⁶⁴⁸ Doob, P. R. (2019). *The Idea Of The Labyrinth: From Classical Antiquity Through The Middle Ages*, Ithaca, London: Cornell University Press, s.21.

⁶⁴⁹ Attali, J. (2004). *Labiretin Tarihi*, çev. S. Kumbasar, İstanbul: Okuyan Us Yayın, s.37.

göstermektedir. Zerdüşt'ün ve *Za* metninin labirentine girmeden önce Nietzsche'nin Zerdüşt hakkında yazdığı ön anlatıya bakılmalıdır.

Zerdüşt önce yurdunu terk edip ömrünün yarısında dağlara (mağarasına) gitti,⁶⁵⁰ on yıl sonra pazar yerine inmeye karar verdi ve inerken yaşlı bir adamla karşılaştı. Yaşlı adam bu gezgini tanıdı, değiştiğini fark etti ve dans eder gibi yürüdüğünü gördü. Zerdüşt ilerledi ve pazar yerine geldi, ip cambazının numaralarını gördü, bu sırada insanlara *Übermensch*'i anlattı.⁶⁵¹ Kendisini bir haberci edasıyla ve mütevazı bir üslupla *Übermensch* yıldırımının getireceği bulutlardan düşen ilk damla olarak tanıttı ancak dinleyenler dediklerine anlam veremediler.⁶⁵² Bunlarla uğraşırken ip cambazı Zerdüşt'ün ayaklarının dibine düştü, yaralıyken Zerdüşt'e cehennemden korktuğunu söyledi, Zerdüşt ise cehennemin olmadığını anlattı. Cambaz ona “dans etmesi öğretilmiş bir hayvana” benzediğini söyleyerek öldü.⁶⁵³ Zerdüşt olanların karşısında şunu söyledi: “İnsan için ben henüz bir deli ile bir cesedin arasındaki orta yerdeyim.”⁶⁵⁴ Sonrasında kentten kovuldu ve yoluna gitti: “İstediğim, hedefime varmak, kendi yoluma gidiyorum; kararsızların ve ağır canlıların üstlerinden atlayacağım. O halde benim ilerleyişim, onların batışı olsun!”⁶⁵⁵ Zerdüşt *Za* metni başlamadan on parçalık “Zerdüşt'ün Önsöylevi” kısmında sahneye böyle çıkmaktadır.

Peki, Zerdüşt'ün labirent ustası olmakla ilişkisi nedir? Zerdüşt kendisini *Übermensch*'in habercisi olarak sunmaktadır. Bu haberci, haberi verdiği kişiler olan pazardaki halk yani insanlara *Übermensch*'in haberini vermeye gelen kişidir. Yani haberle habersizlerin arasındaki kişidir. Habersizlerin gözünde habercinin duyurduğu *Übermensch* gülünçtür,⁶⁵⁶ saçmadır, anlamsızdır. İp cambazı bir direktan diğerine giderken sadece eğlence için bu gösteriyi yapmaktadır. Yaptığı cambazlık seyirlik bir gösteri sunmaktadır, gelip geçici bir eğlencedir ancak cambazın ölümüyle sonuçlanan bir eğlencedir. Cambaz iki direk arasına gerili ipte dans eden bir hayvana benzetir kendisini. Zerdüşt, insanı hayvan ve *Übermensch* arasına gerili bir ipe benzetir.⁶⁵⁷ Cambaz da ölmeden önce kendini dans etmesi öğretilmiş hayvan gibi bir şeye

⁶⁵⁰ *Za* “Zarathustra's Vorrede” [“Zerdüşt'ün Önsöylevi”] §1.

⁶⁵¹ *A.g.e.*, §3.

⁶⁵² *A.g.e.*, §4.

⁶⁵³ *A.g.e.*, §6.

⁶⁵⁴ *A.g.e.*, §7; 24-5; KSA 4, 23, 8-9: “Eine Mitte bin ich noch den Menschen zwischen einem Narren und einem Leichnam.”

⁶⁵⁵ *A.g.e.*, §9; 28; KSA 4, 27, 4-6: “Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang; über die Zögernden und Saumseligen werde ich hinwegspringen. Also sei mein Gang ihr Untergang!”

⁶⁵⁶ *A.g.e.*, §5.

⁶⁵⁷ *A.g.e.*, §4.

benzettiğini söylemiştir.⁶⁵⁸ Zerdüşt, insanların gelip geçici şeylerle yaşamını tüketen ve varlıklarının anlamını unutmuş, insandan da aşağı yaratıklar olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarını düşünmektedir.⁶⁵⁹ Zerdüşt cambazın kendisini aşağılamasını haksız bulmaktadır.⁶⁶⁰ Cambazın mesleği ve hayatı değerlidir çünkü kendisini kalabalığın üzerinde yükseltmeyi göze almıştır.⁶⁶¹ Zerdüşt'e göre insan da kendi yaşamını yaşamayı meslek edinmekten öte bir iş yapmamıştır. Halbuki onun görevi yaşamının yükselmesini sağlamaktır. Uçurumun üstünde tehlikeli bir köprü olarak gerilmiş durumdayken bunun neden olduğunun farkına varması onun görevidir. İnsan Zerdüşt'ün gözünde hayvanla *Übermensch*'in arasındaki ipten köprü olduğunu anlamalıdır. "Tehlikeli bir karşıya geçiştir [*Hinüber*], tehlikeli bir yola koyuluştur [*Auf-dem-Wege*], geriye bakıştır, ürperiştir ve durup kalmaz."⁶⁶² olduğundan haberdar olmalıdır. Cambaz gibi insan da tehlikeyi meslek edinmiştir. Zerdüşt de cambazın iki arada, insanın da hayvanla *Übermensch* arasında olması gibi bir arada kalmıştır. Zerdüşt deliyle ceset arasındadır: "İnsan için ben henüz bir deli ile bir cesedin arasındaki orta yerdeyim." Haberci olması bakımından Zerdüşt haberle habersizler arasında, delice bir şey olarak görülen *Übermensch* ile ölü gibi "uyuyanlar"⁶⁶³ arasında, cambazın tehlikeli dansıyla onun cansız bedeni arasında olması bakımından ortaya yerleşmektedir. *Übermensch*'e gidecek olan yolu gösterme anlamında Zerdüşt, ortaya yerleşmektedir, ortaya bir metin yaymaktadır ve bu yayılım filozof için labirent olma özelliği taşımaktadır.

Übermensch Zerdüşt'ün haberi olarak kendisini gösterir ve *Za* boyunca neden insanın böyle bir aşma hareketine ve varlığa gereksinim duyduğuna dair bir çerçeve oluşturulur. Ancak bu çerçeve, kendi içine yerleştirilene açıkça seyre sunan bir çerçeve değildir. Labirente benzer bir çerçevedir. Buna göre, Zerdüşt tıpkı Daidalos gibi labirent ustasıdır. Zerdüşt *Übermensch* değildir, insandır ancak insan olmaya zorla tahammül etmektedir. İnsan olmayı aşmanın yollarını aramaktadır. Onu insanlıkta tutan az şeyden biri bilmecelerdir:

Geleceğin kırık dökük parçaları olarak dolanmaktayım insanlar arasında: gördüğüm geleceğin parçaları olarak.

⁶⁵⁸ A.g.e., §6.

⁶⁵⁹ A.g.e., §7.

⁶⁶⁰ A.g.e., §6.

⁶⁶¹ Lampert, L. (1986). s.27.

⁶⁶² A.g.e., §4. Satır aralığı yukarıda verilmiştir.

⁶⁶³ A.g.e., §2; 14; KSA 4, 12, 24.

Ve benim bütün şiiirleştirmem ve çabam, parça, bilmece ve ürkütücü bir rastlantı olan ne varsa, hepsini toplayıp bir bütünde birleştirmekten ibarettir.

Ve ben nasıl dayanırdım insan olmaya, insan aynı zamanda şair, bilmece çözücü ve rastlantının kurtarıcısı olmasaydı eğer?⁶⁶⁴

Bilmeceler Nietzsche metinlerinde tekrarlanan bir motiftir.⁶⁶⁵ Burada bir yer bilmecesi veya yolculuk bilmecesi olarak labirent ortaya çıkmaktadır. Zerdüş *Also sprach Zarathustra* aracılığıyla labirenti inşa eder ve bu labirentin başında yola çıkmak isteyeneye bir yol gösterici olarak dikilir. Kılavuz bir ip gibi yolculuğu yapacak olana ortamı sağlayacak ürüne (*Also sprach Zarathustra*) işaret eder ancak yolun kendisine dair sistematik bir öğreti sunmaz. Aynı yol rehberin kendisi için de kuruludur, labirent, Zerdüş'ün de sınındığı ve dolandığı yolun kendisidir: “‘Bu — şimdi b e n i m yolum - peki sizinkisi nerede?’ böyle yanıt verdim bana ‘yolu’ soranlara. Çünkü o y o l — yoktur!”⁶⁶⁶ Bu yol kişinin kendisinin yürüyeceği bir yol olması bakımından, başkasından yani Zerdüş'ten öğrenilecek pedagojik bir yol değildir. Gizemli olanı kendisinde gizleyen yol, Nietzsche'nin Zerdüş maskesinin arkasına konumlandırılır. Maske kısmında incelenen “hakikat istenci” konusuyla açılan “Kendini Aşma Üzerine” kısmında Zerdüş yolun maskelendiğini hatırlatır: “[...] ah her kim ki sırrına varır benim istencimin, o hangi d o l a m b a ç l ı yollardan geçmek zorunda olduğunun da sırrına varır.”⁶⁶⁷ Zerdüş de kendi yolunu yürüyendir. Dönüslü bir yapı olan kıvrımlarıyla kendi içine, merkezine doğru katlanan yollara sahip bir labirentin merkezine yolculuk yapan kişi, zamanla yine kendisine ulaşacaktır:

Labirent burada dipsiz bir uçurumdur: Her dönemecinde kendi kendisini temsil eden saf bir yüzeyin yataklığına dalarız. [...] Labirent kendi dışına çıkışları kendi içine hapseden, kendi çıkışlarını içeren, kendi kapılarını kendi açan, diğer bir deyişle, kapıları kendine açarken kendi açıklığını düşündüğünden kendini kapatan bir yoldur.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ *Za II* “Von der Erlösung” [Kurtuluş Üzerine] 175; KSA 4, 179, 18-25: “Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. / Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. / Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und der Erlöser des Zufalls wäre!”

⁶⁶⁵ Murray, Nietzsche'nin çalışmalarında konu edilen bilmeceleri üç türe ayırmaktadır. i) Oedipus etrafında biçimlenen ve Oedipus'un yanıtladığı bilmeceler; ii) “kadın” veya Ariadne gibi kadın adlarının etrafında biçimlenen ve hakikat, doğa, yaşam gibi temalarla biçimlenen bilmeceler (bu bilmecelerin yanıtları yoktur); iii) doğru yöntemler uygulandığında çözülebilecek olan doğa ve yaşama dair bilmeceler. Murray, P. D. (2018). *Nietzsche and the Dionysian*, Leiden, The Netherlands: Brill | Rodopi, s.126-7, dn. 105.

⁶⁶⁶ *Za III* “Vom Geist der Schwere” [“Ağırlığım Tini Üzerine”] §2; 243; KSA 4, 245, 14-6: “,Das — ist nun m e i n Weg, — wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich „nach dem Wege“ fragten. D e n Weg nämlich — den giebt es nicht!”

⁶⁶⁷ *Za II* “Von der Selbst-Ueberwindung” [“Kendini Aşma Üzerine”] 143; KSA 4, 148, 25-7: “[...] ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen k r u m m e n Wegen er gehen muss!”

⁶⁶⁸ Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*, çev. P. B. Yalım, İstanbul: Metis Yayıncılık, s.390. Metnin aslı şöyledir: “Le labyrinthe est ici un abîme : on-s'enfonce dans l'horizontalité d'une pure surface, se représentant elle-même de détour en détour. [...] Celui-ci [le labyrinthe] est un chemin qui enferme en

Bu yol sadece yürüyenin kendisiyle ilgili olduğundan, aktarılacak bir bilgiyi içermez. Hatta yolda yürüyenin kendisi de değiştiğinden, yürüyüşçünün kendisi bile kendine bu deneyimi aktaramaz hâle gelir. Öyle ki, Ariadne'nin ip ucunu girişe sabitleyip, elindeki yumağı açarak labirentin kalbine yolculuk yapan Theseus'un geri dönerken sardığı bu yumak baştaki yumakla aynı malzemeye sahip olsa da artık farklı bir yumak olacaktır. Yumakla birlikte Theseus da dönüşmüştür. İçeri giren Theseus'un bir görevi, sorumluluğu vardır, dışarı çıkan Theseus ise bu görevi tamamlamış ve sorumluluğundan kurtulmuş bir kişidir.

Ama karşılaşılabileceğin en kötü düşman hep yine kendin olacaksın; mağaralarda ve ormanlarda kendi tuzağını yine kendin kuracaksın!

Ey yalnız insan, sen, kendine uzanan yolda ilerlemektesin! Ve yolun, senin ve yedi şeytanın yanından geçip gitmekte!

Bir sapkın olacaksın kendin için, cadı, kâhin, deli, kuşkucu, uğursuz ve kötülüğün kendisi olacaksın.

Yakmak istemelisin kendini kendi ateşinde: çünkü önce kül olmadan nasıl yenileyebiliyorsun kendini?⁶⁶⁹

Mitosun filozofu ilgilendiren kısmına geçmek gerekirse, filozofun kendi düşüncesi her zaman kendisi için düşman olarak belirecektir. Filozof, kendisine doğru kıvrılan bir yapı olarak labirentin içinde ilerleyen ancak bunun merkezinde yine kendisini bulan bir yolu seçtiğini de bilen kişidir. Yedi yolun kıvrımını kat eden filozof, kendisinden başka biri olana ama yine kendinden yola çıkarak ulaştığı kişiye varacaktır. Öyle ki bu yolculuğun sonuna ulaşmaya yaklaşan filozof için sıra sıçramaya, dans etmeye, hatta uçmaya gelir: “Öğretim ise şudur: günün birinde uçmayı öğrenmek isteyen, önce durmayı, yürümeyi, koşmayı, tırmanmayı ve dans etmeyi öğrenmek zorundadır: — uçarcasına öğrenilmez uçmak!”⁶⁷⁰ Zerdüş bunları metin boyunca deneyimleyerek ilerlemiştir. O, durarak ve sessizlik içinde mağarasında on yıl kendisiyle zaman geçirmiştir. Ancak bu pasif bir durma, donma anlamında zamanda asılı kalmak anlamına gelmemektedir. Zerdüş uzun bir durmanın ardından tekrar yürümeye,

soi les sorties hors de soi, qui comprend ses propres issues, qui ouvre lui-même ses portes, c'est-à-dire, les ouvrant sur lui-même, se clôt de penser sa propre ouverture.”, bkz. Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, s.434.

⁶⁶⁹ *Za I* “Vom Wege des Schaffenden” [Yaratıcının Yolu Üzerine] 79; KSA 4, 82, 16-25: “Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern. / Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln! / Ketzler wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht. / Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!”

⁶⁷⁰ *Za III* “Vom Geist der Schwere” [“Ağırlığın Tini Üzerine”] §2; 243; KSA 4, 244, 27-9: “Das ist aber meine Lehre: wer einst fliegen lernen will, der muss erst stehn und gehn und laufen und klettern und tanzen lernen: — man erfliegt das Fliegen nicht!”

koşmaya ve tırmanmaya başlamıştır. Nietzsche benzer temaları *FW* metninde de sürdürmektedir. *FW* §366’da da açık havada özellikle “yolun kendisinin düşünceli”⁶⁷¹ olduğu yollarda düşünmek, yürümek, sıçramak masa başında kitaplara gömülenlerin karşısında bir varoluşun olanağını göstermek için kullanılmaktadır. Sıçramayı deneyimledikten sonra Zerdüşt dans etmeyi öğrenmiştir: “Size söylüyorum: insan içinde kaos barındırmalı ki, dans eden bir yıldız doğurabilsin. Size söylüyorum: içinizde hâlâ kaos var.”⁶⁷² Bilmenin kesinliği ve düzeninin karşısında insanın içindeki kaosa, deneyimlemenin tedirginliği yerleştirilmektedir.⁶⁷³ Nietzsche hakikatler bilgeliğinin, insanı yeni bir kaosa sürüklediğinin tespitinden yol çıkarak beden ve kaos arasında yeni bir kavuşmanın zemin çalışmasını yapmaktadır.⁶⁷⁴

Labirentin dansla olan kadim ilişkisi Nietzsche’nin dikkatinden kaçmamıştır. Geranos dansında bedenin kıvrımlı hareketleri dairesel labirentin kendi kıvrılan dönüşlü yollarını hatırlatır ve bu dansı ilk yapan Theseus ve Ariadne çiftidir.⁶⁷⁵ *FW* §322’de Nietzsche yıldızların dönüş hareketlerini bilenlerin karşısına, yolcuları kendi içlerindeki yıldızların kaosa ve varoluşlarının labirentlerine davet etmektedir.⁶⁷⁶ Bu davet, dans türünden bir hareketle görünür kılınmaktadır. Dansın seçilmesinde öne çıkan neden, dansın deneyimin kendisine en yakın olan sanat olmasıdır. Nietzsche insanın düşünme biçimini akıl yürütmelerin dışına sıçrayarak bedenin kendisindeki olanağı göstermenin yolunu aramaktadır. Ona göre dansın, düşünme yolundaki adımları atmakla olan ilişkisi unutulmuştur.⁶⁷⁷ Aklın sıralı yürüyüşünün kurallarının

⁶⁷¹ *FW* §366; KSA 3, 614, 10: “[...] da wo selbst die Wege nachdenklich werden.”

⁶⁷² *Za* “Zarathustra’s Vorrede” [“Zerdüşt’ün Önsöylevi”] §5; 21; KSA 4, 19, 18-20: “Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.”

⁶⁷³ İnsanın içindeki kaos ile ilgilenen Nietzsche, Zerdüşt figürüyle güneşe tapan manevi lideri kastetmediği, güneşe “sen, ey büyük yıldız” diye hitap ederek onun yakınlığı dışında diğer yıldızlardan ayrı olmayan, yani yıldızlardan bir yıldız olduğunu vurgulayan modern bir figürdür. bkz. Lampert, L. (1989) *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven, London: Yale University Press, s.14.

⁶⁷⁴ Klossowski, P. (1978). *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: (Gallimard) Mercure de France, s.80, 198.

⁶⁷⁵ Burckhardt, J. (2019). *Yunanlar ve Yunan Medeniyeti*, çev. İ. H. Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.76.

⁶⁷⁶ *FW IV* §322; KSA 3, 552, 11-6: “Gleichniss. — Jene Denker, in denen alle Sterne sich in kyklischen Bahnen bewegen, sind nicht die tiefsten; wer in sich wie in einen ungeheuren Weltraum hineinsieht und Milchstrassen in sich trägt, der weiss auch, wie unregelmässig alle Milchstrassen sind; sie führen bis in’s Chaos und Labyrinth des Daseins hinein.”

⁶⁷⁷ *GD* “Was den Deutschen abgeht.” [“Almanlarda Eksik Olan Ne?”] §7; KSA 6, 109, 23-7: “Man lese deutsche Bücher: nicht mehr die entfernteste Erinnerung daran, dass es zum Denken einer Technik, eines Lehrplans, eines Willens zur Meisterschaft bedarf, — dass Denken gelernt sein will, wie Tanzen gelernt sein will, a l s eine Art Tanzen...” [“Alman kitaplarını okuyun: düşünmenin bir teknik, bir öğretim planı, bir ustalık istenci gerektirdiğinin en küçük bir izi bile kalmamış — düşüncenin de dans etmenin gerektirdiği gibi, bir tür dans etmek o l a r a k öğrenilmeyi gerektirdiğinin...”].

dışına çıkmak, yine bir labirentin (bedene dair deneyim, tutku, güdü vb.) içine girmeyi ve Ariadne'nin tuttuğu beden kılavuz ipiyle [*le fil conducteur du corps*]⁶⁷⁸ yol almayı gerektirir. İnsanla sanat arasında hiçbir araç olmadan, doğrudan beden kendisiyle gerçekleştirilen dans, kurallara sahip olsa da, sözcüklere veya sistematik kalıplara tamamen indirgenemez. Dans sıçramaların ve seri hareketlerin ortamıdır. Akıl yürütmeye dans edilemez, ayak yürütmeye dans edilebilir. Dans, ayakların birbirine uyumlu adımlar atması, birbirine dolanması, bazen bedenin düşecek gibi olup düşmeden devam etmesi, sonunda da dans edenin başını döndüren bir deneyim yaşatmasıyla kendisini gösterir. Dans böyle düşünüldüğünde tehlikeli bir deneyimdir: “[...] Zerdüşt ne zaman danstan söz etse, amacı kendisini uçurumun üstünde askıda tutmak içindir.”⁶⁷⁹ Dans etmeden düşünmenin ince ipinin üzerinde dengede durmak mümkün değildir. “İnsanca Akıllılık Üzerine”⁶⁸⁰ kısmında Nietzsche, Zerdüşt’ün arada olma durumuna tekrar dönmektedir: Zerdüşt bir yandan insana diğer yandan *Übermensch*’e bağlı olduğunu ve asıl ulaşmak istediği yerin *Übermensch*’in yeri olduğunu hatırlatır. Kendisini, insanların yanına inmesiyle *Übermensch*’in yanına doğru yükselişinin ikisine de bağlı, bu ikisi arasında gerilmiş kalmış, çaresiz hissetmektedir. Önsöylevde de ceset ve deli arasında olduğunu fark etmiştir. Zerdüşt daima bu çift olma durumunun ortasında bulur kendisini çünkü Zerdüşt’ün kendisi ortam olma rolünü üstlenir. O, bir ortadır. Ortasında olması bakımından hem insanın hem ulaşmak istediği yeni değer farkındadır ama ikisini de olamamaktan çaresizlik içindedir: “İşte o zaman bu yürek, bu çifte istenç karşısında baş dönmesine tutulur.”⁶⁸¹ Bir çiftin ikisini birden bedeninde taşıyan Zerdüşt, arada kalmış olmanın tedirginliğini yaşamaktadır ancak arada kalmış olmanın salınımı başını döndürür. Bunun, dans edenin başının dönmesiyle aynı olduğu öne sürülebilir.⁶⁸²

⁶⁷⁸ Klossowski, P. (1978). s.56.

⁶⁷⁹ Jung, C. G. (2019). *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*, çev. T. Berkes, İstanbul: Alfa Yayınları, s.984.

⁶⁸⁰ *Za II* “Von der Menschen-Klugheit” [“İnsanca Akıllılık Üzerine”]; KSA 4.

⁶⁸¹ *Za II* “Von der Menschen-Klugheit” [“İnsanca Akıllılık Üzerine”]; KSA 4, 183, 4-5: “Da schwindelt dem Herzen vor seinem doppelten Willen.”

⁶⁸² Dansa dair yazmanın zorluğu, tam da anlatılmak istenilen şeyin kendisi gibi, yazıyla veya düşünceyle değil sadece deneyime açık olan bir edim olmasıyla ilgilidir. Önceden Nietzsche'nin dansla ilgili atıflarını metafor düzeyinde anlamaya çalışıyordum. Ancak tango öğrendikçe, Nietzsche'nin anlatmaya çalıştığı şeyleri bedenimle deneyimlemeye başladığımı gördüm.

Tangonun nasıl bir dans olduğunu anlamak için onu metne dökebilmiş Vicente Rossi'den şu kısa alıntıya bakılabilir: “[...] Bacaklar göze çarpacak biçimde kenetlenmişti. Başları birbirlerine çok yakındı, şakak şakağa olmasa da neredeyse birbirine değiyordu. Çift, sanki tek bir bedenmiş gibi, müziğin temposuna hayranlık verici bir biçimde itaat ederek bu şekilde bir bütün haline gelir; hafif, esnek, izledikleri yörüngeyi beklenmedik ama hoş görünen ayrılmalar ve dönüşlerle tehlikeye atarak, herhangi bir yumuşak kaymayı ani kaprisli manevralarla engelleyerek dansederler; ezip çiğnemeler ve

Dans uzun düşüncelerin alanı değildir. Müziğin bir ânda, aklın düşünme kapasitesini devreden çıkararak ayak ve bedenle koordinasyon kurmasıdır. Bunun dışında dansın bedeni hafifleten bir hareket sağlama rolü de Nietzsche'nin ilgisini çekmiş görünmektedir. Badiou'nun "Neden dans Nietzsche'ye düşüncenin, kendi düşüncesinin mecburi metaforu olarak geliyor?" sorusuna verdiği yanıt, Nietzsche'nin *Za*'da sıkça adını andığı "ağırlığın tini"⁶⁸³ denilen şeyden kurtulmak istemesidir.⁶⁸⁴ "Dansın Şarkısı" kısmında Zerdüş öğrencileriyle birlikte ormandan geçerken kızların dans ettiklerini görür, fark edildiklerinde kızlar dansı keser, Zerdüş de onları rahatsız ettiğini düşünerek korkmamalarını çünkü kendisinin "ağırlığın tini"nin düşmanı⁶⁸⁵ olduğunu dolayısıyla uçarak dans edenlerin dostu olduğunu anlatır ve dansa devam etmelerini söyler.⁶⁸⁶ Cupido yani Eros ile kızların dans ettiği ifadesi, cinselliğin alegorisidir: Yaşamın doğal olarak cinsel birleşmeyle oluşması, benliğin oluşumunun eril-dişil kutupluluğunu hatırlatma, gebelik, tatmin olma ve orgazm-oluş-ölüm döngüselligi bu alegoriyle iletilmek istenmektedir.⁶⁸⁷ Nitekim *Za*'nın üç temel kitabının son kısmındaki bir başka şarkı da⁶⁸⁸ büyük dönüşümün, *Za*'nın kapanışında Dionysos'un davet edilmesinin şiirsel bir anlatımıdır.⁶⁸⁹ Zerdüş bu şarkıda yaşam (sonsuzluk) ile evlenmek ve ondan çocuk yapmak istemekte yani bir doğumun gerçekleşmesini beklemektedir. Bu kaçıp giden Theseus'un ardından Dionysos ile Ariadne evliliğini temsil etmek biçiminde okunabilir.⁶⁹⁰

dönüştürmeler ani bir kaprisle herhangi bir yumuşak kaymayı engeller." Rossi'den akt. M. E. Savigliano (2004). *Tango: Tutku'nun Ekonomi Politikası*, çev. S. Aygün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.76.

Nietzsche ve dans ilişkisi üzerine detaylı incelemeler için bkz. LaMothe, K. L (2006). *Nietzsche's Dancers: Isadora Duncan, Martha Graham, and the Revaluation of Christian Values*, New York: Palgrave Macmillan.; LaMothe, K. L. (2015). *Why We Dance: A Philosophy of Bodily Becoming*, New York: Columbia University Press.

⁶⁸³ Der Geist der Schwere.

⁶⁸⁴ Badiou, A. (2019). s.188-9.

⁶⁸⁵ Nietzsche burada Zerdüş'ün düşmanı olarak, *Phaidon*'daki Sokrates'in ruh anlatısını hedef almaktadır. Özellikle Hades'e yolculuk kısmındaki labirent ve ruhun rehberi kısmı (107d-108a), Nietzsche'nin *Za*'daki labirent anlatısıyla karşılaştırılmaya değerdir. Bkz. Loeb, P. (2008). "The Gateway-Augensblick", içinde *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: Before Sunrise*, ed. J. Luchte, London: Continuum, s.94.

⁶⁸⁶ *Za II* "Das Tanzlied" ["Dansın Şarkısı"] KSA 4.

⁶⁸⁷ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.93.

⁶⁸⁸ *Za III* "Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)" ["Yedi Mühür (Veya: evet ve Amin Şarkısı)"] KSA 4.

⁶⁸⁹ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.168.

⁶⁹⁰ Lampert burada bir paralellik olsa da doğrudan Dionysos-Ariadne çiftinin evliliği olarak okunmaması gerektiğine işaret eder. Bkz. Lampert, L. (1986). s.241.

Ancak Del Caro'nun, bu şarkıdaki sembolizasyonun doğrudan Dionysos-Ariadne evliliğiyle ilişkili olduğu düşüncesine katılıyorum. Bkz. Del Caro, A. (1988). s.138.

Hıristiyan sembolizasyonunun yoğun olarak görüldüğü "Yedi Mühür" kısmından hareketle, Nietzsche'nin Dionysos-Ariadne çiftiyle ilişkisi hakkındaki detaylı çalışmasında Barbara Stiegler'in da *Übermensch*'in [*Surhomme*] Dionysos ve Ariadne'nin çocuğu olabileceğine yönelik savı da dikkate

Zerdüşt birden kendisini bütün bu dans veya birleşme sahnesinin bozulmasından sorumlu hissederek, benliğiyle hesaplaşmaya girer. Bu da ağırlığın tini üzerine düşünmeyi getirir. Ağırlığın tini, *Za* boyunca çeşitli biçimlerde tanıtılsa da⁶⁹¹ temel olarak Nietzsche'nin beklediği yaşama isteğinin karşısında şu minvallerde konumlanmaktadır: i) evrenselleşmiş/kalıplaşmış değerlerle bezeli yaşam biçimi; ii) başkalarını umursamayan ruha sahip olma; iii) karamsarlık, aşırı iyimserlik, nihilizm; iv) Nietzscheci dürüstlüğe karşı olma; v) hatalı değerlendirme tarzı; vi) yaşamın sağlıklı olabilmesi için savaşılabilecek düşman.⁶⁹² Dans ağırlığın tinine karşı bir hareket yani yukarı, üste [*über*] doğru yönelen bir harekettir. *Übermensch* dansın hafifliğiyle *über* olana doğru yönelmelidir ki uçabilsin, uçabilsin ki özgür olsun.

Uçmanın ağırlıktan kurtulup, özgür olmaya dair yapılan en tipik benzetme olduğu açıktır. Nietzsche bunun gerçekleşmesi için Zerdüşt'e kanatlar takar: "Ah, gerçekten de yorgun düşmüştüm bu en yüceler ve en iyilerden, onların 'yüceliğinden' yukarılara, ötelere, Üstinsana gitmek özlemindeyim! / Bir ürperti sardı her yanıma bu en iyileri çıplak gördüğümde: işte o zaman, beni uzak geleceklere taşıyacak kanatlara kavuştum."⁶⁹³

Zerdüşt labirentin içinde dolanmış birisi olarak, onun karmaşasının farkındadır. Ondan kurtulmak için uçmak gibi marjinal bir atılıma gereksinim duyar. Daidalos da Kral Minos'un yanından kaçmak istediğinde aynı yola başvurmuştur. İnşa ettiği labirentinin karmaşasının farkındadır. Ayrıca bir adada olduğundan ve Kral Minos denizleri sıkı bir gözetim altında tuttuğundan deniz yoluyla da kaçmak imkansızdır. O yüzden kanatlar tasarlar ve yavrusuna uçmayı öğreten kuşlar gibi oğlu Icarus'a uçmayı tarif etmeye çalışır: "Icarus, evladım, beni iyi dinle: orta seviyelerde uçmalısın; çok alçalırsan rutubet kanatlarını ağırlaştırır, çok yükselirsen de sıcağın [tüyleri yapıştırdığım] balmumu erir."⁶⁹⁴ Ancak oğlu kanatlara aldanarak babasının rehberliğini bırakıp kendi yoluna yani daha da yükseklerle gitmek ister ve Güneş balmumunu erittiğinden düşüp ölür. Zerdüşt de mevcut olanın ağırlığından kurtulup

değer bir tartışmadır, bkz. Stiegler, B. (2011) *Nietzsche et la Critique de la Chair : Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris: Presses Universitaires de France.

⁶⁹¹ *Za III* "Vom Geist der Schwere" ["Ağırlığın Tini Üzerine"] KSA 4.

⁶⁹² Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.154.

⁶⁹³ *Za II* "Von der Menschen-Klugheit" ["İnsanca Akıllılık Üzerine"]; KSA 4, 186, 3-7: "Ach, ich ward dieser Höchsten und Besten müde: aus ihrer „Höhe“ verlangte mich hinauf, hinaus, hinweg zu dem Übermenschen! / Ein Grausen überfiel mich, als ich diese Besten nackend sah: da wuchsen mir die Flügel, fortzuschweben in ferne Zukünfte."

⁶⁹⁴ Bulfinch, T. (2011). s.182.

özgür olmak istediğinde kanatlanır. Başka bir ifade daha dikkat çekicidir: “[...] bu en iyileri çıplak gördüğümde [...] kanatlara kavuştum.” ifadesi, maske kısmında anlatılan çıplaklığın bir utancı çağırıldığı ve utancın da yaratıcı çözümlere ulaştırdığına dair Nietzscheci bir çıkarıma hizmet etmektedir. Nitekim yukarıdaki alıntının devamında kılık değiştirmekten ve gizlenmekten söz eden Zerdüş, maskelerin düşürülmesinden sonra *Übermensch*'e yönelimin çıplaklıktan ve baştan başlanılacak bir kılık tesis etmekten geçtiğini göstermektedir. Uçmak için tüm kılıkların ağırlığından kurtulmak ve o zamana kadar akla gelmeyecek olanı yani kanat takmak gibi radikal bir hareketi uygulamaya geçirmek gerekmektedir.⁶⁹⁵

Nietzsche'de filozof kimdir? sorusu için verilebilecek yanıtlardan birinin Zerdüş olabileceği gösterilmiştir. Zerdüş felsefenin yolu üzerine buyurur, kılavuz ipin ucundan tutar ve bu ip sayesinde yürümenin, ilerlemenin, yolculuğun olanakları sunulur. Nietzsche'nin kendini aşma⁶⁹⁶ kavramını sunmak isterken bu mitos sayesinde insanın bir imtihan yerinden geçerek kendisine ulaşmasını ve insanın yola çıkarak kendindeki olanağı ortaya çıkarabileceğini göstermektedir.⁶⁹⁷ Hem uçurumun üzerindeki ip hem de labirentteki ip birbirine düğümlenmektedir. Ancak bu ipin labirente giden ve uçuruma gerilen ip olduğu yani tehlikeli durumlara da gebe olduğunu unutmamak gerekir. Nietzsche bir şiirinde mitosta sözü edilen ipe dair şunları yazar: “[...] kendi iplerine dolaşmış, / k e n d i n i b i l e n ! / k e n d i n i a s a n ! / Ne sarıp sarmalıyorsun kendi kendini / bilgeliğin sicimleriyle?”⁶⁹⁸ Nietzsche'nin burada Ariadne'nin ipini kastettiği açıktır. Bu ipin bilgeliğin ipi olduğunu, Zerdüş'ün özgürlüğünü kısıtladığını ifade eden Nietzsche, Zerdüş'ü bilgeliğin ipini kendine dolayıp, kendisini ölüme sürüklememesi yönünde uyarmaktadır. Zerdüş ipten kendisini kurtaran, aynı zamanda düşünmenin hareketi olarak *über* hareketini gösteren sıçrama hareketi sayesinde yolun dolambaçlarında dansı yani bedenini öğrenen ve bilmeceli bir oyun alanından uçarak *Übermensch*'e ulaşmayı hedefleyen kişidir.

⁶⁹⁵ Nietzsche metinlerindeki entomolojik metaforları inceleyen metafelsefe metninde Panaïoti'nin uçan böceklerin yaşama, yeni olana, canlılığı zenginleştirmeye yatkınlıklarını, aynı zamanda mevcut düzenden ve mekandan uzaklaşma yeteneklerini hatırlatmaktadır. *Za*'daki uçuşa hakkındaki metaforlar genellikle kartal metaforuyla özdeşleştirilse de kişinin kanatlarının çıkmaya başlaması göndermesi Panaïoti'ye göre kuşlarla değil, sonradan kanat kazanan kanatlı böceklerle ilgilidir. Panaïoti, A. (2019). s.56, dn.20.

⁶⁹⁶ Selbst-Überwindung.

⁶⁹⁷ Del Caro, A. (1988). s.140-1.

⁶⁹⁸ *DD* “Zwischen Raubvögen” [“Yırtıcı Kuşlar Arasında”] 48; KSA 6. 390-1, 30-2: “[...] in eignen Stricken gewürgt, / S e l b s t k e n n e r ! / S e l b s t h e n k e r ! / Was bandest du dich / mit dem Strick deiner Weisheit?”

Düşüncenin dolambaçlı, dar ama yüksek duvarları arasındaki yollarda filozof, sürekli sağa sola kıvrılarak ve kaybolmaktan korkmadan ilerlemektedir.⁶⁹⁹ Zerdüş *Übermensch* değildir, filozof da *Übermensch* değildir. Zerdüş *Übermensch*'e gidilecek yolda uzun zamanlar yol almış kişi, filozof da bu yolda Zerdüş'ün rehberliğinden yararlanan kişidir. Bu anlamda Zerdüş Nietzsche değildir, o Nietzsche'nin de kendisine rehber olarak labirentin başına diktiği kişidir. Nietzsche'nin kendisini Dionysos zannetmesi, Zerdüş'e de tıpkı Ariadne'nin ipin ucunu tuttuğu gibi rehber olma görevini vermesi veya *Übermensch*'in Theseus gibi bir kahramana benzetilmesi artık önemini yitirmektedir. Nietzsche *Za* metninde insanın ip olduğunu belirtmiştir. Bu da yürünen yolun yumak gibi karmaşık olduğu, uçurumun üzerine gerili olduğundan yolun tehlikelerden oluştuğu ve yolun kıvrımlarının iç içe katlanmasından ötürü labirent yapısında olduğu anlamına gelmektedir.

Nietzsche'nin bu mitosla bir ilişkisi kurulmak istenirse, mitostaki kişiselleştirmeler arasındaki yerini aramak yerine, Nietzsche'nin Daidalos'un ustalığına duyduğu hayranlığın ön plana alınması gerekmektedir. Sokrates, tıpkı hareketli heykeller yapan Daidalos gibi, felsefi yöntemde *aporia* kurarak yani sorununu açmazlarla geliştirerek kavram sınırlarını hareketlendirmektedir. Yolları labirentleştirerek merkeze giden yolu zorlaştıran, merkezdeki canavarı içeride tutan Daidalos gibi Sokrates de tartışmanın kendisini labirentleştirmektedir. Nietzsche de felsefenin sınırlarında istediği hareketliliği sağlayacak, yolun güçlüğüne uzun yollarla bedensel bir deneyime dönüştürecek, filozofun bu sınırlarda dans etmesine zemin hazırlayacak, gerektiğinde kanatlarla uçurabilecek kişi olarak Daidalos'u önemsemektedir. Labirentten geçecek olan veya uçurumun üzerinden karşıya ulaşmaya niyetlenen filozof, metinlerin ağırlığından da kurtulmayı bilmelidir. Buna dair dikkat çekici bir örnek, Shapiro'nun Nietzsche hakkındaki uzun çözümlemesinin ardından yaptığı özeleştiriye bulunabilir: "Belki de bunu ben icat ettim. Labirentin yapısıyla ilgili bir ipucu bulduğuma inanmak için her zaman Nietzsche'nin yazılarının çevresinde dolanmanın cazibesine yenik düşüyorum."⁷⁰⁰ Zerdüş'ü Daidalos'un marifetlerinin etrafında anlatmaya devam etmek mümkündür. Labirentin kendisini tesis eden yolların ve Nietzsche'nin metinlerindeki anlam ufkunda oluşturduğu cazibenin çekiciliğinde kaybolmadan,

⁶⁹⁹ Savater, F. (2008). s.229.

⁷⁰⁰ Shapiro, G. (1989). *Nietzschean Narrative*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, s.166.

Nietzsche'nin onun gelecek için öngördüğü filozof tipinden beklentisine bakmak gerekmektedir.

3.5.3. Geleceğin filozofları

Önceki kısımda açıklanmak istenen sıçrama veya uçuş hareketini her felsefe yoluna çıkan gezginin gerçekleştiremeyeceği ve buna çok az kişinin⁷⁰¹ muktedir olduğu, Nietzsche için açıktır. Zerdüş'tün edebi formunun başka bir türle yorumlanma denemesi olarak hazırlanan *JGB*⁷⁰² metninde Nietzsche (*Übermensch* ve Zerdüş figürlerinde üstü kapalı biçimde işlediği kendine has filozof imajını bu sefer) “yeni filozoflar; geleceğin filozofları; özgür tinli”⁷⁰³ ifadelerini kullanmaktadır. Bunların arasındaki farkları incelemek yerine,⁷⁰⁴ ortak olan noktalarından yani filozofun yeni kimliğine hizmet eden yanları bakımından incelemek çalışmanın çerçevesi bakımından daha uygun olacaktır.

⁷⁰¹ Nietzsche erken metinlerinden *MA-II* §228'de bile “*Reisende und ihre Grade*” [“Yolcular ve Dereceleri”] başlığında görüleceği gibi, kendi yolculuğuna çıkan yolcuları beş dereceye ayırmaktadır. En yükseği olan beşinci derecedeki yolcuların deneyimlerinin [*erlebt*] diğerlerinden ayrıldığına işaret etmektedir. *JGB* §23'te de derinliklerde dolaşmak isteyen yolculara rehberlik edecek kimsenin olmadığına işaret etmektedir.

⁷⁰² Dupeyrix, A. (2017). “Philosophie de l'avenir (Philosophie der Zukunft)”, içinde *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.

⁷⁰³ Sırasıyla “*neue Philosophen; Philosophen der Zukunft; freier Geist*”.

⁷⁰⁴ Özellikle “özgür ruh/tin” kavramı Nietzsche'nin projesinde süreklilik ve değişime uğrama bakımından merkezi bir kavramdır. Basılı ilk metni *GT*'den *GM*'ye kadar kavram kendi içinde farklı anlamlara gelmektedir. Özellikle 3.4.1. kısımda söz edildiği gibi, Nietzsche *MA*'nın adını “Özgür Ruh” olarak değiştirmek istemiştir. Nitekim metnin alt başlığı olarak yazılmıştır: “Ein Buch für freie Geister” [“Özgür Tinliler için Bir Kitap”]

MA bu kavramın öncü tanımlarını içermektedir. Özellikle bkz. *MA I* §225; 191; KSA 2, 189, 12-5: “Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet.” [“Kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve mevkiisi temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir.”]

Ancak bu metindeki “özgür ruh” kavramının kapsamını açıklamak uzun bir tartışmayı gerektirmektedir. Bunun için bkz. Franco, P. (2011) *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, Chicago, London: The University of Chicago Press.; Ansell-Pearson, K. (2018). *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London: Bloomsbury Academic.; Meyer, M. (2019a). *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche'nin metinlerinde “özgür ruh” sözcüğünün kritik noktalarda kullandığında tırnak içinde kullanılmasına [„Der freie Geist“] ve *FW*'ta “Biz Korkusuzlar” [„Wir Furchtlosen“] veya *JGB* ve *GM*'de “entelektüel vicdan” [„intellektuale Gewissen“] olarak çeşitlemelerini de kullandığına dikkat edilmelidir. Bkz. Müller, E. (2020). “„freier Geist“, Freigeist”, Nietzsche-Lexikon, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, s.147.

MA projesinden farklı olarak *JGB*'deki özgür ruh, tırnak içinde kullanıldığında vasat ve yaygın kullanımıyla ilişkilendirilerek geleceğin filozoflarının özgür ancak “özgür ruh” kavramından da özgürleşmiş anlamda anlaşılmalıdır (örn. Amerika ve Avrupa'da sözcüğün dönem hareketi olarak kullanımı). Bkz. Sommer, A. U. (2016). s.308.

Loeb'in 3.5.1. kısmında Nietzsche'nin neden filozoflar kanonun dışında olduğuna dair düşünceleri on beş maddede topladığı gösterilmiştir. Bu maddelerden hareketle Loeb, Nietzsche'nin "geleceğin filozofları"nın hangi yönde biçimlendirmek istediğini göstermeye çalışmıştır. Buna göre: 1. Bilgelik kişinin iç dünyasından hareketle, bir yolculukla ve deneyimden yola çıkarak başlanabilir⁷⁰⁵ ve bunun için bir okulun veya akademinin öğretim kalıplarının işlerliği geçersizdir, 2. Yazma üsluplarını çoğulcu bir biçimde kullanmak elzemdir, tekdüze ve salt akıl yürütmeyele metin üretimi yetersizdir, 3. Filozofun kendi duygularının sesiyle hareket etmesi gerekmektedir ve duyguların sesi metinlerin kendisinde de en aşırı biçimde duyulabilmelidir, 4. Felsefe faaliyeti sadece eser yayımlamanın dışında, hâlihazırdaki kalıpların dışına çıkarak onlarla retorik anlamda da bir hesaplaşmayı içermelidir, 5. ve 14.⁷⁰⁶ Düşünmenin her ânı ve kişiyi kuşatan dünyanın ve kültürün varlığına her yönde yayılmasıyla olanaklı olabilmektedir, 6. Dolayısıyla bu yayılım içinde kaosun her koşulda düzenlenebilmesinin olanaklı olmadığı anlaşılmaktadır ve kanıtlayıcı olmak adına düşünmenin indirgemeci olmaması gerekmektedir, 7. Dil ve kavramları yanıltıcı bir sınırlamanın dışında düşünmek, otantik düşünme hâlini sürdürebilmenin bir koşuludur, 8. Antropomorfik yaklaşımların açıklayıcı yönü, her şeyin bilimsel olarak anlaşılmasına olanak verir gibi görünse de, bunun aslında olanaklı olmadığı Aristoteles'ten bu yana defalarca kendisini göstermiştir, 9. Filozofların elinden fizyolojik ve psikolojik olanı kapı dışarı ettiği durumlarda ortaya çıkan felsefenin, kişilerin tikel dünyalarıyla örtüşmediğinden hareketle bu konudaki ısrarcı tavrın bırakılması gerekmektedir, 10. Bilimin değerler hakkındaki çalışmalarını önemsizleştirmeden, bilimin yeni değer üretmekle ilgilenmediğini, bu işi yeni felsefenin yapması gerektiği anlaşılmalıdır, 11. Filozofun kendisine ait yaşantısını felsefesinden yalıtılmak anlamsızdır, bu en basit ifadesiyle filozofun kendi var oluşuna saygısızlık anlamına gelmektedir, 12. ve 13. Ahlakın ve politikanın eril ve insan merkezli akılla işleme isteği insanın hayvani yönüne saygısızlıktır; cinsel anlamda kısıtlayıcı olmak veya hayvan karşıtı ve kadın düşmanı [*misogynistic*] olmak gibi hatalı ahlaki ve politik ideallerin doğmasındaki en önemli nedenlerdir, 15. Nietzsche açısından Platon felsefesi ve Hıristiyanlığın ahlaki dünyası eşittir ve Aristoteles-

⁷⁰⁵ Nietzsche'nin salt teorik ve mantığa dayalı işlemlerle felsefe yapma faaliyetinin tehlikeli bir biçimde sınırlayıcı olduğunu ve varoluşumuzun deneyim dünyasından beslenmedikçe felsefe yapmanın anlamsız olduğuna dair okuması için bkz. Froese, K. (2006). *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between*, New York: SUNY Press, s.25-7.

⁷⁰⁶ Benzer maddeler birleştirilmiştir.

Aquinolu Thomas bu iki geleneğin arasındaki köprüyü kurarak felsefe yapmanın bu çerçevenin dışına çıkamamasından sorumludur.⁷⁰⁷ Loeb, Aristotelesçi filozoflar kanonunun dışına hiç çıkılmadığını⁷⁰⁸ veya ilk kez Nietzsche tarafından yıkıldığını iddia etmemektedir⁷⁰⁹. Onun çıkış noktası Nietzsche'nin açıkça bu kanonun dışında olmasına rağmen yine de felsefe alanında gördüğü ilginin şaşkıncılığına işaret etmektir. Nietzsche'nin felsefe yapma biçimiyle Aristotelesçi çizginin son figürü olduğunu görmek, Nietzsche'yi Nietzsche'den sonraki felsefenin ilk filozofu olarak görmekten daha kolaydır.⁷¹⁰ Bu, metafelsefi bir felsefe tarihi incelemesi yapmakla yanıt aranacak bir sorudur. Kant'ın Kopernik Devrimi örneğini veren Loeb, bunun bir devrim olduğunu ancak Kant'ın felsefe yapma biçiminin yine de Aristotelesçi olduğunu belirtir.⁷¹¹ Burada Loeb'in metniyle gösterilmek istenilen bakış açısı, Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemi ve filozofun görevi hakkında bir dönüşümü arayan bir metafizik olarak okunması gerektiğiyle ilgilidir. Metafizik olarak Nietzsche, filozofluğun görevini duyurmak istemektedir ve filozofun kimliğini yeniden değerlendirmesinin nedeni de bu bakış açısıyla anlaşılmalıdır.

Felsefeyi meşgul eden tartışmaların, *JGB*'nin özellikle ilk kısmında yer verdiği gibi, bazı önyargıların serpilmesiyle bugünkü felsefe yapma anlayışını biçimlendiğini göstermiştir. Nietzsche'ye göre, gelecekte yapılacak felsefe için önyargıların tespit edilip, maskelerinin kaldırılıp, yerine yeni başlangıçlar yapmanın zamanı gelmiştir. Peki, burada yeni görev nedir? Nietzsche'nin sürekli sözünü ettiği yeni değer üretmek nasıl bir iştir? *JGB* metninde yeni felsefenin yöntemiyle yeni filozofların görevi olan bu "yeni değerler" nasıl anlaşılmalıdır?

JGB'nin ilk kısmında (§2'den itibaren) Nietzsche yeni filozofların yaklaştıklarını haber verir ve onların nitelikleri üzerine açıklamaya başlar. İlk olarak, bunların düalist metafiziğin görünen-gerçek ayrımına ve Hıristiyan ahlakının biçimlendirmelerine karşı tehlikeli bir işe kalkıştıklarından söz edilir. İkinci kısım ise "Özgür Tin" ["Der freie Geist"] başlığını taşır ve bunların nasıl özellikleri olduğuna dair bilindik

⁷⁰⁷ Loeb, P. S. (2016). s.22-6.

⁷⁰⁸ Descartes ve takipçileri Aristotelesçi çerçeveye karşı olsalar da yine de çalışmalarını Aristoteles'in kriterleri içinde gerçekleştirmişlerdir. Bkz. Loeb, P. S. (2016). s.30, dn.35.

Kant'ın Aristoteles metafiziğine meydan okuyan ilk filozof olduğu iddia edilebilir. Bkz. Froese, K. (2006). s.21.

⁷⁰⁹ Kierkegaard ve Marx da bu kriterlerin neredeyse hiçbirini sağlamaz ancak Loeb'e göre Nietzsche'nin gördüğü felsefi ilgi kadar onların çalışmaları felsefeye doğrudan katkıda bulunmamıştır. Bkz. Loeb, P. S. (2016). s.31, dn.38.

⁷¹⁰ A.g.e., s.27.

⁷¹¹ A.g.e., s.35, dn.82.

anlamdaki filozoflardan farkı gösterilir. Bu kısımdaki §29, 3.5.2. kısımdaki labirent düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir. Nietzsche felsefede yeni bir yolculuğa çıktığı, labirentte kaybolmadan veya uçurumdan düşmeden insanın potansiyelini ortaya çıkarabilmesinin insan için çok zor bir görev olduğunun farkındadır. §32’de Zerdüşt’ün anlattıklarını kavrayabilecek ve ona eşlik edebilecek az sayıdaki kişi tarafından gerçekleştirilmesi olanaklı olan aşma mefhumu üzerine temellendirilmektedir: “Ahlakın aşılması, hatta belirli bir anlamda ahlakın kendi kendini aşması: günümüzün en hassas ve en dürüst, aynı zamanda en muzip bilinçlerine ayrılmış olan o uzun süreli gizli işin adı olabilir. —”⁷¹²

Nietzsche bu seksiyonda “kendini bil” buyruğundan⁷¹³ önceki dönemi “a h l a k ö n c e s i”⁷¹⁴ dönem olarak nitelendirmektedir ve hakikat araştırmalarının etrafında biçimlenen ahlak döneminin görevini tamamladığını ilan etmektedir.⁷¹⁵ “Kendini bil” buyruğu, ahlakın rasyonelleştirilmesi bağlamında Kant’ta zirve noktasına ulaşmıştır.^{716 717} Nietzsche bu noktadan sonra, mevcut ahlakın aşılarak, bir tür ahlak-dışı olanı getirecek olan filozofların gündeme gelmesi gerektiğine işaret etmektedir. Nietzsche’nin ahlak anlamında veya felsefenin öz düşüncesi anlamında bir aşma hareketine olan çağrısı *JGB* §34’te dil ve gramerin, §36’da mevcut felsefe yapma yöntemlerinin, §39’da ise filozofların sadece kitap yazmakla ilişkilendirilmesinin aşılması olarak detaylandırılmaktadır. Yazma yöntemleri ve maske kısımlarında ele alındığı gibi, felsefenin yöntemi mevcut felsefe; akıl yürütme ve yazma (bu hem dil olarak hem metin üretme olarak anlaşılmalıdır) biçimlerinin dönüştürülmesiyle bir deneme alanına dönüştürülebilir. Bu anlamda geleceğin filozoflarının denemeci, deneyerek üreten kimse olması beklenmektedir. Bunun ardından Nietzsche §40’ta, (3.4.2. kısımdaki maske bölümünde incelenmiştir) maske metaforunu gündeme getirerek mesafe almayı, maske kaldırmanın kararlılığını ve yeni maskeler takılarak yaratıcı bir ironiye ulaşmanın zorunluluğunu tartışmaktadır. “Özgür Tin” bölümü filozofun kendisine koyduğu sınavlardan bağımsızlaşma uğruna geçmesi (§41) ve

⁷¹² *JGB* §32, 41, *KSA* 5, 51, 26-31: “Die Überwindung der Moral, in einem gewissen Verstande sogar die Selbstüberwindung der Moral: mag das der Name für jene lange geheime Arbeit sein, welche den feinsten und redlichsten, auch den boshafteften Gewissen von heute, als lebendigen Probirsteinen der Seele, vorbehalten blieb.”

⁷¹³ der Imperativ „erkenne dich selbst!“

⁷¹⁴ die vormoralische.

⁷¹⁵ Lampert, L. (2006). s.136.

⁷¹⁶ Burnham, D (2014). s.52.

⁷¹⁷ Nietzsche’nin bu metinde Kant’ın ahlak anlayışı hakkında bkz. §186-7.

denemelerle yol alması gerektiğini (§42) tekrar eder. Geleceğin felsefesi ve filozofları labirente girmeyi göze alma, yani yeni filozof olmayı deneme [*Versuch*] ayartıcı Dionysos'un [*der Versucher-Gott*]⁷¹⁸ çağrısına kulak vermekle gerçekleşebilir:

Yeni bir filozof geliyor: [...] geleceğin bu filozofları, a y a r t ı c ı [*V e r s u c h e r*] olarak tanımlanma hakkına, belki haksızlığına da sahip olmak istiyorlar. Bu ismin kendisi sonunda bir *denemedir*⁷¹⁹ [*Versuch*] ve istenirse bir *baştan çıkarmadır*⁷²⁰ [*Versuchung*].⁷²¹

Buradan anlaşılması gereken Nietzsche'nin denemeyi, aşkın olanın⁷²² veya (*Übermensch* bölümünde de yer verildiği gibi) deneyimi [*Erfahrung*] bilmenin önüne taşımaktır. Zerdüşt için insan bir denemeydi.⁷²³ Nietzsche, onun metinlerine yönelen okurun da (tam olarak Zerdüşt ve labirentten söz ettiği *EH*'nin bir kısmında) deneyerek aramaya çıkanlardan olmasını istemektedir.⁷²⁴ §43'te bunların dogmatizme mesafe almaları şarttır yoksa dogmatizmin paylaştığı ortak değerlere dahil olma tehlikesiyle karşılaşacaklardır. §44 yani ikinci bölümün son seksiyonu ise Nietzsche'nin geleceğin filozoflarının "habercileri ve öncüleri"nden⁷²⁵ biri olarak kendisini konumlandırmasıyla son bulur.⁷²⁶

JGB geleceğin filozofunun (din ve ahlak alanında) özgürleşmesi gereken unsurların tespit edilmesiyle devam eden kısımların ardından "Biz Bilginler" ["Wir Gelehrten"] kısmına açılır ve geleceğin filozofunun görevleri bu bölümde detaylandırılır. Bu kısmın basımdan önce planlanan başlığı "Bilginin Doğa Tarihi İçin"⁷²⁷ idi ve bunun nedeni, aslında Nietzsche'nin bilim insanları ve gerçek filozoflar [*eigentlichen*

⁷¹⁸ Del Caro, A. (1988). s.146.

⁷¹⁹ Vurgu bana ait.

⁷²⁰ Vurgu bana ait.

⁷²¹ *JGB* §42, 49-50, KSA 5, 59-60, 24 [...] 28-31: "Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: [...] möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *V e r s u c h e r* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung."

⁷²² Del Caro, A. (1988). s.147.

⁷²³ *Za I* "Von der schenkenden Tugend" ["Armağan Eden Erdem Üzerine"] §2; 96; KSA 4, 100, 10.

⁷²⁴ *EH* §3 "Warum ich so gute Bücher schreibe" ["Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum"] 52-3; KSA 3, 303-4, 31 [...] 1-3: "Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, [...] — denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und wo ihr e r r a t h e n könnt, da hasst ihr es, zu e r s c h l i e s s e n ..." ["Sizlere, gözüpek arayıcılar [*Suchern*], sınavıcılar [*Versuchern*] [...] — Çünkü siz titreyen ellerinizle bir ipi yoklayarak inmek istemezsiniz; ardında ne olduğunu k e s t i r d i ğ i n i z yerde tiksiniyorsunuz kapıyı a ç m a k t a n ."]

⁷²⁵ *Herolde und Vorläufer*.

⁷²⁶ Nietzsche §42'nin basımından önceki hâlinde kendisini gelecek filozoflardan biri olarak iki adet *Gedankenstriche* arasına eklemiştir, daha sonra bu ifadeyi kaldırmıştır: "Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es sie auf nicht ungefährlichen Namen zu taufen. Sowie ich sie kenne, sowie ich mich selber kenne – denn ich gehöre zu diesen *Kommenden* [vurgu bana ait] – werden diese Philosophen der Zukunft aus vielen Gründen, auch aus manchem unaussprechbaren Grunde, damit zufriedener sein, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selber ist zuletzt nur ein Versuch und, wenn man will, eine Versuchung." Bkz. Sommer, A. U. (2016). s.302.

⁷²⁷ "Zur Naturgeschichte des Gelehrten"

Philosophen]⁷²⁸ yani geleceğin filozofları ayırımını ortaya koymak istemesidir.⁷²⁹ Söz konusu ayırım, uzun bir *Naturgeschichte* yani doğa tarihi kavramının tartışmasını kapsamaktadır.⁷³⁰ Asıl konu geleceğin filozofları olduğundan, ayırım hakkında kısaca şu bilgiyi vermek yeterli olacaktır: Nietzsche'nin kendisini veya Kant ve Hegel'i de dahil ettiği⁷³¹ bilim insanı veya bilginler, akademi filozoflarıdır [*Universitätsphilosophen*]^{732,733} Geleceğin filozofları için akademide felsefe bilgini olmak, aşılması kaydıyla, bir basamak olabilir. *GM I* §17'nin not kısmında bu filozofların işinin mevcut değerlerin araştırılması olduğu ifade edilir ve bunun için filologlar, tarihçiler, fizyologlar, tıp insanlarıyla birlikte disiplinler arası çalışmanın zorunlu olduğu da hatırlatılır. Bu anlamıyla (*GM I* §17'nin not ve *JGB* §211'den hareketle) Kant ve Hegel'in model olarak gösterilebileceği felsefe emekçileri/işçileri⁷³⁴, Nietzsche açısından felsefe yapmanın başlangıcına yani bir ön hazırlığını yapmaya görevlidir. Nietzsche'nin öngördüğü geleceğin filozoflarının önünü açan, yani yolu açan kimseler olarak konumlanan bilim insanları ve/veya felsefe işçileri zanaatkar olarak çalışmalarını tamamlayan ancak değer yaratma hareketine sığayamayan kişilerdir.

Loeb'in Aristotelesçi anlamda filozofla Nietzscheci anlamda filozofu kıyasladığı maddelere geri dönecek olursa, Nietzsche'nin kendisini paradoksal biçimde hem dahil edip hem dışarıda tuttuğu, filozoflar kanonu hakkında *JGB* §211 merkezi noktadadır. Deneyim ve duygularından uzaklaşarak akla dayalı kanıtlamayı temel alan, yazma üslubunda kalıplaşmış, felsefe dışındaki alanlarla ilişkisini kesmiş veya bunlara karşı indirgemeci bir yaklaşımı benimsemiş kimseler Aristoteles'in kanonunda yer almak durumundadır. Nietzsche açısından böyle filozoflar sadece akademik anlamda uzmanlardır ve felsefenin zanaatını üstlenen kişilerdir. Aslında iki farklı filozof arasındaki temel ayırım, değer kavramının etrafında gerçekleşmektedir. *JGB* §211 geleceğin felsefecilerinin asli işi olan değer yaratmanın açıkça devreye

⁷²⁸ Nietzsche'nin "geleceğin filozofları"na için kullandığı ifade. Bkz. *JGB* §211, 137, KSA 5, 145, 7.

⁷²⁹ Brusotti, M. (2019). s.13.

⁷³⁰ Bu tartışma için bkz. *a.g.e.*; ayrıca bkz. Bamford, R. (2019). "The Relationship between Science and Philosophy as a Key Feature of Nietzsche's Metaphilosophy", içinde *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, ss.65-82. Cambridge: Cambridge University Press.

⁷³¹ *JGB* §211, 137, KSA 5, 144, 27.

⁷³² *SE* §8; KSA 1'de birkaç yerde bu ifade kullanılmaktadır. Ayrıca *SE* §8 Nietzsche'nin üniversitede felsefe eğitimi hakkındaki erken dönem düşüncelerini yansıtan önemli bir metindir.

⁷³³ *GM I* §17, 49, KSA 5, 289, 9'da *Fach-Philosophen* [uzman felsefeciler] biçiminde kullanılmaktadır.

⁷³⁴ *philosophischen Arbeiter*.

girdiği kısımdır. Loeb'in Nietzsche'nin metafelsefesini incelediği güncel bir çalışma da⁷³⁵ bu seksiyon üzerinedir. Öncelikle (yukarıda verilen kısımlar hariç) §211'e bakmak gerekmektedir:

Felsefe emekçilerinin ve genel olarak bilimle uğraşan insanların filozof zannedilmesine nihayet bir son verilmesinde ısrar ediyorum, [...] filozofun kendisinin de insani değerler ve değer-duyguları ortamından geçebilmek ve yüksekte her uzaklığa, derinden her yüksekliğe, köşeden her genişliğe çeşitli göz ve vicdanlarla bakabilmek için bizzat eleştirmen ve kuşkucu ve dogmatik tarihçi ve üstüne üstlük şair ve koleksiyoncu, gezgin ve muamma çözücü ve ahlakçı ve kâhin ve “özgür tinli” ve handiyse her şey olması gerekmiş olabilir. Gelgelelim, tüm bunların onun görevinin önkoşullarıdır yalnızca: bu görevin kendisi ise başka bir şey ister, — de ğ e r l e r i y a r a t m a k i s t e r. [...] g e r ç e k f i l o z o f l a r e m r e d e n l e r v e y a s a k o y a n l a r d ı r : ‘böyle olmalı!’ derler, insanın nereye? ve niçin?ini ilkin onlar belirlerler ve bu sırada tüm felsefe emekçilerinin, geçmişle başa çıkanların tümünün ön çalışmasını kullanırlar — yaratıcı ellerle geleceğe uzanırlar ve var olmuş ve var olan her şey onların aracı, iş aleti, çekici olur. Bunların ‘bilme’si y a r a t m a k t ı r , onların yaratması bir yasa koymadır, onların hakikat istemi — g ü ç i s t e m i d i r . — Günümüzde böyle filozoflar var mı? Böyle filozoflar var mıydı? Böyle filozofların olması g e r e k l i d e ğ i l m i d i r ?⁷³⁶

Loeb *JGB* §211'in Nietzsche'nin metafelsefesini anlamak için merkezi bir rol oynadığı konusunda hemfikir olmanın kolay olduğu ancak kapsadığı ifadeler konusunda dört farklı nedenden kafa karışıklığına yol açtığını tespit etmektedir: i) Gerçek filozofların değer yaratmakla görevli olduğuna dair düşüncesinin temeli nedir, burada hangi alanlara ait ne tür değerlerden söz edilmektedir? ii) Değer yaratmak ne demektir ve bunu yapacak olanlar niye bir topluluk değil de bir kaç filozofun görevidir? iii) Güç istemi ne demektir ve filozofun güç istemi neden diğer insanlardan farklıdır? iv) Nietzsche'nin kendisi yeni değerler yaratabilmiş midir ve bu yeni değerler nelerdir?⁷³⁷ Loeb öncelikle *JGB* §211'in “g e r ç e k f i l o z o f l a r e m r e

⁷³⁵ Loeb, P. S. (2019). “Genuine Philosophers, Value-Creation, and Will to Power: An Exegesis of Nietzsche’s Beyond Good and Evil §211.”, *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press.

⁷³⁶ *JGB* §211, KSA 5: “Ich bestehe darauf, dass man endlich aufhöre, die philosophischen Arbeiter und überhaupt die wissenschaftlichen Menschen mit den Philosophen zu verwechseln, [...] er [Philosoph] muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrather und Moralist und Seher und „freier Geist“ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können. Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, — sie verlangt, dass er W e r t h e s c h a f f e. [...] D i e e i g e n t l i c h e n P h i l o s o p h e n a b e r s i n d B e f e h l e n d e u n d G e s e t z g e b e r : s i e s a g e n „s o s o l l e s s e i n ! “ , s i e b e s t i m m e n e r s t d a s W o h i n ? u n d W o z u ? d e s M e n s c h e n u n d v e r f ü g e n d a b e i ü b e r d i e V o r a r b e i t a l l e r p h i l o s o p h i s c h e n A r b e i t e r , a l l e r Ü b e r w ä l t i g e r d e r V e r g a n g e n h e i t , — s i e g r e i f e n m i t s c h ö p f e r i s c h e r H a n d n a c h d e r Z u k u n f t , u n d A l l e s , w a s i s t u n d w a r , w i r d i h n e n d a b e i z u m M i t t e l , z u m W e r k z e u g , z u m H a m m e r . I h r „E r k e n n e n “ i s t S c h a f f e n , i h r S c h a f f e n i s t e i n e G e s e t z g e b u n g , i h r W i l l e z u r W a h r h e i t i s t — W i l l e z u r M a c h t . — G i e b t e s h e u t e s o l c h e P h i l o s o p h e n ? G a b e s s c h o n s o l c h e P h i l o s o p h e n ? M u s s e s n i c h t s o l c h e P h i l o s o p h e n g e b e n ?”

⁷³⁷ Loeb, P. S. (2019). s.83-4. Loeb'in sorularından özellikle sonuncusuna şimdiye kadarki tartışmamda yanıt verildiğini düşünüyorum. Nietzsche kendisini, bazen gerçek filozoflardan biri olarak görse de bunlardan ayırmayı tercih etmiştir. Üçüncü soru da güç istemi [*Wille zur Macht*] kavramının tartışılmasını kapsadığı için, burada yanıtı felsefe yapma istemi üzerinden işleme koymayı tercih

denler ve yasa koyanlardır: ‘böyle olmalı!’ derler,” kısmını çözümlenmektedir. Buna göre, filozoflar şeylerin olması gereken yönleriyle ilgilenmektedir ancak bunu yaparken şeyler hakkındaki gerçeği “bilmek” için şeylere yönelirler.⁷³⁸ Daha önce *JGB* §213’ten hareketle, Nietzsche’nin filozofun ne olduğunu öğrenmek için “bilmek”ten [*wissen*] değil de “deneyimden” başlanması gerektiği açıklanmıştı. Burada da yine bilme üzerinden bir ifade yer almaktadır ve gerçek filozofların “‘bilme’si [“*Erkennen*”] yaratma” ifadesiyle, bir ayrım ortaya konulmaktadır. Loeb’e göre “*Erkennen*” ifadesinin seçilmesinin nedeni, Nietzsche’nin daha önceki filozofların ortaya koyduğu değerler için kullandıkları “hakikat” sözcüğünden uzaklaşmaktır.⁷³⁹ Bu demektir ki, değer yaratımı görevi, hakikatin bilinmesinden farklı bir edimdir. Bu yaratım, atom veya töz gibi kendinde değerden-bağımsız şeylerin [*value-neutral things in themselves*] üretimine yol açmaz.⁷⁴⁰ Yeni ve gerçek filozoflar kendileri için önceki filozofların emeklerini kullanarak bunların ötesine geçmek için yaratıcı yollar bulmalıdır. “‘böyle olmalı!’ derler, insanın nereye? ve niçin?ini ilkin onlar belirlerler” ifadesiyle Nietzsche gerçek filozofun yön tayin edici görevini göstermek istemektedir. Bunlar tepeden inme yönler veya değerler değildir, insanın ve felsefenin yönünü insanın dünyada ve yaşamdaki ufkunu belirlemek için gösterilen yönlerdir.⁷⁴¹ Çekicinin tespit, dağıtma, yeniden yaratma görevi bu noktada yeniden hatırlatılmaktadır: “bu sırada tüm felsefe emekçilerinin, geçmişle başa çıkanların tümünün ön çalışmasını kullanırlar — yaratıcı ellerle geleceğe uzanırlar ve var olmuş ve var olan her şey onların aracı, iş aleti, çekici olur.” Nietzsche’nin estetik anlamda yaratımı, daha genel bir anlamda kullandığı “yaratım” ifadesi, Nietzscheci çekicinin işlevidir. Ayrıca bu cümledeki “var olmuş ve var olan her şey onların aracı [...] olur” ifadesiyle de filozofun sadece felsefe alanının kısıtlayıcı yapılarının değil filozofu çevreleyen ne varsa bunların hepsine yönelmesi gerektiğine dair görev verilmiş olur. Dolayısıyla sadece felsefenin alanında yapılacak bir işlem değil, beşerî bilimler anlamında kapsayıcı bir etkinliktir.⁷⁴²

ediyorum. Güç istemi, Nietzsche için önemli bir kavram ve tamamlamaktan vazgeçtiği çalışmasının başlığı olsa da tartışmanın seyrini farklı alanlara götüreceği için bu çözümü öngörüyorum.

⁷³⁸ *A.g.e.* s.85.

⁷³⁹ *A.g.e.*

Burada “*wissen*” - “*Erkennen*” ayrımı da göz önüne alınmalıdır.

⁷⁴⁰ Burnham, D (2014). s.146.

⁷⁴¹ Lampert, L. (2001). s.199.

⁷⁴² Burnham, D (2014). s.145.

Nietzsche bu anlamda (*JGB* “Öndeyi”de devralınan ve değerlendirilmesi gereken miras olarak betimlediği) Platon’u dönemi içinde değer yaratan olarak görse de bu yaratımının sonunu idealist bir öte dünyayla anlamdirması bakımından eleştirmektedir.⁷⁴³ Dolayısıyla yasa koyan filozof imajı yasa ve değerlerini dünya dışı olana indirgeyen veya sadece mevcut olan yasa ve değerlerle ilgilenen felsefe işçileri Nietzsche’ye göre gerçek anlamda felsefe görevini yerine getirmemiştir.⁷⁴⁴ Yaratıcı felsefe ediminin yasa koyma ilkesi, kendi önüne yeniden değerlendirilebilecek hedefler sunmalıdır ve bu hedefler varoluşun (yitirilen) yaşam kaynağıyla yeni bağlantılar kurmaya zemin hazırlamalıdır.⁷⁴⁵ Zerdüşt figürünün kendini aşmaya yönelik daveti de değer yaratmanın bir karşılığı olarak Nietzsche’de yer bulur.⁷⁴⁶ *JGB* §211’den yapılan alıntıda Zerdüşt’ün *über* hareketiyle anlatmaya çalıştığı ifadeler burada tekrar edilmektedir: “insani değerler ve değer-duyguları ortamından geçebilmek ve yüksekten her uzaklığa, derinden her yüksekliğe, köşeden her genişliğe çeşitli göz ve vicdanlarla bakabilmek için”. Mevcut değerlerden geçiş, bunlardan kurtulmak anlamında yükselme, bunları tespit etmek için derine inme (maskeleri çıkarma) ve labirentin kollarının farklı konumlarında dolanmak nihayetinde gerçek filozofu yeni değerlerin yaratımına taşıyacaktır. Bunu yapmak için Nietzsche hem kendi felsefe üretme biçimiyle hem de Zerdüşt figürü üzerinden tanıttığı hâliyle çeşitli maskeleri takacak ve kılıktan kılığa girerek kimliklerin farklılığının kendisine kattığı gücü fark edecektir: “bizzat eleştirmen ve kuşkucu ve dogmatik tarihçi ve üstüne üstlük şair ve koleksiyoncu, gezgin ve muamma çözücü ve ahlakçı ve kâhin ve ‘özgür tinli’ ve handiyse her şey olması gerekmiş olabilir.” Nietzsche ve Zerdüşt bunların hepsinin kimliğini taşımış ve hangi maske gerekiyorsa onu kullanarak değerlendirme işleminin hiç durmadan sürdürülmesini sağlamıştır. Ancak bu kılıklardan birinde takılıp kalmak, geleceğin filozoflarının kaçınması gereken bir tutum olmalıdır.⁷⁴⁷

⁷⁴³ Loeb, P. S. (2019). s.86.

⁷⁴⁴ *A. g. e.*, s.87-9. Loeb burada Lampert’in *Nietzsche’s Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil* kitabındaki görüşlerinin de kendisiyle paralelliğine de yer vermektedir.

⁷⁴⁵ Burnham, D (2014). s.146-7.

⁷⁴⁶ Loeb, P. S. (2019). s.91-2. Loeb özellikle *Za*’daki “Kendini Aşma Üzerine” kısmına gönderme yapsa da, metnin tamamında bu sorunun işlendiği ileri sürülebilir.

⁷⁴⁷ Örneğin filozofun eleştiri görevinin sınırlanması gerekmektedir aksi takdirde felsefe, eleştirinin sınırlamasıyla bilim tarafından yürütülen bir faaliyete dönüşmektedir. Nietzsche’ye göre eleştirmenler olsa olsa geleceğin filozofları için bir alettir.

Nietzsche bu konuda açıkça Kant’ı hedef almaktadır. Bkz. *JGB* §210, 136, KSA 5, 144, 6-7: “Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker. —” [“Königsberg’in büyük Çinlisi de yalnızca büyük bir eleştirmendi —”].

Mevcut değerler hakkında çalışmaların uzmanları olarak adları verilen Kant ve Hegel model alınacaksa, yeni değerlerin getirilmesi için kendisi bir model olarak rol oynayabilir. Ancak *JGB* §211'in sonuna göre geçmişte veya günümüzde böyle filozofların olup olmadığı sorusu, hâlâ Nietzsche'nin kendisini bizzat gerçek filozof olarak görmediğinin de (en azından tereddütte kalmış olduğunun) işaretidir. Felsefe emekçileri ile geleceğin filozoflarını ayıran şey zamandır, emekçiler geçmişe yönelirken gerçek filozoflar geleceği yaratmakla ilgilenmektedir.⁷⁴⁸ Ancak bu, ikisi arasında bir dikotomi yaratmaz; Nietzsche gerçek filozofun felsefi emekçi rolünden de geçmesi gerektiği konusundaki ifadelerinde kararlı görünmektedir.⁷⁴⁹ Felsefe emekçilerinin yeni olanla işi yoktur ancak yeniye dair düşünce üretmek gerekmektedir. Loeb'in yeni olanın ne olduğunu anlamak için tavsiyesi, Nietzsche'de yeni değer aramak yerine "yeni değer" ifadesinden ne anlaşılması gerektiği için *Za* metnine yönelmek gerektiğidir.⁷⁵⁰ Zerdüşt'ün çeşitli anlamlarda arada olması, "bir ara" [*eine Mitte*] olması düşüncesi şimdi de geçmiş filozoflarla geleceğin filozofları arasında olması biçiminde kendisini göstermektedir. Zerdüşt yolculuğu boyunca karşılaştığı her kişi için, o kişinin ulaşmak istediği kimlikle kişinin kendisi arasına girerek yolun kendisini sorgulatmayı başaran figürdür. Nietzsche böyle bir eşikte, yeni olana dair sesler duyurmayı felsefe yapma biçimine işlemiş bir filozof olması bakımından yeni sayılabilir. Nietzsche de Zerdüşt gibi, geçmişin yükü ve geleceğin belirsizliğinin arasında yeni olana yönelmiş durumdadır.

Loeb'in Aristotelesçi filozof tarifi ve Nietzscheci filozof tarifi arasında yapmaya çalıştığı ayırım, Nietzsche'nin filozofun kimliği hakkında öngördüğü dönüşümün anlaşılması için kritiktir. Nietzsche'nin hangi filozof kimliğine girdiğinin temel olarak bir önemi yoktur, önemli olan filozof tanımında bir değişimin gerekliliğini hissetmek ve bu konuda bir dönüşüm teklif etmeyi göze almaktır. "Göze almak" ifadesi önemlidir çünkü bu kolay kabul edilmeyecek, cüretkar bir hamledir. İlk bakışta Nietzsche ve Zerdüşt figürünün takipçilerin yeni lideri olarak görülmesi, bu düşüncenin doğruluğunu göstermez. Nietzsche hem felsefe emekçileri hem geleceğin filozofundan bir ortaklık talep etmektedir, takipçilik değil. Nietzsche'nin bu kanonu dönüştürerek, kendisi için yeni takipçiler kazanmaya yönelik ifadeleri vardır.⁷⁵¹ Ancak *Za*'daki şu

⁷⁴⁸ Lampert, L. (2001). s.200.

⁷⁴⁹ Sommer, A. U. (2016). s.593.

⁷⁵⁰ Loeb, P. S. (2019). s.99.

⁷⁵¹ Loeb bunun için örnekleri genellikle *EH*'dan vermiştir. Loeb, P. S. (2016). s.34, dn.79.

ifade özellikle önemlidir: “Fakat kendi kendilerini izlemek istedikleri için beni izleyen canlı yoldaşlara gereksinimim var — ve benim istediğim yere kadar. [...] Yoldaşlar arar kendine yaratıcı, cesetler değil, sürüler ve inananlar da değil. Kendisiyle birlikte yaratacakları arar, levhalara değerler yazacak olanları.”⁷⁵²

Lampert bu kısmı Zerdüşt’ün, halkın karşısında kötülüğü simgeleyen bir kişi olduğunun bilinciyle, zorunlu olarak yeni yoldaşlar aradığı ve öğretisini onlarla paylaşmak istediği biçiminde okumaktadır.⁷⁵³ Ancak Zerdüşt metnin labirentleri boyunca beklediği şeyi açıkça ifade ediyor gibi görünmektedir: “[...] kendi kendilerini izlemek istedikleri için beni izleyen” cümlesinde, labirentte olsa olsa bir rehber olabileceğini ve bu rehberliği de olsa olsa kendi yollarını arayanlar için yürütebileceğini anlatmak istemektedir. Ayrıca “— ve benim istediğim yere kadar.” cümlesiyle, bu rehberliğin de Zerdüşt’ün istediği yere kadar sürdürülebileceği gösterilmektedir. Geri kalan yolu, yolcunun aşması gerekmektedir: “Yola çıkan kişinin tek ‘yardımcı’sı, / yolu, yanında, onunla birlikte yürüyendir / — yoldaştır.”⁷⁵⁴ Zerdüşt’ün yoldaşı olacak kişi, aynı zamanda Zerdüşt’ün eşiti konumundadır. Yol alma işini birlikte yapan kişilerden her birine (türleri aynı olduğunda, türdeş olduklarından) yoldaş denilmektedir. Diğer türlü Zerdüşt’ün istemediği bir anlam sözü konusu olmaktadır, rehber ve rehberi takip eden takipçiler olarak iki farklı tür ortaya çıkmamaktadır. Zerdüşt halkın ölümlerle eşit olduğunu vurgulamakta ve üstünden atlayıp [*hinwegspringen über*] geçilmesi gereken şeyin yığınlar olduğu bu bölümde tekrarlanmaktadır.⁷⁵⁵ Zaten “Önsöylev” §2’de karşısına çıkan yaşlı adam da halk için “uyuyanlar” ifadesini kullanmıştır. Uyumak çöküşü simgelemektedir.⁷⁵⁶ Zerdüşt mağarasından çarşıya inerek uyanık veya canlı olanları bulamayacağını anlamıştır, ayaklarının dibinde de ölü ip cambazı yatmaktadır. Onun aradığı henüz varoluşunu göstermiş olmayabilir. Kitabın alt başlığının “hiç kimse için” kısmı, buna işaret etmektedir.⁷⁵⁷ “Yoldaşlar arar kendine yaratıcı, cesetler değil, sürüler ve inananlar da değil.” Yol, yoldaşlarla yürünür ama yürümeye meraklı, canlı yoldaşlarla bu

⁷⁵² Za “Zarathustra’s Vorrede” [“Zerdüşt’ün Önsöylevi”] §9; 27-8; KSA 4, 25-6, 24-25 [...] 12-4: “Sondern lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen — und dorthin, wo ich will. [...] Gefährten sucht der Schaffende und nicht Leichname, und auch nicht Heerden und Gläubige. Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, Die, welche neue Werthe auf neue Tafeln schreiben.”

⁷⁵³ Lampert, L. (1986). s.28.

⁷⁵⁴ Aruoba, O. (2009). s.117.

⁷⁵⁵ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.27.

⁷⁵⁶ Rosen, S. (2004). s.30.

⁷⁵⁷ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.27.

mümkündür. İp üzerinde yürümeyi meslek edinmiş cambaz, ipin üzerinde olmaya cüret etmiştir ama artık ölüdür. Ölülerle (ister cambazın cesediyle olsun ister sürüyle) yol almak, Zerdüşt için sadece yük olacaktır. Nietzsche'nin aradığı deneyim [*Erfahrung*] Zerdüşt'ün aradığı yoldaştır [*Gefährten*] çünkü ikisi de yaşamla kazanılan bir tecrübeyi [*Erlebnis*] istemektedir. Ağırlığın tininden kurtulmak isteyen için yeni ağırlıklar onlarla birlikte batmayı gündeme getirecektir. O inananları da istememektedir, bu hem sürünün ortak değerlerine duyduğu sorgusuz itaat anlamına hem de Zerdüşt'e karşı duyulması istenmeyen inanca karşılık gelmektedir. Takipçi olarak, kendisine inanan olarak peşine takılanlara karşı onları, “kendisiyle birlikte yaratacakları” kişileri aradığına dair uyarıyı çok defa tekrarlar. Zerdüşt kimse için bir “koltuk değneği” olmadığını dile getirmektedir.⁷⁵⁸ O bir ara olarak, yol ile yolcunun arasındaki kişi olarak yoldaş aramaktadır. Yoldaş aramasındaki temel nokta, ortaklaşa yürünecek yolda, yolu birlikte açacağı yani birliktelik kuracağı kişiler olmalıdır. Bu birliktelik sağlanırsa, yeni değerler üretmek olanaklı hâle gelir.

Böylece Nietzsche'nin bir kişi olarak kim olduğu, onun felsefe yöntemi ve filozofun kimliği üzerine yaklaşımları incelenmiş oldu. Nietzsche, Sokrates'e nispeten bugünkü anlamıyla felsefenin, akademilerde yapılan felsefe çalışmalarının içinde olan bir filozof olsa da onun döneminin yine de bugünden farklılıklarını da hesaba katmak gerekmektedir. Bunun bir nedeni, onun felsefi duruşunun zaten Sokrates'in felsefi duruşuna yakın bir minvalde olmasıyla ilişkilidir. Onun işaret ettiği geleceğin filozofu imajı aslında bir anlamıyla geçmişin yani Platon öncesinin filozof imajına yakındır. O, bir anlamda geleceğin filozofundan geçmişin filozofu olmasını beklemektedir. Ancak bunun, yeniden değerlendirilmiş ve yaratıcı bir minvalde yenilenmiş olması gerekmektedir. Nietzsche'nin Sokrates ile olan bağı, Sokrates'in kendi döneminde gerçekleştirdiği hareketi, Nietzsche'nin de kendi döneminde gerçekleştirmek istemesiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla geleceğin filozofu da bu geçmişteki yaratıcı anlamda felsefe yapma edimini yeni bir biçimde tekrarlamak durumundadır.

⁷⁵⁸ *Za I* “Vom bleichen Verbrecher” [“Solgun Suçlu Üzerine”] 47; KSA 4, 47, 18: “Eure Krücke aber bin ich nicht. —” [“Ama sizin koltuk değneğiniz değilim. —”].

4. FELSEFENİN YÖNTEMİ VE FİLOZOFUN KİMLİĞİ BAKIMINDAN SOKRATES VE NIETZSCHE

4.1. Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği Tartışmasında Sokrates ve Nietzsche'nin Benzer ve Farklı Yönleri

Felsefe yapma edimi, filozofların felsefi yöntemler kullanarak mesele edindikleri kavramları araştırmaları ve bu kavramlar etrafındaki soruları incelemeleri, nihayetinde ilgilendikleri kavramlar ve sorular karşısında aldıkları konumları ifade etmesi olarak özetlenebilir. Felsefe yapan filozofun kim olduğunu ve bu işi yapan filozofun nasıl bir yöntem kullandığını ele almayı hedefleyen bu çalışmada seçilen iki figür Sokrates ve Nietzsche'dir. Bu seçim, felsefe yönteminin ve filozofun kimliğine dair bazı yönlerinin bu iki figürde ön plana çıkmasıyla ilişkilidir. Birinci ve ikinci ana bölümde her iki figürün de üç felsefi yöntemi ve felsefi kimliklerinin üç veçhesi şöyle incelenmiştir:

Sokrates'in felsefi yöntemi olarak i) diyalektik, ii) ironi ve iii) çürütme yöntemleri; felsefi kimliği olarak da i) sınırla, ii) açmazla ve iii) kişinin kendisiyle ilgilenen kimlikleri araştırılmıştır. Nietzsche'nin felsefi yöntemi olarak i) yazı üslupları, ii) maske ve iii) çekiç yöntemleri; felsefi kimliği olarak da i) *Übermensch*, ii) Zerdüşt ve iii) geleceğin filozofları kimlikleri araştırılmıştır. Yöntem ve kimlik hakkında ön plana çıkarılan bu noktalar, elbette bu iki figürün söz konusu edilen kavramlarla, felsefe tarihindeki müstesna yerlerine sahip olmalarıyla ilişkilidir. Bu noktalar büyük oranda birbirleriyle benzer nitelikler sergilemektedir ancak bu, her iki figürün de yöntem ve kimlik bakımından tamamen örtüştüğü anlamına gelmez. Nitekim bu iki düşünür, felsefe yapma yollarındaki ve felsefi karakterlerindeki farklılıklar sayesinde, felsefe tarihinin mevcut düşünme biçimine yeni yollar sağlamıştır. Bu bölümde onların benzer ve farklı yönleri incelenecektir.

4.1.1. Diyalektik yöntemin ve yazı üsluplarının sınırı

Sokrates'in felsefe yapma biçiminde ön plana çıkan yöntem diyalektiktir. Diyalektik yöntemin ayırma işini yapmak anlamına geldiği ve bunun da *logos*'un ardından, *logos* boyunca ilerleme biçiminde yapıldığı gösterilmiştir. Diyalektik yöntem Sokrates öncesi düşüncede kendini göstermiş olsa da Sokrates özelinde diyalektik konuşma temelinde gerçekleştirilir. Sokrates'in yazılı bir metin bırakmamakla birlikte, onun felsefe yaptığına dair kanıtlar sözlü diyaloga önem vermesi yönünde birleşmektedir. Nitekim konuşarak felsefe yapma yöntemi, Sokrates'i aktaran yazarların (Platon, Ksenophon, Aristophanes) uzlaştığı noktalardan biridir. Diyalektiğin ayırt edici unsuru, salt konuşmadan çok karşılıklı konuşmadır. Felsefi bir mesele etrafında kısa soru-yanıt pratiğinin gerçekleşmesi anlamında bir diyalog, uzun ve alkış bekleyen tek yönlü bir konuşmadan yani demagojiden ayrılır. Felsefede kısa veya uzun söylemin yazı karşısındaki konumu Platon'un *Phaidros* [*Φαῖδρος*] diyalogundan Derrida'nın bu metni temele aldığı *Platon'un Eczanesi* [*La pharmacie de Platon*] metnine kadar felsefede güncelliğini yitirmeyen bir sorundur.⁷⁵⁹ Ancak burada Platon'un yani Sokrates'i yazan filozofun devreye girmesi sonucunda sorun, Sokrates'in yönteminden uzaklaşmaktadır. Söz-yazı karşıtlığında Platon'un yerini de tespit etmeyi gerektirmektedir. Bunun yerine, Sokrates'in yazıyı değil sözlü ve karşılıklı konuşmayı seçmiş olduğu varsayımıyla ve Sokrates'in diyalog yönteminin felsefe yapmakla ilişkisine odaklanmak daha doğru olacaktır.

Diyalektik yöntem Sokrates için, özellikle 2.4.1. bölümde verilen *Protagoras* metnindeki ifadeye bakılacak olursa⁷⁶⁰, bir meselenin etrafında her defasında hayrete, açmaza, çıkmaza düşen iki kişinin karşılıklı düşünerek, konuşarak ve tartışarak gerekirse meseleye yaklaşmaları, gerekmiyorsa meseleden uzaklaşmaları anlamını taşır. Bu açıdan ele alındığında diyalektik, muhakkak düğüm olmuş meseleyi çözmek anlamına gelmez. Mesele çözümsüz kalsa da onun hangi veçhelerden ve neden

⁷⁵⁹ Bu iki metni de kapsayan daha detaylı bir araştırma için bkz. Allen, D. S. (2011). *Platon Neden Yazdı?*, çev. A. Batur, İstanbul: İletişim Yayınları.

Allen'in araştırması Sokrates'in *Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarındaki Sokrates'in yazı karşısındaki konumlarını kıyaslaması (özellikle bkz. s.68, vd.) bakımından değerlidir.

⁷⁶⁰ “[348c] [Sokrates:] ‘Protagoras, seninle tartışma [*διαλέγεσθαι*] sebepimin her seferinde benim de şaşırduğum [*ἀπορῶ*] şeyleri inceleme [*διασκεύασθαι*] isteğimden başka bir şey olduğunu sanma. [348d] Zira Homeros'un dediğini pek anlamlı buluyorum: ‘İki [kişi] giderken, biri diğerinden önce görür’. Çünkü böylelikle insanlar olarak hepimiz, her eylem [*ἔργον*], söz [*λόγον*] ve düşünce [*διανόημα*] karşısında bir şekilde hazırlıklı [*εὐπορότεροι*] oluruz. Ama eğer ‘kendi başına görürse,’ hemen etrafı kolaçan eder ve [gördüğü şeyi] gösterebileceği ve teyit edebileceği birini arar, ta ki bulana kadar. İşte bu yüzden benim de başka biri yerine, seninle tartışmak [*διαλέγομαι*] hoşuma gidiyor.’”, bkz. Platon (2019d). 348c-d.

çözüksüz kaldığını bulmaktır. Bunu yapmak, çözüm kılığına girmiş hakiki-olmayan bazı kabulleri üstlenip meseleyi geçiştirmekten daha değerli bir iştir. Diyalektiğın bu yönü, onun felsefe yapma yöntemi olarak değerini ortaya çıkarır. Aristoteles ve Hegel'in diyalektik yöntemlerinden hareket eden Nicholas Rescher, diyalektiğın bir oyuna benzetir:

Felsefe yapmak, zamanın akışı içinde farklı güçlük seviyelerinde oynanan diyalektik bir oyundur. [...] Felsefi sorulara verdiğimiz yanıtlar her zaman sadece kabaca ve yaklaşıktır. Felsefi sorunlara çözümlerimiz başka sorunlara neden olur. Çözümlerimiz her zaman ek detaylandırma ve geliştirme gerektiren güçlüklerle açıktır.⁷⁶¹

Burada diyalektik, felsefe yapma yöntemi olarak her zaman felsefi argümanlara eşlik eden bir yöntem olarak gösterilmektedir. Meseleye her seferinde detaylandırma amacıyla yaklaşma, sonunda tam ve kesin bir bilgiye veya doğru edime taşımak zorunda olmadan, onu inceltme gücünü taşır. Böylece kavramın çerçevesini oluşturduğu düşünölen sınırın bilgisini tespit etmek isteyen araştırmacının, sınır üzerine düşünmesine zemin hazırlamaktadır. Bilindiğı düşünölen bilginin sınırlarını ihlal eden at sineğı Sokrates'in görevi, diyalektik tartışma yoluyla ilerlediğı muhatabına sınırın nasıl bir şey olduğunu göstermektir. Sokrates muhatabını sınıra yaklaştırarak, sanılarının zayıflığını göstermektedir.

Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemlerinde ilk olarak ele alınan yazı üslupları meselesi çerçevesinde, onun fragman ve aforizma ile yazma tercihinin nedenleri ortaya konulmuştur. Burada fragman ve aforizmanın belirtilen farklarının yanı sıra onların ortak bir yönü de gösterilmiştir. Bu, her ikisinin de parçalı ve görece kısa metin blokları biçiminde yazılmış olmasıdır. Bu iki üslup da genellikle Nietzsche'nin sistematik felsefenin uzun yazma biçiminin üstesinden gelememesi olarak yorumlansa da, aslında uzun yazmanın yazar ve okurda oluşturduğu (Nietzscheci anlamıyla açıklanmış olan) "tinsel ağırlığı" engellemek için tercih edilmiş bir karşı duruştur. Sokrates'in diyalektik yöntemiyle Nietzsche'nin yazı üslupları arasındaki fark, temelde Sokratik sözlü tartışma vurgusuna karşılık Nietzscheci yazılar aracılığıyla tartışmadır. Buradaki fark, başka açıdan bakıldığında bir benzerliğı de taşımaktadır. Sokrates'in her muhatabı karşısında yeni bir söyleme girmesi ve tek bir diyalog içinde birden fazla muhatap ile ayrı ayrı tartışabilmesi, Nietzsche'nin yazı üsluplarını çoğul kullanmasına benzetilebilir. Nietzsche çeşitli yazı biçimleriyle, düşüncelerini okuru için farklı minvallerde sergilemektedir. Sözlü tartışmayla yazılı tartışma arasındaki

⁷⁶¹ Rescher, N. (2006). s.83-4.

fark göz ardı edildiğinde, aslında Sokrates ve Nietzsche'nin sınır ile ilişkisi bakımından diyalektik yöntemde bir anlamda buluşabilecekleri savlanabilir.

Karşılıklı konuşma, sözlü bir biçimde yapılabileceği gibi, Nietzsche'nin yaptığı üç farklı biçimle de yapılabilir: (1) Fragmanların kendi içlerinde yazılı olarak çatışması; (2) aforizmaların özlü bütünlüğünün, okurlar tarafından her seferinde yeni bir hermeneutik yorum sayesinde diyaloga açık olması; (3) bu ikisinden daha zayıf bir anlamda ve felsefi yönden önemsiz olsa da Nietzsche'nin tüm yaşamına yayılan mektup yazma tutkusu yani mektuplaşma aracılığıyla çevresindekilerle diyaloga girme arzusu. Şimdi, bunlardan ilk ikisi değerlendirilecektir.

Fragmanter üslupta yazmaya geçtiği *MA* metinlerinde Nietzsche'nin Sokratik anlamda diyalektiği takip ettiği ileri sürülebilir. Bu metnin taslaklarını oluşturan “Saban Demiri” defterlerinde Nietzsche, tıpkı bir sabanın toprağı sürmesi havalandırıp verimli kılması gibi kendi düşünce dünyasını parçalı yazma yöntemi sayesinde zenginleştirmiştir. *MA* metni için yazılmış her yeni düşünce yeni bir fragmandır. Bir fragmanın sınırı, başka fragmanların sınırının dibinde beklemektedir. Yazarının bunları tek bir metnin içine belirli bir noktaya yerleştirmesi bakımından aynı yerde olsalar bile kullanımları ve içerikleri bakımından yerlerinin neresi olduğu tartışma konusu edilebilir. Burada (ve bu metinden sonraki diğer metinlerinde de) yazılan fragmanlar çeşitli bölümlere ayrılmış ve uzunlukları bakımından farklı olsa da aslında kendi içlerinde ayrı ayrı incelenebilir. Fragmanlar kabaca ve kapsadıkları konunun temasına bağlı olarak zayıf bir biçimde bölümlere ayrılmıştır. Ancak bu kategorilere ayırmadaki zayıflık, fragmanların kendi içlerinde birbirleriyle oluşturduğu güçlü bağ ile karıştırılmamalıdır. Nitekim yaygın olarak Nietzsche çalışmalarında görülen Dantocu yaklaşım, bu fragmanlar arasındaki güçlü bağdan yararlanarak Nietzsche'nin metinleri arasında bağımsız birlikler oluşturulmasına neden olur. Bu, fragmanlardan bir aranjman yapmak anlamında ele alındığında hatalı bir yaklaşım olmakla birlikte, aslında Nietzsche'nin ürettiği metin bloklarının kendi aralarında nasıl ilişkilendirilebileceğine dair ilginç araştırmaları da beraberinde getirir. Yine de bir fragmanın diğer fragmanlar arasındaki konumu ve diğer fragmanlarla değerlendirilebilir olması, onun metin bloğu olarak değerini ikincil düzeye indirir. Fragman öncelikle tek başına bağımsız bir parçadır. Bir sınıra sahiptir ve bir yazı olarak gözle görülebilir boyutta küçük bir sınıra sahiptir. Böylece bu küçük düşünce bloklarının çatışması daha net görülebilir olmaktadır. Sınırı aşan düşünce ve sınıra ait

düşünce, düşüncenin sınırlarının çeşitli biçimlerde görünür kılınmasıyla güçlendirilmiş olabilir.

Aforizma yazma üslubunun hem yazılma hem de okunup anlaşılma süreciyle ilgili olarak, yazar ile okur arasındaki bir diyalog olduğu düşünülebilir. Aforizma düşüncenin ufuk çizgisini tamamen yoğunlaştırıp daraltması nedeniyle ilginç bir üsluptur. Nietzsche, aforizmalarında ironi unsurunu da kullanarak bu daraltılmış düşüncenin çok anlamlılığına fazladan bir katkı daha yapmaktadır. Aforizmanın çok anlamlılığı ve fragmanların sayıca çokluğu okur açısından zorlayıcı bir süreç olarak görülebilir. Nietzsche'nin yazmadaki abartısı ile Sokrates'in konuşmadaki abartısı, ikisini aynı noktada birleştiren bir başka unsur olarak anlaşılabilir.⁷⁶² Abartı, mevcut olanın sınırlarını zorlamaya ve bu sınırlardan çıkmaya uygun bir araçtır. Mizahın abartı unsuru olarak sivri dil, sınırın çeperini dürtmeye ve delmeye yarayan bir araçtır.⁷⁶³ Biçim olarak kısa, içerik olarak ironik bir aforizma, okurun metin okuma pratiğinde birden fazla sınırı aşmasına aracı olmaktadır. Nietzsche, aforizma üslubunu seçerken bunları salt güzel söz veya özdeyiş yazma merakından değil kendisinden sonraki "özgür ruhlular" olarak adlandırdığı kişiler ile diyaloga girmeyi hedeflemiştir. Bu bakımdan Sokrates'in karşısındaki muhataplarıyla olduğu gibi, Nietzsche de seçkin okurlarını muhatap alarak, onların okumayı-bilme veya yorumlamayı-bilme niteliklerini göz önünde bulundurarak, bir diyalog yöntemi olarak aforizmalarla yazma yoluna gitmiştir. Sokrates'in uzun konuşmaları aklında tutamamaktan hayıflandığı ve kısa soru-yanıt yöntemiyle tartışmayı ilerletmek istediği *Protagoras* diyalogunda⁷⁶⁴ olduğu gibi, Nietzsche de bu kısa ve özlü yazı yöntemiyle muhataplarına kısa metinlerini yorumlatmak ve bu sayede özgür ruhlu okurunu kendisiyle birlikte ilerleyebildiği bir düşünme tarzına sevk etmek istemektedir.

4.1.2. İroni yönteminin ve maske metaforunun sınırı

Diyalektik yöntemin ulaşmaya çalıştığı amacın, tartışmanın taraflarını tartışmanın sınırına götürmek olduğu, böylece detaylı bir incelemeye olanak tanıdığı gösterilmiştir. Ancak diyalogun kısa soru-yanıt çerçevesinde kalması için taraflar nasıl bir yol izlemelidir? Burada, en azından tartışmanın yürütücü tarafının, tartışılan kavramın farklı veçhelerini görme ve göstermek için farklı kılıklara bürünebileceğini

⁷⁶² Nehamas, A. (1999). s.47.

⁷⁶³ Eagleton, T. (2019). s.119.

⁷⁶⁴ Platon (2019d). 334c-d.

söylemek mümkündür. Tek ve kendinden emin bir bakış açısı yerine, farklı bakış açılarının zenginliğiyle meselenin tartışılmamış hiçbir noktası kalmayana kadar ilerlemek için diyalektik yöntem bu bakış açılarına ihtiyaç duymaktadır.

Bu noktada Sokrates, adıyla birlikte sıkça anılan ironi yöntemine başvurmaktadır. İroninin gücü, her zaman el altında duran kavramın sınır bilgisine dair kuşkuları ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Sokrates'in soru formu olarak kullandığı "X nedir?" sorusu, tartışmada ortaya çıkan varsayımları son noktasına kadar ilerletmektedir. Platon'un Sokratik olarak adlandırılan diyaloglarında, tipik olarak Sokrates'in bazı sorularının karşısında, muhatapları ilgili sorunun abesliğini işaret ederek Sokrates'in sorusuyla eğlenmektedir. Bazı ânlarda sorular öyle garipleşir ki, muhatap sorunun neye yöneldiğini bile anlayamadığını itiraf eder veya Sokrates'in kendisiyle alay ettiğini iddia eder. Bazı ânlarda ise muhatap tartışma esnasında karşıt önermelerin doğru olarak kanıtlanmasına şaşırarak Sokrates'in ilerlettiği tartışma konusundaki bilgisinden kuşku duyar. Diyaloglarda Sokrates'in muhatapları karşısında düştüğü bir tür düğümlenme durumu, aslında Sokrates'in tartışmanın ilerlemesi için seçtiği bilinçli bir biçim değiştirme, bir tür askıya alma⁷⁶⁵ hâlidir. Sokrates ironi yapmaktadır ve bu ironi sayesinde kendisini, birlikte tartışmaya katılan muhataplarını, gündelik bilginin kanılarını ve bilgelerin aktardığı bilgeliği tartışmanın meydanından silmektedir. Bu silme işleminden geriye sadece tartışma konusunun kendisi bırakılmak istenmektedir. Bu, gerçekleşmesi bakımından güç olsa da, derinlemesine bir araştırma (*ἐξέτασις* [*exétasis*] ve *ζήτησις* [*zêtêsis*]) için önemli bir unsurdur. Buradan bakıldığında ironi yöntemi, tartışmanın sınırını esneten ve bu sınırın aşılmasına vesile olan bir yöntemdir.

İroni yönteminin Nietzsche'de "şenlik" düşüncesine ve Dionysosçu neşeye dönüştüğü görülmektedir. Nietzsche açısından ironi yöntemi Sokrates'in "[...] giderek ustalaştığı ve mükemmelleştiği bir teknik"tir ve "[...] dramatik bir etki uyandıran dolambaçlı yollarla dolaylı yaklaşımı [...]" olarak kendisini gösterir.⁷⁶⁶ Nietzsche'nin Sokratik diyalektik ve Sokratik ironiyle yüzleştiği *GD*'nin on iki fragmandan oluşan "Sokrates'in Sorunu" [*Das Problem des Sokrates*] başlıklı kısmın⁷⁶⁷ tamamından tek

⁷⁶⁵ "Komedyen dünyayı bazı filozofların *epoche* diye adlandırdığı yöntemle görür; belirli bir biçimde paranteze almak veya yargıyı askıya almak." Critchley, S. (2020). s.104.

⁷⁶⁶ Nietzsche, F. (2018). s.340.

⁷⁶⁷ Bu kısım, Nietzsche'ye göre Sokrates'in kim olduğuna dair çalışmalara sıkça hizmet eden bir kısımdır. Nietzsche'nin Sokrates ile Platon'u sıkça yer değiştirerek kullandığı bu bölümde eleştirilerini Sokrates olarak Sokrates'e mi yoksa Platon'un Sokrates'ine mi yönelttiği ayrımını yapmak kolay

bir Sokrates anlayışı çıkarmak güç olsa da, burada özellikle Nietzsche'nin ilgisini çekmiş gibi görünen şey, diyalektiğin saldırı veçhesini §7'de ironi üzerinden tanımlama girişimidir.⁷⁶⁸ İroni, bu seksiyonda diyalektikte kullanılan bir saldırı silahı olarak muhatabı dürtten, onu kışkırtan bir bıçağa benzetilmektedir. Bu, Sokrates'in at sineği olarak tanınmasına yol açan, huzursuzluk veren provokatif tutumunu da hatırlatmaktadır. Nietzsche'nin maske metaforuyla olan ilişkisinin ele alındığı 3.4.2. kısımda, felsefeyle yüzleşmek isteyen özgür ruhlu bireyin maskeyi hem bir savunma, saklanma, örtünme aracı olarak mevcut düşüncelerin gazabından korunmak için bir kalkan görevi gördüğü hem de saldırılması gereken, parçalanması ve düşürülmesi gereken bir araç olarak gördüğü açıklanmıştır. İşte, Sokratik diyalektiğin savunma ve ironi sayesinde de saldırı işine yaraması gibi Nietzscheci maske metaforu da iki yönlü bir işlevi üstlenmektedir.

İroni ve maske karşılıklı olarak ele alındığında, Sokrates ve Nietzsche'nin benzerlik bakımından birbirlerine en çok yaklaştıkları unsurlar olabilir. Genel bir görünüş olarak bakılırsa, Sokrates ünlü çirkinliği ile ahlaki güzelliğini maskelemektedir⁷⁶⁹ ve Nietzsche ünlü deliliği ile entelektüel aklının yeteneklerini maskelemektedir. Her ikisinin de sahip olduğu niteliklerin hem örtülmesine hem de onları düşünmenin tehlikeli yollarından koruyan birer kalkan olmasına yarar sağlayan maskeleri vardır. Bu maskeleri sürekli taşırlar, sürekli maske taşıdıkları için ardındaki hakiki suratların neye benzediğini anlamak olanaksız hâle gelmektedir. Suratın kendisi ve bakanın gözleri arasındaki katman olarak maske, iki kişi arasındaki mesafeyi çoğaltan bir unsurdur. Ayrıca sürekli maske taşımak, maskeli kişinin istediği maskeyi takip çıkarmasına izin verir. Böylece maskelerin çoğulluğu, maske taşıyanın istediği gibi kendisini geri planda tutarken, ön planda farklı kılıklarda görünmesini olanaklı kılar. Sokrates ve Nietzsche'nin felsefi kimliklerine dair yaygın soru işaretlerinin kaynağı, genel anlamda bu maskeli kimlik ve ironik tavrın ortaya çıkardığı kafa karışıklığıdır.

Sokrates'in muhatabını ve Nietzsche'nin okurunu her defasında şaşırtan bu maskeler çoğulluğu, onların ele geçirilemez kimliklerinin garantisidir. Sokrates'in tartışmalarda

değildir. Bu kısım kısaca Sokrates'in adını zikrederek, çöküşün bir simgesi olarak Sokrates'i kullanarak genel anlamda Batı felsefesi ve özel olarak da felsefenin akıl/neden zeminine yönelik eleştirilerin dile getirildiği bir bölümdür. Bu bölüm hakkındaki iki önemli inceleme için bkz. Jovanovski, T. (2008). *Aesthetic Transformations: Taking Nietzsche at His Word*, New York: Peter Lang.; Evans, D. (2010), "Socrates as Nietzsche's Decadent in *Twilight of the Idols*", *Philosophy and Literature*, 34(2), ss.340-347, doi:10.1353/phl.2010.0009.

⁷⁶⁸ Nietzsche'nin bu konudaki yorumu 2.4.2. alt başlığında verilmiştir.

⁷⁶⁹ Jankélévitch, V. (2019). s.118.

bazen komik bir şey söylediği düşünen muhatabı onu ciddiye almadığında, okur aslında bunun şaka olmadığını düşünerek Sokrates'in söylediği şeyi ciddiye alabilir. Nietzsche'nin ciddi bir tonda ilerleyen aforizmasını veya fragmanını komik darbeyle⁷⁷⁰ bitirmesi, bazı okurlar tarafından yanlış anlaşılmaya mahal verebilir. Sokrates ve Nietzsche bu riskli hamleyi isteyerek gerçekleştirir. Bu riskin getirisi, yani doğru muhatabı ve okuru bulmak; götürüsünden, yani birileri tarafından yanlış anlaşılmaktan, daha kârlı görünmektedir. Ancak buradaki kâr-zarar hesabı, birisi idamla diğeri deliliğe gömülerek ölen iki düşünür göz önüne alındığında, tartışılabilir olsa da önemli olan ironi ve maskenin felsefi düşüncede karmaşaya yer açma işlevidir. Sokrates'in yürüttüğü tartışmaları düz bir hat üzerinde ilerletmek yerine, düğümlü [*aporía*] bir yapı içerisinde ilerletmesi bu tartışmaya maruz kalan kişilerin kavrayamadığı bir durumun içine düşürülmesini sağlamaktadır. Sokrates'in takip ettirdiği düşüncenin tam yakalandığı zannedilen yerde, yeniden elden kaçtığını fark eden kişinin kafası karışmaktadır. Sokrates muhatabının düşünceleri ile muhatabın kendisi arasında bir yarıklık oluşturmaktadır: “Sokrates, hakikatin *en üst noktaya, maksimuma* yaklaştığı yerde bir anda *her şeyi devirip tersine çevirir*: bu da özellikle *ironiktir*.”⁷⁷¹ ifadesini kullanan Nietzsche, Sokrates'in bu yönünden etkilenmiş görünmektedir. O da tıpkı Sokrates gibi, fragmanlarının iç bütünlüğünü oluşturan düşüncelere sızdırdığı veya fragmanların arasına serpiştirdiği provokatif veya anlamsız görünen bazı tespitler sayesinde okurunun kafasını bilinçli bir biçimde karıştırmaktadır. Kendisi ile okuru arasında metinleri üzerinden bir aralık bırakmaya çalışmaktadır. Okurunun emeğini bekleyen Nietzsche, kasıtlı olarak komedinin ve kahkahanın rol oynadığı sistematik olmayan metinler aracılığıyla mesafe almak istemiştir.

Felsefe ve insanı mevcut olanın sınırları dışında görmeye çalışan Sokrates ve Nietzsche felsefenin ve insanın paradokslarını, komik olanla ihlal etmeye çalışır: “İnsan yüzergezerdir, kıyıya çekilmiş bir gemi gibi yarısı denizin içinde, yarısı dışındadır. Biz paradoksuz.”⁷⁷² Doğayı ve insanı konu edinen filozofların, konularına ciddi gözlüklerle birer deney malzemesi gibi bakması, doğanın ve insanın düğümlenmiş noktalarına aldırış etmemesiyle sonuçlanabilir. Sokrates ve Nietzsche

⁷⁷⁰ Stand-up dilinde “punch line” olarak bilinen, anlatılan hikâyenin veya fıkranın can alıcı kısmı.

⁷⁷¹ Nietzsche, F. (2016). *Filozofun Kitabı: Kuramsal İncelemeler* [*Das Philosophenbuch: Theoretische Studien*], çev. N. Bozkurt, Bursa: Sentez Yayıncılık, s.209, §189.

⁷⁷² Critchley, S. (2020). s.52.

paradoksal olanın karmaşık yapısını bizzat felsefe yapma biçimlerinin merkezine koymuşlardır. Muhatabını ve okurunu cezbetmeleriyle bilinen bu iki düşünürün, cazibelerinin kritik bir unsuru bu paradoks noktalarına dokunabilmeleridir. Ayrıca onların cazibelerine kapılmış olanlar,⁷⁷³ bu karmaşanın veya labirentin içinde kaybolma korkusuyla da onların peşini kolay bırakmamaktadır. Karmaşayla yüzleştiren düşünürler olarak Sokrates ve Nietzsche, düşünce labirentlerini inşa eden ve bu labirentlerde rehberlik eden kişilerdir. Okur, onların felsefe yöntemleriyle kaybolur, maskelerine aldanır, maskelerin ardındakini göremez, ancak kılıktan kılığa giren bu rehberleri izleyerek başladıkları yere geri gelir. Sokrates'in sözünü ettiği sonsuz tekrarlar ile içine kıvrılan bir dolambaç olarak labirent, sonunda içine girenin farkında olmadan aynı yere döndüren yapısıyla bir kere daha kafa karışıklığına yol açmaktadır.⁷⁷⁴ Nietzsche de Zerdüş figürüyle benzer bir biçimde hem *Za* metnindeki Zerdüş'ün takipçilerini hem de *Za* metninin okurlarını bir labirentin içinde dolaştırarak ilk başka oldukları yere geri getirmektedir.⁷⁷⁵ Sokrates ve Nietzsche paradoks olarak insanı, yeni bir paradoksun içine yerleştirmektedir ve bu çifte paradoks, insanı kendi paradoksuna iyice yaklaştırarak kendi sınırını aşmanın yollarını göstermektedir.

4.1.3. Çürütme yöntemi ve çekiç metaforunun sınırı

Sokrates'in diyalektik ve ironi aracılığıyla muhataplarıyla yaptığı tartışmalar, tartışmanın konusunu derinlemesine incelenmesi ve bu inceleme sonucunda konunun doğru bir biçimde bilinip bilinmediğinin aydınlatılması olarak anlaşılabilir. Tartışmada konu edilen durum veya kavram Sokrates'in yeni bir bakış açısıyla sorgulanması ve bu durum veya kavram hakkında yeni bir yere varılması bakımından "meta-tanımsal"⁷⁷⁶ bir hareket olarak sunulabilir. Mevcut tanımların bir üstüne çıkmak anlamında meta-tanımsal hareket, felsefenin geneline yayıldığında bir meta-felsefenin de yolunun açılmasına olanak tanımaktadır.

⁷⁷³ Nietzsche Sokrates'in cazibesinin farkındadır: "[...] sıçanların bu baştan çıkarıcısı, [...] bu muzip ve âşık Atinalı, kendileriyle dolup taşan gençleri korkudan titretiyor, hiçkırı hiçkırı ağlatıyordu." Nietzsche'den (*FW* §340) akt. Hadot, P. (2012). s.113.

⁷⁷⁴ Kerényi, C. (2013). *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.105.

⁷⁷⁵ Werner Dannhauser Nietzsche'nin Sokrates'i hakkındaki kitabının "Zarathustra versus Socrates" bölümünde Zerdüş ve Sokrates'i pek çok yönden kıyaslamış, aralarındaki benzer ve farklı yönleri vurgulamıştır. Dannhauser, W. J. (1974).

⁷⁷⁶ Bu ifadeye çalışmada daha önce yer verilmiştir. İfadenin kaynağı olarak bkz. Wolfsdorf, D. (2008).

Felsefe yapma ediminin gerçekleşmesini sağlayan bu meta yani bir üste, yukarıya geçiş hareketi Sokrates açısından şaşırma, hayret etme edimiyle başlayan bir iştir. Sokrates'in şaşırma ile olan ilişkisi, onun felsefe yönteminin ayrılmaz bir başka parçasıdır. Nitekim Platon'un diyaloglarında sunulan Sokrates felsefe yapmaya, okurunun karşısına en genel anlamda bilinen birtakım gerçekleri sorun ederek başlar. Bu başlama hareketine neden olan şey, şaşırma edimidir. Dolayısıyla Sokratik şaşırma, her şeyden önce mevcut tanımların bir anlamda askıya alınmasına yol açmaktadır. Askıya alma hareketi de şeylerin kendine tekrar ve daha yakından bakmaya, etraflarında dolanıp uzun uzun tartışmadan o şey hakkında bir sonuca varmaktan kaçınma anlamına gelmektedir.

Elbette düşünürler insan edimlerini, şeyleri, kavramları her seferinde yeniden ele almaktadır, onları inceleyerek ve incelterek aslında oldukları noktaya yaklaşmaya uğraşmıştır. Ancak bu uğraş, onların felsefe yapmalarının bir yöntemi olmaktan çok, ilgilendikleri meselenin irdelenmesi için, ulaşılmak istenen yere doğru giderken kullanılan bir yoldur: "Zira hakikatin bilgisine ulaşmamıza engel olan güçlüklerin ve hataların üstesinden gelmeye çalışmak hakikaten de savaşlar vermeye benzer."⁷⁷⁷ Ancak bu savaşların, kazanılmak için mi yoksa sadece savaşçının mücadele etmenin zevkini hissetmek için mi yapıldığı tartışılabilir. Descartes kesin bilgiye ulaşmak için, Platon idea bilgisine ulaşmak için bir yöntem geliştirmek istemiştir. Platon'dan ayırt edilmesi gereken bir figür olarak Sokrates'in sürekli sorgulama ve meta-tanımsal hareketi gerçekleştiren biri olduğu düşünülebilirse, onun bu sorgulamayı bir yere varmak için kullanmadığı savlanabilir. Ona ilginç gelen nokta, tartışılan konunun bilindiğinden emin olan muhataplarında gördüğü bu "emin olma" adımını aşmak ve emin olunan tanımı bir üst konumdan yeniden sorgulamaya girişmektir.

Nietzsche'nin felsefe hakkındaki genel projesi de tıpkı Sokrates'inki gibi, belirli bir noktaya varmayı değil mevcut tanımların ve düşünme biçimlerinin kendilerinin irdelenmesiyle ilişkilidir. Nietzsche olgunluk dönemi felsefesinin bir tanıtım rehberi niteliğinde değerlendirilebilecek olan ve ünlü olmakla birlikte hiçbir zaman yayımlayamadığı "Die Umwerthung aller Werthe" [Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi] metniyle aynı dönemde hazırladığı *GD* metninin⁷⁷⁸ alt başlığını

⁷⁷⁷ Descartes, R. (2020). - *Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin - Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. M. Erşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.69.

⁷⁷⁸ Sommer, A. U. (2012). *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung*, Berlin, Boston: De Gruyter, s.197.

“Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır” olarak belirlemiştir. Onun için felsefenin yapılması bir çekiç-ile yani çekiç aracılığıyla olanaklıdır. Çekicinin, kendisine kadar süregelen mevcut kavramların veya değerlerin fazladan ve kötü bir biçimde doldurulmuş bir başka deyişle kof kısımlarını dinlemek, bu dinleme işiyle tespit edilen kısımları veya gerekiyorsa tamamını parçalamak ve son olarak, eğer olanaklıysa da eldeki bu kavramdan ve değerden yeni bir kavrama veya değere ulaşmak gibi bir işlevi vardır. Ne var ki bu yeni olana ulaşma işi, dogmatik bir biçimde yeni bir felsefenin yaratılması amacıyla değil, her bireyin kendisinin yapacağı ve kendisi kıldıkdan sonra da yeniden değerlendirme işinden kurtulamayacağı bir “ulaşma” olduğundan kalıcı değil sürekli yapılması gereken bir iş, yani bir yöntemdir. Çekiç her zaman onunla iş görenin elinde asılı durur ki, yaşamla veya felsefeyle ilgili her yeni adımda yeniden kullanılabilirsin.

Bu açıdan bakıldığında Sokrates ve Nietzsche tartışma konusu ettikleri şeyin karşısında sürekli bir şaşkınlık ve tereddütte olma hâli içerisinde kalarak, bu şaşkınlıktan yararlanırlar ve tartışmanın veya muhataplarının üzerine her seferinde farklı bir veçheden sorularıyla veya çekiçleriyle yürümeye devam ederler. Böylece felsefe yapmak şaşkınlıkla başlar ancak bu şaşkınlığın karşısında paralize olup kalmak yerine, şaşkınlığı dağıtacak yeni tartışma biçimlerinin işleme konulması gerekmektedir. Burada üzerine düşünülmesi gereken “yeni” sözcüğüdür. Tartışmanın ilgili olduğu bağlamdan kopmadan ancak bu bağlamın getirdiği ön yargıları ve kesin kabul edilen varsayımlara karşı da çekicinin farklı işlevlerini yönelterek ilerlemek tartışmacıları ve ilgili konuyu “yeni” bir yere taşıyabilir. Sokrates ve Nietzsche’nin “yeni” olanla ilişkisi, el altında olanın hakiki anlamda tartışılmaya cüret edilmesiyle ilişkilidir. Sokrates’in ölüme mahkum edildiği davada, onun hakkındaki asıl suçlama gençleri yoldan çıkarıp, kendisinin icat ettiği “yeni ilahi varlıklara”⁷⁷⁹ bel bağlaması ile ilişkilidir. *Savunma*’da geçen⁷⁸⁰ bu ifade Sokrates’in eskiyi tamamen yıkıp yerine yenisini koymaya çalıştığı biçiminde yorumlanmamalıdır. Patočka’ya göre, “Sokrates

⁷⁷⁹ “δαίμόνια καινά” [*daímōnia kaina*] -

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DApol.%3Asection%3D24c>

Buradaki “καινός” [*kainos*] sözcüğü, “yeni, yenilenmiş; beklenmeyen, öngörülmeyen; alışılmamış, olağanüstü” gibi anlamlara gelmektedir, bkz. Çelgin, G. (2011). s.341.

⁷⁸⁰ Platon (2017). 24b-c.

eskiyi yeni yöntemler aracılığıyla savunur.”⁷⁸¹ Bu yeni yöntemler⁷⁸², Sokrates’in bir şaşırma ânından yola çıkmasına ve kendine (bedenine, ruhuna, düşünceye, vb.) özen göstermenin yollarını sunmaktadır.

Sözde yeni tanrılar icat eden Sokrates’in yanında, tanrının ölü olduğunu ve yeni bir insan tipinin yani üstinsanın [*Übermensch*], yeni bir birey tipinin (özgür ruhlular) yeni bir düşünür tipinin (geleceğin filozofları) özleminde olduğunu neredeyse her metninde dile getiren Nietzsche yer alır. Bu yeniler, eskilerin yerini almakla kalmayacak (nitekim öyle olsalardı onlar da durağan ve işe yaramaz eskilerden farksız olurdu), yeni olmayı süreklilik içinde gerçekleştirmekle yükümlü olacaktır. Düşünce dönüşümün hem başlatıcıları hem de takipçisi olan geleceğin filozofları, bu dönüşüm için öncelikle kendileriyle ilgilenmek ve olmuş oldukları kişiyi aşmak zorundadır.

“Kendinin kendiyile ilişkisine davet”⁷⁸³ olarak Sokratik *epimeleia*, Platon’un çeşitli diyaloglarında filozofun kim olduğunu, kimliğinin araştırılmasına dönüştürülmüştür. Nietzsche’nin de bazı metinlerinde filozofun kim olduğu, kimliği araştırılması yapılmıştır ve neticede geleceğin filozofları düşüncesi ortaya çıkmıştır. Nietzsche sadece geleceğin filozofları gibi ileriye dönük bir hasreti dile getirmemiş, aynı zamanda bir filolog olarak geçmişe yönelik felsefi araştırmalarından hareketle farklı bir erken dönem (“Sokrates-öncesi” yerine “Platon öncesi”) felsefe tarihi inşa etmeye girişmiştir: “Şimdi başlıca görevimiz bu filozofların ve öğretilerinin imgelerini yaratıcı bir tarzda yeniden inşa etmektir.”⁷⁸⁴ Böylece Nietzsche, çekicinin yıkıcı niteliğinin yanı sıra sahip olduğu yaratıcı niteliği aracılığıyla, bir filozof olarak felsefe tarihinin kendisine de özen göstermiş ve kendi felsefe tarihinin hatlarını yeniden yaratıcı bir biçimde kurgulamıştır.

⁷⁸¹ Patočka, J. (1983). s.94.

⁷⁸² Sokrates’in araştırmalarında yeni yollar, yöntemler geliştirdiğini Platon, *Phaidros* metninde belirtmektedir. Anaksagoras’ın şu düşüncesi Sokrates için bir dönüm noktası olmuştur: “Her şeyi düzene sokan ve her şeyin sebebi akıldır.” Bu ifadeyi Anaksagoras’tan okumuş birilerinden işiten Sokrates, cümledeki akıl yani *nous* [*νοῦς*] sözcüğünü işittikten sonra, araştırmalarında yeni bir yöntemin yolunu bulduğunu ifade eder. bkz. Platon (2019c) *Phaidros*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 97b-c.

Bu satırların önemli ve güncel bir yorumu için özellikle bkz. Lampert, L. (2021). *How Socrates Became: A Study of Plato’s Phaedo, Parmenides, and Symposium*, Chicago, London: The University of Chicago Press, s.66, vd.

⁷⁸³ Hadot, P. (2012). s.37.

⁷⁸⁴ Nietzsche, F. (2018). s.86.

4.2. Sokrates ve Nietzsche'nin “Ara” Olmalarının Anlamı

Felsefe yapma ediminin kendisine yönelen bu çalışmada Sokrates ve Nietzsche'nin felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği bakımından seçilmesinin nedeni, her ikisinin de “ara” kavramıyla olan ilişkisinde aranabilir. Bu iki düşünürün ara kavramıyla ve bu ara kavramının metafelsefe çalışma alanıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Bu soruya yanıt aramak için ara kavramının ufkunun ve bu kavramın ele alınan düşünürlerle ilişkisinin anlaşılması gerekmektedir. Ara kavramı bu çalışmanın çerçevesinde sırasıyla sınır, yabancı ve uçurum kavramlarıyla ilişkili olarak üç farklı veçheden ele alınacaktır.

Bundan önce, “Giriş” bölümündeki metafelsefe ve metafizik tanımlarının tekrar hatırlatılmasında yarar vardır. Sokrates ve Nietzsche'nin metafelsefe soruları soran ve bunlara yanıt arayan filozoflar oldukları ve filozofun kim olduğu üzerine düşünceleri bakımından da metafizik olarak adlandırılabilirler ileri sürülmüştür. Sokrates (bu çalışmada Platon'un metinlerindeki suretiyle Sokrates) Sofistlerle veya farklı muhataplarıyla tartışmaları esnasında, şeylerin neliği hakkında tartışmalar yapmaktadır. Bu tartışmalar, muhakkak bir sınırlama işlemiyle tamamlanmasa bile, genel anlamda meta-tanımsal yani tanımlar, tanımların sınırları üzerine tartışılarak gerçekleşmektedir. Ayrıca aşağıda *Sofist* metninde gösterileceği gibi, Sokrates bir sofistin ne iş yaptığını araştırırken ister istemez filozofun mesleğiyle onu kıyaslamakta ve sofistin kim olduğu araştırmasından filozofun kim olduğu da kısmen belirginlik kazanmaktadır. Bu anlamıyla Sokrates'in metafelsefe yapan bir filozof olduğu ve filozofun kim olduğunu araştırması bakımından da bir metafizik olduğu söylenebilir.

4.2.1. Sınır kavramı ve ara kavramının ilişkisi

Felsefe, araştırma konusu ettiği doğanın, kavramların ve edimlerin neler olduğunu tespit eder ve nasıl olabileceği hakkında düşünceler ileri sürer. Bu da doğanın, kavramın ve edimin sınırını araştırmakla ilişkilidir. Düşünceleri ifade edebilecek kavram ağını kurabilmek için her bir kavramın başka kavramdan ayrılmasını sağlayan ayrılık ve belirli kavramlarla birlikte ele alınabilmesini sağlayan aynılık Platon'un *Sofist* diyalogundaki beş büyük ideadan ikisidir.⁷⁸⁵ Bu diyalog, filozof ile sofistin

⁷⁸⁵ Platon, *Sofist*, 255a-e: Diğerleri varlık [*τὸ ὄν*]; hareket [*κίνησις*] ve durağanlık [*στάσις*]. - <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D255a>

arasında yöntemleri ve kimliklerinin tespit edilmesini sağlayan ayrılık [*ἕτερος*; *heteros*] ve aynılık [*ταὐτός*; *tautos*] noktalarının belirlendiği diyalog olması bakımından bir anlamda metafelsefe yani felsefenin neliğini soruşturan bir diyalog olarak okunabilir: Filozof kimdir ve sofistin yaptığı iş neden felsefe yapmak değildir? Felsefi düşüncenin çerçevesini sofistin retorik sanatından ayırt edilmesini gösteren bu metinde Platon, Sofistlerin yaptığı işi varlık alanının, dolayısıyla aklın kavrama ve dilin ifade etme alanının dışına çıkararak onları hiçliğin karanlığına sığınmış⁷⁸⁶ olarak konumlandırır.

Platon'a göre filozofun yaptığı varlık alanındaki ayrı formları tanıyabilmek ve bu formların ayrılığının bozulmadan hangi yönlerden aynı kümede olacağını anlayabilmektir: “İmdi, bu yeteneği, bu diyalektik yeteneği, sanırım, ancak tam bir sâfiyet ve adaletle felsefe yapan kişiye, yalnız ona, lâıyk görürsün.”⁷⁸⁷ Yabancı'nın bu ifadesinin ardından Platon filozofun kimliği yani onun ne iş yaptığı meselesini bir kenara bırakarak sofist araştırmasına devam etmektedir. Ancak burada filozofun, formların aynılıkları ve ayrılıkları hakkında söz sahibi olan kişi olduğu açıkça ifade edilmiştir.

“Felsefe yapmak” bir tür sınır araştırması yapmaktır. Bu sınır doğa (“kosmos nedir?”), kavram (“iyi nedir?”) veya edim (“insan ne yaparsa mutlu olur?”) araştırılırken, araştırmacının durması gereken yerdir. Filozof sınırı ararken arada durur. Araştırılan kavram ile diğer kavramlar arasındaki farkı bulmak, arada duranın işidir. Arada duran, her iki kavramı da hem ayrı ayrı gören hem de bu ikisini ayıran sınırı gören kişidir. Filozof arada duran kişidir. Onun mesleği arada durmakla mümkün olur. Bu bakımdan Sokrates ve Nietzsche'nin de birer ara olduğu düşünülebilir. Onlar filozof olmaları bakımından, arada duran iki düşünürdür. Ellerindeki kavramların topografik haritasıyla, felsefenin engebeli kavram düzeninin sınırlarını tespit eden ve bu sınırların geçerliliğini teftiş eden iki düşünür olarak Sokrates ve Nietzsche, sözlü ve yazılı tartışmalarında daima bu sınırların en yakınında veya tam üzerlerinde dolanarak düşünürler.

Felsefenin sınıra yönelen bu araştırma yöntemi, felsefeyi topografik bakımdan incelemeye benzetilebilir. Yeryüzünün fiziksel yapısını inceleyen jeoloji, dünyanın oluşumundan beri meydana gelmiş uzamsal yapıları zamansal bakımdan inceler. Bu

⁷⁸⁶ Platon (2000). *Sofist*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 254a.

⁷⁸⁷ A.g.e., 253a.

inceleme, insan deneyimlerinin sınırlarının ötesindeki geçmişte oluşmuş yapıları, bugünkü bakış noktasından görülmesini sağlar.⁷⁸⁸ Bu incelemeler sonucunda araştırmacılar çeşitli haritalar ve zaman çizelgeleri sunar ve yeryüzünün bilgisini, fiziksel ve zamansal sınırlarla anlamlı kılmaya çalışır. Bir haritanın hazırlanmasında dere, tepe, vadi, kıyı gibi coğrafi şekillerin ayırımını yapmak, bu harita sayesinde ilerleyen kişinin yeryüzünde yolunu bulmasını sağlamaktır. Sınır bilgisini çalışan filozof da benzer biçimde, ele aldığı kavramlardaki ayırımı felsefi topografyada yolunu bulmaya çalışan düşünceye veya okura sunmaktadır. Bunun için sınır bilgisini çalışan filozof diyalektik yöntemi kullanmakta ve sürekli arada konumlanarak işini yapmaktadır. Yeryüzünün haritasını çıkarmak isteyen bir haritacı (haritanın kullanımına göre) farklı biçimleri kağıt üzerinde görünür kılmaktadır. Fay, yarık, vadi veya kanyon yeryüzündeki ara biçimleridir. Bunlar en az bir yüzeyi birbirinden ayıran ve bunu iki farklı yüzey olarak ayıran hatlardır. İki dağın arasında konumlanan bir vadi, dağların sırtlarını ayıran ve bunların bağlandığı yüzey olarak aynı zamanda onları birleştiren bir unsurdur. Yeryüzündeki bir yarık, nihayetinde eriyik formdaki magmada sonlansa bile, yüzeyde bazı coğrafi biçimlere farklı adlar vermeye neden olan sınırları belirgin kılmaktadır. Filozof, yeryüzündeki bu derin ayırım hatlarını takip eden haritacının yaptığı gibi, kavramları bu ayırt edici yani arada bulunan ayırım hatlarını takip ederek düşüncelerini anlamlı hâle getirmektedir.

Filozof ayırımı sağlamak için iki farklı biçimin arasında durmayı bilen kişidir. Yorumlarını her zaman bu hattan hareketle biçimlendirir.⁷⁸⁹ Arada konumlanarak bunu başarır ancak bu aralar belirlenmiş olsa da her seferinde yeniden sorgulanması olanaklı ayırımlar olması bakımından, filozof her araştırmada bu sınırı yeniden belirlemek için araya girmek zorundadır. Sokrates muhataplarının sözlerinin arasına girer, tartışmanın arasına girer, söz konusu kavramın arasına girer. Nietzsche yazdığı düşüncelerde, kendisine kadar taşınmış Batı metafiziğinin ontolojik ve zamansal uzamları gösteren topografik haritaya bakarak bunları yeniden sorgulamak için filozofların arasına girer. Bir sonraki alt başlıkta incelenecek olan Sokrates'in bir yabancı gibi mevcut yere (Atina'ya ve Atina halkına) bakışı, onu her zaman mevcut yerin oluşumlarına dikkat etmeye zorlamıştır. Genel anlamda bilgeliği, dar anlamda ise felsefeyi teorik bakıştan pratik alana taşımak isteyen Sokrates'i modellerinden biri

⁷⁸⁸ Bjornerud, M. (2020). *Yeryüzünün Zamanı*, çev. R. Gürdilek, İstanbul: Metis Yayıncılık, s.27.

⁷⁸⁹ Bornedal, P. (2010). *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin, New York: De Gruyter, s.349.

olarak alan Nietzsche'nin felsefe yöntemi deney ve denemekle ilişkilendirilir.⁷⁹⁰ Nietzsche felsefi kavramların, ahlaki ve kültürel değerlerin yaşamla olan bağıni sorgulamayı denemiştir. Ayrıca, kavramların ve değerlerin kendi aralarındaki rütbe düzeni [*Rangordnung*] konusunu da metinleri boyunca sürekli gündeminde tutmuştur. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi sadece değerleri kendilerinde değerlendirmek değil, onların birbirlerine göre değerlendirilmesini de kapsamaktadır. Bir ara düşünürü olarak Nietzsche, hâlihazırdaki kavram ve değer ile yaşamın arasında durarak, bunların arasındaki uyumun veya uyumsuzluğun teşhisini yapmayı hedeflemiştir. Böylece bu iki düşünür sınırda kalarak bu sınır bilgisinden elde ettikleri sonuçları felsefenin kendisine hizmet etmek için görünür kılmaya çalışmıştır.

4.2.2. Aynı olanların arasındaki yabancı olarak ara kavramı

Filozof aynı ve ayrı formlarını kullanarak kavramların sınırlarını belirleyen kişidir. Bu işi yapması bakımından filozofun karikatürü kapsamında genellikle içinde yer aldığı toplumun dışında kalmış yani dışlanmış, anlaşılammış, “deli”, izole olmuş, yalnız, istenmeyen, vb. karakterlerde kendisini gösterir. Aklın dışına çıkmış, toplumun dışına çıkmış, yaygın (dini, dilsel, kültürel, vb.) otoritelerin dışına çıkmış olarak algılanan filozofun bu dışarıda olma hâli, yerle ilişkilendirildiğinde onun bir yabancı olarak algılanmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla yabancı, birbiriyle bir noktaya kadar uyulaşım içinde yaşayanların arasına karışmış olması yani homojen olanı heterojen hâle getirmesi bakımından toplumda huzursuzluk yaratan bir kişi olarak görülür. Bu durum genellikle de Sokrates'in idamı ile resmedilir. Filozofun karikatürize edilen veya resmedilen bu hâli, yabancının dahil olduğu toplum ve yer (toprak, site, ülke, vb.) içinde kendini bulduğu hâle benzemektedir.

“Yabancı kimdir?” veya “yabancının kimliği nedir?” sorularıyla ilgilenmek bu noktada önem kazanmaktadır. Yabancının yer ile bağlantısını göstermek, yabancıyla filozofun benzerliğinden yararlanabilmeyi ve ara kavramının felsefe yapmakla ilişkisini gösterebilmeyi kolaylaştıracaktır. Bernhard Waldenfels'e göre Almanca *fremd* [İng. *alien*; Tr. *yabancı*] sözcüğü diğer dillerle genişletilmek istendiğinde, üç farklı anlamda yer ile bağlantı kuran birçok anlamlılığa açılmaktadır. Bunlar: İlk olarak kişinin içeride değil dışarıda olması anlamındadır “ξένον [*ksénon*], *externum*,

⁷⁹⁰ Solomon, R. (2021). *Akılculuktan Varoluşçuluğa*, çev. R. Kuldaşlı, İstanbul: İş Bankası Yayınları, s.210.

extraneum, étranger, stranger, foreigner”; ikincisi kişinin kendisine değil başkasına ait olması anlamındadır: “ἄλλότριον [*allogtrion*], *alienum, alien, ajeno*”; son olarak aşına olmanın tersine tuhaf veya huzursuz edici olması anlamındadır: “ξένον, *insolitum, étrange*”.⁷⁹¹ Husserl’de yabancı deneyimi [*Fremderfahrung*] paradoksal bir deneyimdir.⁷⁹² Yabancı aslında erişilemez olan yere dolaylı bir erişme, “benim olmayan”ı tanıyabilmeme olanak veren bir anlaşılmazlık olarak ben ve benim olmayan arasına giren bir kimsedir.⁷⁹³ Bu anlamıyla yabancı, dışarıdan içeri bir taşınma veya ötelere buraya aktarma görevi görmez ancak içerdekini dışarıya açmaya ve buradakini öte hakkında cezbetmeye olanak tanıyan bir araçtır. Coğrafi olarak sınırı hiç görmemiş olan bir yerli için yabancı, o sınırın dışından gelmiş ve söz konusu sınırı da aşarak geçmiş olması bakımından sınır bilgisine sahip veya en azından bir sınırı deneyimlemiş olan kimsedir.

Filozof yaptığı işle yani felsefeyle bulunduğu düşünce dünyasının veya sosyal ortamın yabancıları olarak, o dünyanın veya ortamın başka dünyalar ve ortamlar ile arasında konumlanır. Sokrates, Atina’dan yaşamı boyunca sadece birkaç defa çıkmış olmasına rağmen, filozof kimliğiyle bulunduğu topluma ve topraklara yabancıdır. Bulunduğu topraklar felsefenin neşet ettiği topraklar olmasına rağmen Sokrates kendi kimliği doğrultusunda felsefeye yaklaştığı için bir yabancı konumundadır. Platon’un diyaloglarında ister başka bir yerden gelmiş anlamında kullanılsın, ister başka bir ilahi gücün etkisi altında olma anlamında kullanılsın Sokrates ile yabancı meselesi sıkça gündeme gelir.⁷⁹⁴ Sokrates bazen bizzat bir yabancı ile konuşur, *Savunma*’da kendisinin bir yabancı gibi görünmesinden duyduğu üzüntüyle veya bir yabancı olarak sahip olduğu hakların bilinciyle konuşur, çoğu zaman da mevcut düşünme ve akıl yürütme biçiminin karşısında bir filozof olarak yabancıya dönüşmüş olarak konuşur.⁷⁹⁵ O her zaman için “başka yerde”dir.⁷⁹⁶ Dışarıdadır, burada dış hem çevresindekilerin (muhataplarının, Sofistlerin, Atinalıların) dışında kalması anlamına hem de yerleşik düşüncelerin dışarısında olma anlamına gelmektedir.

⁷⁹¹ Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*, çev. A. Kozin ve T. Stähler, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, s.71-2.

⁷⁹² A.g.e., s.74.

⁷⁹³ A.g.e., s.35.

⁷⁹⁴ Burada, Platon’un diyaloglarından tek tek örnek vermeye gerek duyulmayacak kadar çok, diyaloglarda yabancı meselesinin mevcut olduğu bilinen bir durumdur.

⁷⁹⁵ Sokrates’in yabancı kimliği veya yabancı olan ile ilişkisi hakkında bkz. Derrida, J. (2020). *Konukseverlik Üstüne*, çev. A. Sümer, İstanbul: Metis Yayıncılık, s.11-37.

⁷⁹⁶ Guérin, M. (2006). *Nietzsche: Kahraman Sokrates*, çev. K. Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma Yayınları, s.30.

Kendi söylediklerinin herkese makul gelmesi gerektiğini düşünür ancak onu işiten muhatapları için bu sözler tanıdık değildir. Sokrates bazen kendi duyduğu söze yani *daimôn*'un sesine kulak vermeyi haklı bulur ancak etrafındakiler onu yeni yani yabancı, tanıdık olmayan tanrılar icat etmekle suçlar. Aşına olana yabancılaşmış muhataplar, Sokrates'i bazen üstü kapalı bazen de aleni bir biçimde yabancı ilan etmektedir. *Sofist* diyalogunun girişinde bütün diyalogu yürüten, Parmenides ve Zenon'un öğrencilerinden olan, yabancı sahneye girmeden önce onun hakkında filozof [*φιλόσοφος*], yabancı [*ξένον*]⁷⁹⁷ ve ilahi varlık [*θεῖος*]⁷⁹⁸ ifadeleri kullanılır. Filozof, yabancı gibi dışarıdan gelen, buraya veya buradakilere ait olmayan, aşına değil tuhaf olandır. Filozofun ilahi olana benzemesi de bununla ilişkili olabilir. Sokrates veya onun gibiler bu dünyaya değil başka bir dünyaya aittir, hiçbir zaman bilinmeyecek ve tanınmayacak olan alanda konumlanır, muhatapları tarafından görüp görülebilecek her şeyin dışında ve bambaşka olandır. Ancak ilahi olan oradaki konumunu korurken filozof ora ile bura arasında bir bağlantı aracı olarak konumlanmakla görevlidir. Yabancı sadece dışarıdan içeriye girmişken, filozof hem dışarıda hem içeride dolanarak sınırı tanımaya odaklanmakla görevlidir.

Bu durumda filozof olmak, ötede duran ilahi varlıktan ve öteden beriye geçmiş durumda olan yabancı varlıktan farklıdır. Hem ötede durma ya devam etmekte hem de yabancılığını yitirmeden içeride kalabilmektedir. *Aporia* ile ilişkisi bakımından Sokrates'in kendisini bir *atopos* [*ατοπος*] veya *atopotatos* [*ἀτοπώτατος*] yani garip, tuhaf, yabancı, yerin dışında olarak gördüğü söylenmiştir.⁷⁹⁹ Sokrates'in dışarıda ve garipte kalmış bu yönünü vurgulayan Hadot, Wolfsdorf ve Jankélévitch yerin dışında olmanın Sokrates'in tipik görünümünden biri olduğuna işaret eder.⁸⁰⁰ Hem içeride hem dışarıda olabilmesi onun, hem kendi toplumunun iç dinamiklerini bilmesi hem de ilahi varlıklar tarafından en bilge kişi olarak nitelendirilmesiyle⁸⁰¹ ilişkilendirilebilir. Beden bakımından ele alınırsa, etrafındaki bütün güzel adamların içindeki tek çirkin

⁷⁹⁷ 216a -

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DSoph.798216b>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D216b>

⁷⁹⁹ Platon (2009). 149a.

“Ὅτι δὲ ἀτοπώτατος εἶμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.” -

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D149a>

⁸⁰⁰ Hadot, P. (1987). s.96.; Wolfsdorf, D. (2008). s.235.; Jankélévitch, V. (2019). s.116, vd.

⁸⁰¹ Bu, *Savunma*'da Sokrates için kahinlerin kullandığı ifadedir.

adam olması Sokrates'in tuhaflığının bir başka veçhesini göstermektedir. Onun argümanlarındaki gariplik, kendi görüntüsünde ve davranışlarında da öyledir.⁸⁰² Felsefe tarihi bakımından düşünüldüğünde, bir metni olmayan ancak felsefenin kurucusu olarak konumlandırılması bakımından bütün felsefe tarihinin hem içinde hem dışında olması Sokrates'in felsefeyle olan ilişkisinin garipliğinin günümüzde bile görünür kılınmasına neden olmaktadır. Sokrates'in bu iç-dış uyumsuzluğu aynı zamanda ahlaki olarak da kendini *daimôn* ile göstermektedir. Bazen Sokrates'e bir şeyi "yapmamasını"⁸⁰³ söyleyen bu iç ses, onun dışarıyla uyumunu daima tetikte tutan uyarıcı bir içsel mekanizmadır.

Bütün bunlar, Sokrates'in felsefe yapma yöntemlerinde kendilerini çeşitli minvallerde göstermektedir. Diyalektik, ironi, derinlemesine araştırma ve çürütme yöntemlerinin, Sokrates'in bu iç-dış çekişmesinin tuhaf dışavurumlarıyla olanaklı hâle geldiği ileri sürülebilir. Burada daha kritik olan nokta ise bunların yer ve ara meselesiyle ilişkisi olmasıdır. Diyalektik yöntemde karşılıklı konuşmada, muhatabının düşünceleriyle aklın yolunda yürütmesine aracılık eden Sokrates, konuşmalarını her zaman sitenin merkezinde yani *agora*'da ve şölen yerinde yapmaktadır, bu bakımdan *agora* Yunan düşünce ortamındaki sohbetinin gerçekleşme yerleridir.⁸⁰⁴ Sokrates de Atina'nın orta yerinde dolaşarak ve konuşarak siteye hizmet ettiğini düşünmektedir.⁸⁰⁵ Toplanma anlamına gelen *ageirein* sözcüğünden türeyen *agora* sözcüğü şehrin odak noktası ve yurttaşların bir araya toplandığı yerlerdir.⁸⁰⁶

Platon'un diyaloglarındaki Sokrates bu odak noktasına iki türlü kimlikle ulaşır: Dışarıdan gelen ünlü bir sofist veya ağzı iyi laf yapan demagog bir yabancının karşısına çıkacak olan yerli kimliğiyle ve kendi yurttaşlarına bile yabancı gelen bazı düşünceleri dile getiren yabancı kimliğiyle. Bu konuşmalarında ironi yöntemiyle muhatabının sözde kesin düşüncelerinde kırıklar oluşturmaktadır.⁸⁰⁷ Güldürmek için değil, şaşırtmak için kullandığı bazı ironik ifadeler sayesinde Sokrates, muhatabı ile hakikat arasında konumlanarak konuşmanın akışının yönünü dilediği gibi

⁸⁰² Schlosser, J. (2014). *What Would Socrates Do?: Self-Examination, Civic Engagement, and the Politics of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s.144.

⁸⁰³ *Daimôn* sadece olumsuz bir durumda, o olumsuz olan durumu yapmamak gerektiği konusunda Sokrates'i uyarmaktadır.

⁸⁰⁴ Burckhardt, J. (2019). s.107.

⁸⁰⁵ Wilson, E. (2020). *Sokrates'in Ölümü: Kahraman, Hain, Geveze, Aziz*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.57.

⁸⁰⁶ Burckhardt, J. (2019). s.105-6.

⁸⁰⁷ Jankélévitch, V. (2019). s.26.

değiştirmektedir. Böylece yapmakta oldukları araştırmada Sokrates, gerekli olmayan veya hatalı varsayımları eleyerek, onları çürütmekte ve nihayetinde asıl incelemenin derinleşmesine zemin hazırlamaktadır.

Nietzsche'nin kimliği ile yabancı kavramı yan yana düşünüldüğünde de bu ikisi arasında tıpkı Sokrates'inki gibi sıkı bağlantıların olduğunu görmek güç değildir. Nietzsche'nin bir insan olarak özel yaşamı, bir filolog olarak akademik kariyeri ve bir filozof olarak felsefe tarihindeki yerine dair araştırmalar, onun hem özel yaşamında hem de felsefe tarihinde dışlanan bir figür olarak sunulması yaygın ve kimi veçhelerden haklı bir yaklaşımdır. Özellikle yaşamında ve akademide bir mesleği (babasından miras kalan rahiplik, akademideki bölümü olan filoloji, hobileri olan bestecilik ve şairlik) edinme konusunda başarılı olsa da mesleklerini devam ettirme konusunda bir o kadar isteksizdir.⁸⁰⁸ Bu mesleklerin onu belirli bir yere (şehir, üniversite, vb.) yani yerleşik bir düzene sokacağı düşüncesi, bu isteksizliğinin arkasında yatan neden olabilir. Onun yere dair derin kaygısı yüzeysel bir hoşnutsuzluktan daha fazlasıyla ilişkilidir.⁸⁰⁹ Kırsal bir yer olan Naumburg'da yetişen Nietzsche'nin yaşamının ilerleyen dönemlerinde aradığı huzuru İsviçre Alpleri'ndeki köylerde yani şehirden uzak yerlerde aradığı bilinmektedir: "İnsan hayatının ufku boyunca, dağın ve ormanın çizgileri gibi katı ve sakin çizgiler çekmemişse, en içindeki istenç huzursuzlaşacak, dengesizleşecek ve hırslanacaktır; şehirde yaşayanın doğası tam da böyledir: kendisi asla mutlu değildir [...]".⁸¹⁰ Nietzsche'nin şehirde veya belirli bir yerde kendisini yabancı hissetmesi ve kendisini bu yabancılığın dışına atmaya çalışması, felsefeyle olan ilişkisinde de görülebilir. Nitekim kendisinden önceki felsefe yapma yöntemlerine ve filozofların düşünme, yazma etkinliklerine yönelik eleştirileri sadece bir eleştiri olmakla kalmamış, aynı zamanda onun yeni yöntemler ve filozof kimlikleri bularak bu merkezi denilebilecek felsefe etkinliklerinin dışına çıkmanın yollarını aramaya yöneltmiştir. Bunun en bariz örneği, metinlerinde kullandığı yazı üsluplarının çeşitliliğidir. Nietzsche yazmaya yönelik ilgisini ve filolojiye dair bilgisini felsefe, din ve kültüre dair aklına gelen her meselede yaratıcı bir biçimde kullanmaya gayret göstermiştir.

⁸⁰⁸ Blue, D. (2016). s.163.

⁸⁰⁹ Malpas, J. (2014). "We Hyperboreans": Toward a Nietzschean Topography", içinde *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, ed. J. Young, ss.195-213, Cambridge: Cambridge University Press, s.196.

⁸¹⁰ Young, J. (2015). s.367.

Onun yazı üsluplarının hedefinde, genel anlamda hakikati arayan Batı düşüncesinin ve ahlaki buyuran her türlü otoritenin değerler silsilesi vardır. Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesi işini, bir yabancı olarak yapmaya çalışmıştır. Çevresinde aşına olunan ne varsa onu, bulunduğu yerin bir yerlisi olarak çevresindekilerin iç yüzünü tanıtmaya ve dönüştürmeye karşı yoğun ısrarı metinlerinde sıkça görülebilir. Hayranlık duyduğu Platon öncesi felsefenin ve filozofların⁸¹¹ yolunu tutmuş bir düşünür olarak, kendisini Yunan düşünce ikliminin bir yerlisi olarak tasavvur eden⁸¹² bir çağ-dışı olarak kendi çağına ve çağdaşlarına yabancı konumundadır. Genel olarak çağdaş Avrupa'nın özel olarak ise çağdaşı Almanların, Yunanları anlamadığına dair saptamaları ilk metinlerinden itibaren kendini göstermektedir. Diğer taraftan bir Alman olarak, Almanların yabancıların gözünde nasıl görüldüğüne dair izlenimlerini de sıkça seyahat ettiği diğer Avrupa ülkelerinde edinmiş olabilir. Almanların nasıl göründüklerine, ancak aslında ne olduklarına dair ifadeleri metinlerinin tamamına yayılmıştır. Almanların gizli olmayı, “derin” olmayı, alacakaranlıkta olmayı iyi bildiklerini ifade ettiği *JGB* §244'te Nietzsche bu niteliklerin yabancılar tarafından nasıl yüceltildiğine dikkat çekmektedir: “Yabancılar Alman ruhunun temelindeki çelişkili doğanın kendilerine sunduğu (Hegel'in sistemleştirdiği, son olarak Wagner'in de müziğe döktüğü) bilmecelerin karşısında şaşkın ve efsunlanmış gibi dururlar.”⁸¹³ Bir Yunan hayranı olarak kendi topraklarının yabancıları olan Nietzsche, bir Alman ve on dokuzuncu yüzyıl insanı olarak hayranı olduğu eski Yunan düşünce ve yaşama biçimine yabancı konumundadır. Bu çifte yabancı olma durumu Nietzsche'yi nihayetinde toplumsal veya felsefi bakımdan hiçbir yerin yerlisi olamama durumuna getirir.⁸¹⁴ Hiçbir yerin yerlisi olmamak, yabancı olmayı Nietzsche'nin kimliğiyle özdeş kıldığı savlanabilir.

⁸¹¹ Nietzsche'nin 05.04.1873 tarihli mektubundan akt. P. D'Iorio, bkz. Nietzsche, F. (2018). s.75.

⁸¹² Bu, erken dönem romantik ekolün [*Frühromantische Schule*] de genel bir tutumdur. Nietzsche bu bakımdan erken dönem romantik ekolün son temsilcilerinden biridir.

⁸¹³ *JGB* §244, 177, KSA 5, 185, 26-29: “Die Ausländer stehen erstaunt und angezogen vor den Räthseln, die ihnen die Widerspruchs-Natur im Grunde der deutschen Seele aufgiebt (welche Hegel in System gebracht, Richard Wagner zuletzt noch in Musik gesetzt hat).”

⁸¹⁴ Bu mesele akla hemen Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin yersizyurtsuzlaşma [*déterritorialisation*] ve göçebe düşünce [*pensée nomade*] kavramlarını getirirse de yabancı ve ara meselesi çerçevesinde işlenen Sokrates ve Nietzsche'nin felsefi karakterleri bu kavramlara sıkıştırılmadan ve bu kavramların zorlayıcı üslubuna gerek kalmadan daha basit bir biçimde anlaşılabilir.

Ayrıca Deleuze ve Guattari özellikle geofelsefi kavramını, Nietzsche'nin yukarıda verilen *JGB* §244'ün de içinde olduğu, *JGB*'nin “Halklar ve Vatanlar” bölümünde adı konulmamış bir kavram olarak bulunabileceğine dair tartışma için bkz. Gasché, R. (2014). *Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Félix Guattari's What Is Philosophy?*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, s.14-5.

Yine de Deleuze ve Guattari bu kitabında [*Qu'est-ce que la philosophie ?; Felsefe Nedir?*] geofelsefenin Nietzsche ile bağlantısını detaylandırmadan bırakmıştır.

Ne eski Yunan düşüncesine dahil olabilecek ne de çağının Almanyası ile uzlaşabilecek bir kimlik olarak Nietzsche, maske ve çekiç kavramının tüm işlevlerini metinlerinde kullanmayı ve felsefi düşüncesini geliştirmek için bunlardan yararlanmayı iş edinmiştir. Maskenin ve çekicinin işlevleri 3. ana bölümde genel olarak açıklanmıştır, ancak bu mesele hakkında özellikle bir motto olarak değerlendirilebilecek olan “Derin olan ne varsa maskeyi sever”⁸¹⁵ ifadesi yeniden değerlendirilecek olursa, Nietzsche’nin etrafına ve çağına karşı hangi minvalde yabancı olduğu bir kere daha ele alınabilir. Nietzsche içinde bulunduğu toplumun ve kuşağın yabancı konumundadır ve bu yabancılığın bir ifadesi olarak etrafındaki “derin” olduğu sanılan her şeyin bir maskeye bürünmüş olarak karşısında durduğunu defalarca dile getirmiştir. Derinlik, hem bir aşağı yönlü inme hareketini hem de bu derinlikte saklı olanı yani içini dışarı çıkarma işlemini gerektirir.⁸¹⁶ Saklı olanı örten maske felsefenin, kültürün, dilin, dinin, sanatın, tarihin veya toplumların herhangi bir ânında veya kişiliğinde kendisini gösterebilir. Nietzsche gerçek anlamda felsefe yapmayı, etkin bir biçimde konuşabilmeyi veya yazabilmeyi, inanmayı, yaratıcı edimi, yurttaş olmayı, vb. bütün maskelerin karşısında tetikte olmayı bilmekle anlamlandırmaktadır. Bu maskelere karşı tetikte olmak kolay değildir. Nietzsche açısından yozlaşmanın ve her türden sözde derinliğin takındığı bu maskelerin teşhis edilmesi önem teşkil etmektedir. Ancak bu maskelerin kaldırılması, düşürülmesi veya çekiçle parçalanmasıyla olanaklıdır.

Nietzsche kendisiyle felsefenin arasındaki maskeleri kaldırarak, meselenin üstünü örten ne varsa onu yolundan çekerek gerçek anlamda felsefe yapmanın yöntemini göstermektedir. Aradaki maskelerin kaldırılması sonucunda Nietzsche’nin okuru, felsefi meseleye bakış konusunda yeni bir mesafe almanın yöntemini keşfetmiş olmaktadır. Mesafe alma, Sokratik anlamda miyop bakışın yani sınıra yakından bakma çabasının tersi biçimde çalışsa da aynı amaca hizmet etmektedir: Sınırı daha iyi görebilme. Topografik bir yükseltinin tepe noktasından aşağı doğru bakmak, sınırın bir doğrultu boyunca ilerleyişini görmeye yaramaktadır. Bu bağlamda, bir sonraki alt başlıkta Nietzsche ve Sokrates’in uçurum ile ilişkisi incelenecektir.

⁸¹⁵ *JGB* §40; 48; *KSA* 5, 57, 26: “Alles, was tief ist, liebt die Maske”.

⁸¹⁶ Foucault, M. (2000). “Nietzsche, Freud, Marx”, içinde *Cahiers de Royaumont Nietzsche*, ed. G. Deleuze, Paris: Éditions de Minuit, s.186.

4.2.3. Uçurum anlamındaki ara olarak felsefe

Nietzsche'nin uçurumla olan ilişkisi bağlamında onun yer ve ara meselelerini yeniden ele almak gerekirse, burada birbirini tamamladığı ileri sürülebilecek bir tema ile karşılaşmak mümkündür. Bu Nietzsche'nin, felsefi düşünceleri için yaptığı dağ yürüyüşlerindeki notlarının⁸¹⁷ yansıması gibi, düşünceyi de jeolojik bir topografyada oluşturması minvalinde anlaşılabilir. Nietzsche'nin topografya ile olan ilişkisi hâlihazırda incelenmiş⁸¹⁸ bir konu olmasına rağmen, onun felsefesiyle doğrudan bağlantısının kurulamamış olduğuna dair eleştirilerinde Jeff Malpas büyük ölçüde haklı görünmektedir.⁸¹⁹ Ancak Malpas'ın da, Nietzscheci topoloji araştırmasının ana hattı olarak kabul edilen Deleuze, Guattari, Stephan Günzel ve Gary Shapiro'nun çalışmalarındaki eksik yönü duyurmasının dışında, bu topolojik araştırmayı Nietzsche açısından daha ileri bir noktaya taşımadığı ortadır.⁸²⁰

Bu konu çerçevesinde değerlendirildiğinde söz konusu topografik araştırmada basitçe dağ, uçurum, deniz gibi coğrafi metaforlarla Nietzsche'nin düşüncelerini sadece "engin", "derin" gibi sıfatlarla eşleştirmek yeterli değildir. Topolojik olarak gösterilmek istenilen bir meseleyi metafor düzeyine indirgemek hatalı olacaktır. Bunun tersi olan, sadece bir metafor olarak verilen coğrafi örneklerin de üzerinde uzunca durup, onları daha anlamlı hâle yükseltmek de hatalı olacaktır. Burada bir orta noktaya yani ara konuma, aralığa gereksinim duyulur. Tek tek metinlerdeki topografik temayı takip etmek veya topografik şekil metaforlarının felsefede hangi kavrama denk düştüğünü bulmak yerine, Nietzsche'nin neden böyle bir temada ısrarcı olduğunu düşünmek buradaki ara konum olabilir. Nitekim, felsefe metinlerindeki metaforların yeniden düşünülmesi, bazı durumlarda metaforların aslında birer metafor olarak değil, tam da kastedilen anlam olduğunu düşünmeyi de içermektedir. Nietzsche'nin, yazı üsluplarının çeşitliliği ve dili kullanmadaki mahirliği nedeniyle metaforlara sıkça başvursa da bazı satırlarda metafor olarak okunup geçilebilecek bir noktanın aslında

⁸¹⁷ Bu konu hakkında Nietzsche'nin metinlerine yayılmış olarak pek çok fragman bulunmaktadır ancak bunun biyografik ve felsefi bir bağlamının ve karşılığının olduğuna dair iddia için bkz. Brobjer, T. H. (2008). s.13.

⁸¹⁸ Bu çalışmaların bir derlemesine erişmek için Jeff Malpas'ın metni incelenebilir, bkz. Malpas, J. (2014).

⁸¹⁹ Malpas, J. (2014). s.199.

⁸²⁰ Malpas'ın felsefi topoloji, yer düşüncesi, vb. konularda literatürdeki en kapsamlı çalışmalara imza attığını unutmamak gerekir. Onun burada çalışmaya dahil edilen metninde, meselenin Nietzsche açısından iletildiğine dair görüş, benim bir eleştirim değil zaten yazarın kendisinin ifade ettiği bir noktadır.

tam da gerçek ve ilk anlamında anlaşılmasını istediğini de ileri sürmek hatalı olmayacaktır.⁸²¹

Bu bakımdan yukarıda anlatılmak istenilen düşünce, Nietzsche'nin Zerdüş kimliği aracılığıyla yeniden değerlendirilebilir. Zerdüş bir aradır, o deli ve ceset arasındadır: “İnsan için ben henüz bir deli ile bir cesedin arasındaki orta yerdeyim.”⁸²² Zerdüş, 3. ana bölümde ele alındığı gibi, hem bir labirent yani onun yöntemiyle kendisini yeniden değerlendirmek isteyenlerin içine girip dolanması gereken yeri, ortamı, arayı sağlayan bir labirent-kurucu olması bakımından “ara”dır hem de bu labirent ile labirente girmek isteyen arasında (kesinlikle müdahaleci veya eğitici olmayan bir anlamda) olumlu anlamda söylemek gerekirse, bir rehber anlamında labirent ve labirent yolcusunun arasında bir aradır. Yani Zerdüş'ün yolunda, onun yöntemiyle hareket etmek isteyen kişi önce Zerdüş'ün aralıklarından, ara-olma olanaklarından geçmek durumundadır. Bu kişi deli-olma ile ceset-olma arasındaki kişidir. Zerdüş'ün, uçurumun üzerinde gerili bir ipe benzettiği veya bu ipte yürüyen bir cambaza benzettiği insan, topolojik bakımdan da bir uçurumun üstündedir ve bu uçurumun hem aşağı yönü ve hem de en azından iki adet karşıt noktaları vardır. Zerdüş açısından insan karşıya geçmek zorundadır. Karşıt noktalardan biri “ceset”, Zerdüş'ün bir başka ifadesiyle “uyuyanlar”, *GD* metnindeki çekiçle yozlaşmış oldukları tespit edilmiş ve mumyalanmış, çürümüş olan kavramlar veya değerlerdir. Bunlar sabittir ve Nietzsche açısından artık bir an önce terk edilmeleri gereken şeylerdir. Karşıt noktalardan diğeri, “deli” yani *Übermensch*'tir. Mevcut akıl öğretisinin, toplumdaki normalin, ahlaki olarak doğru olanın dışında olması bakımından *Übermensch* delidir. İçeriden (ceset) dışarıya ve öteye (*Übermensch*) doğru bir yön tayin eden Zerdüş için içeriden dışarıya ve öteye doğru ilerlemek zorunda olunan yol, uçurumun üzerindedir. Uçurum, yükseltelerin kenarlarından ani ve dik bir biçimde inen sınır çizgilerinden mürekkeptir. Devam eden kara parçasının yani güvenli, sabit olan yerin birden kesintiye uğraması ve belirsiz bir derinliğe kadar üzerinde durulamayacak kadar dik bir biçimde inmesidir. Uçurum, insan için saf ölüm tehlikesidir.⁸²³ İnsan bu uçurumun üzerindeki bir ipte, ölümle burun buruna gelmiştir. Ya öteye geçerek kendisini aşacak ya da Zerdüş'ün

⁸²¹ Bu da Nietzsche'nin, çalışma boyunca sürekli dikkat çekilen, ironik üslubunun bir parçasıdır. Nietzsche'nin metinlerine temkinli yaklaşan okur, bazen düz anlamın sıradanlığına karşı aşırı bir bakış açısı geliştirerek, ortada olmayan bir anlama ulaşma riskini de göze almaktadır.

⁸²² *Za* “Zarathustra's Vorrede” [“Zerdüş'ün Önsöylevi”] §7; 24-5; KSA 4, 23, 8-9: “Eine Mitte bin ich noch den Menschen zwischen einem Narren und einem Leichnam.”

⁸²³ Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*, çev. T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, s.81.

önünde düşen ip cambazı gibi yere düşüp ölecektir. Çıktığı noktaya geri dönmesi artık olanaklı görünmemektedir, şayet dönmek isterse yine aşağıya düşüp ölme tehlikesini göze almalıdır.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün burada uçurumun kendisi olabileceği ileri sürülebilir. Zerdüşt'ün uçurum yani ara olması bu minvalde anlaşılabilir. Nitekim Zerdüşt ara olmadan önce, uçurumun etrafındaki her tepeyi gezmiş ve sınırları, zirveleri, manzarayı görmüştür.⁸²⁴ En sonunda bir dağın tepesine çıkmıştır. *Za* metnine göre Zerdüşt on yıl bu dağın tepesindeki bir mağarada kaldıktan sonra bir gün, o kaçmış olduğu insanların arasına ve şehrin merkezine inmeyi ister. Bir yabancı gibi dışarıdan içeriye gitmek ister, ancak önceden içeride olması bakımından da şehir merkezinin eski bir yerlisidir.

Zerdüşt, Güneş gibi ebedi bir biçimde yükselen ve batan bir şey olmayı ister.⁸²⁵ Sadece tepeleri ve açık alanları gezmek, kişiyi bir yerin yerlisi kılmaz. Zerdüşt sadece dağları değil, mağaraları da dolanmıştır. Çünkü topografya hakkındaki deneyimi edinmek, sadece yer üstü şekillerinin değil aynı zamanda yer altı şekillerini de tanımaktan geçer. Ancak bu da sadece yer üstünde dolanmak gibi tehlikelidir. “Derin” olanın peşine takılmak, derinleşmeyle birlikte bir köstebek gibi körleşmeyi de getirebileceğinden, sadece mağarada veya labirentte kendi anlam dünyasının içinde oturan bir münzevi düşünüldüğünde, onun gidebileceği bir “dış” kalmamıştır.⁸²⁶ O artık sadece kendi yerinin, tek bir yerin (yer altının) yerlisidir ve dışarı çıkamadığından hiçbir yerin yabancısı olamaz. Nietzsche, *Za* metninin yeniden ama farklı bir üslupla yazdığını iddia ettiği *JGB*'de mağarasında veya labirentinde sabit kalan münzeviye karşı uyanık olmak gerektiğini hatırlatır. Her temelin ve temellendirmenin arkasında bir uçurum olabilir.⁸²⁷ Bu sabit ve güvenilir gibi görünen topolojik şekil, bir başka topolojik şekil olan uçurum tehlikesiyle aniden kesilebilir. Nietzsche'nin anladığı anlamda felsefe bu yüzleşmeye olanak tanıyan bir ara olarak kendini uçurum olarak göstermektedir.⁸²⁸

⁸²⁴ *Za* metninde Zerdüşt'ün tüm topografyaya hâkim, yeri geldiğinde bu topografyada daha önce adım adım gezdiği noktalar arasında uzun bacaklarıyla insanüstü bir biçimde yol alabildiği, hatta uçabildiği (nitekim popüler kültürdeki Superman imgesinin bir kökenidir) resmedilir.

⁸²⁵ Lampert, L. (2001). s.30.

⁸²⁶ “Gerçek diyalektik münzevi düşünürün içsel bir monoloğu değil, ben ve sen arasında bir diyalogudur.” - Feuerbach, L. (1973). “Principes de la philosophie de l'avenir (1843)”, içinde *Manifestes philosophiques: Textes choisis (1839-1845)*, çev. L. Althusser, Paris: Presses Universitaires de France, s.199, §66.

⁸²⁷ *JGB* §289; 225; KSA 5, 234, 21-2: “[...] ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begründung’.”

⁸²⁸ Burnham, D. (2015). s.6.

Nietzsche'nin okurundan ve geleceğin filozoflarından beklediği de budur yani bütün temeli ve temellendirmeleri arkada bırakarak, uçurumla yüzleşmek. Felsefe bir uçurum [*Abgrund*] olarak, karşıt kıyıların temelini [*Grund*] oluşturan kütlelerle ve temellendirmekle [*begründen*] yüzleşmektir.

Sokrates'in uçurumla olan ilişkisine gelindiğinde, bunun yine Sokrates'in ara olma meselesiyle birlikte düşünülmesi gerektiği açıktır. Sokrates *agora*'daki muhataplarıyla karşılaşmalarında araştırılan şey ile araştırmacı yani muhatapı arasında bir ara olarak konumlanmaktadır. Onun bu konumu, daimî bir ara olması, hiçbir zaman sabit bir noktada yakalanamaması açısından muhatapları tarafından eleştirilir. Örneğin Euthyphron, Sokrates'in sözlerinin Daidalos'un hareketli heykelleri gibi sürekli hareket ettiğini gerekçe göstererek, tartıştıkları konunun bir nihayete varamamasının sorumlusu olarak Sokrates'i suçlamaktadır.⁸²⁹ Ancak Sokrates tartışmanın *aporía* yani açmaz durumunda kalmasını, derinlemesine araştırmanın bir yöntemi olarak bilinçli bir biçimde istemektedir. Sokrates'e göre kendi sözlerinde bir değişiklik yoktur. O bir ara olduğu için, muhatabındaki kafa karışıklığının ortaya serilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle, muhatapı tarafından ele geçirilemez bir konuma yerleşmektedir.

Derrida, bir kimlik meselesi çerçevesinde, bu meseleyi Sokrates ile ilişkilendirebilmenin bir olanağını sunmaktadır: “Sokrates *khôra* değildir, fakat eğer *khôra* bir kimse veya bir şey olsaydı ona çok benzerdi.”⁸³⁰ Burada detaylı bir *khôra* [*χώρα*]⁸³¹ incelemesi yapılmayacaktır ancak en kısa biçimde onu “betimleyebilmek” için, Platon'un *Timaios* metninde *khôra*'nın⁸³² algılanabilir, düşünülebilir olan varlık [*ὄν; on*] ile görülebilir, duyulabilir olan varolanın [*γίγνομαι; gignomai*] dışında kalan üçüncü bir tür olarak konumlandırıldığı ve bu üçüncünün diğer ikisi için bir ara ve bu ikisine mahal veren, oluşun yeri [*ἐν ᾧ γίγνεται; en hoi gignetai*] durumundaki tür

⁸²⁹ Platon (2011). 11c-e.

⁸³⁰ Derrida, J. (2008). *Khôra*, çev. D. Eryar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.54. [(2006) *Khôra*, Mayenne: Galilée, s.63.]

⁸³¹ *Khôra* sözcüğü gündelik anlamda sınırın dışında kalan yer, şehri kırsaldan ayıran kesim anlamını da taşımaktadır. Bu nedenle *khôra* sınır sözcüğüyle de ilişkilidir. Özellikle hâdd (Osm. “Keskin, sivri, dar, sert, tesirli, ekşi”), hadd (“Sınır, iki devlet toprağının birleştiği yer, kenar”), hudûd (“sınırlar, uçlar; yeri kazmalar, yeri yarmalar”) sözcüklerinin çağrışımlarıyla birlikte düşünülebilir. Sözcüklerin anlamları için bkz. Devellioğlu, F. (tarih yok) *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, s.367, 452.

⁸³² Platon, *Timaios*, (52a)-

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D52a>

olduğunu söylemek yeterlidir.⁸³³ Oluşan şey, Varlık'ın bir kopyasına burada dönüşür.⁸³⁴ Derrida'nın bu türü anlayabilmek için okura sezdirmeye çalıştığı şeylerden biri, *khôra*'nın iki türün (düşünülebilir olan ve görülebilir olan) arasında bir salınım olduğu ve bu üçüncü türün ne birinci ne ikinci ancak hem birinci hem de ikinci gibi olabildiği, nihayetinde de ikisi birden olmayıp, üçüncü olarak kaldığıdır.⁸³⁵

Bütün benzetmelerden ve tanımlamalardan bizzat ara olması bakımından münezzeh bir “şey” olarak *khôra*, daima aradadır (onun hiçbir zaman tanımlamayan “yapı”sı olsa olsa “ara” sözcüğü sayesinde anlaşılabilir). Hiçbir özelliğe sahip olmadığından, tanımlanması veya bilinmesi de olanaklı değildir.⁸³⁶ Kavranabilir veya duyulabilir şeylerin bir tür üretim veya türetim yeri değildir, yaratılmamıştır ve yaratmaz.⁸³⁷ Evreni oluşturan, uzamı olan şeylerin geometrik şekillerini veya betimlemelerini kabul eden yerdir⁸³⁸, onlara yer bulan ara yerdir. Aksi takdirde uzamlı şeylerin uzamlı olabilmesi açıklanamaz olurdu. Literal olarak yer, meydan, mevki, bölge, yöre⁸³⁹ anlamlarına gelen *khôra*, *Timaios* metnindeki söylem nedeniyle genellikle anne [*mère*], sütanne [*nourrice*], toplanma yeri [*réceptacle*], iz taşıyıcı [*porte-empreinte*],⁸⁴⁰ ve daha sonrasında da bir açıklık [*ouverture*], uçurum [*abîme*], yarık [*chasme*]⁸⁴¹ gibi benzetmelerle anlaşılmaktadır.

Diyalog içine girdiği muhataplarının görüşlerini toplaması ancak kendisi bu görüşlerden etkilenmemesi ve bu düşüncelerin hepsini değiştirebilmek için kendisini işe hiç katmadan muhataplarının düşüncelerini toplaması ve onları farklı bir biçimde düşünmesine olanak sağlayan kişi olması bakımından Sokrates *khôra*'ya benzeyebilir.⁸⁴² Sokrates'in *Theaitetos* diyalogunda kendisinin garip [*ἀποπώτατος*;

⁸³³ Platon, *Timaios*, (50d) -

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D50d>

⁸³⁴ Rohde, E. (2020). *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.408.

⁸³⁵ Derrida, J. (2006). *Khôra*, Mayenne: Galilée, s.19.

⁸³⁶ Zuckert, C. H. (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago, London: The University of Chicago Press, s.450.

⁸³⁷ Llewelyn, J. (2018). “Writing Home: Eco-Choro-Spectrography”, içinde *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, ed. M. Fritsch, P. Lynes ve D. Wood, New York: Fordham University Press, s.179.

⁸³⁸ Zuckert, C. H. (2009). s.840.

⁸³⁹ Derrida, J. (2006). s.23. Terimlerin buradaki ve sonrasındaki Türkçe karşılıkları için metnin Türkçe çevirisi kullanılmıştır, bkz. Derrida, J. (2008).

⁸⁴⁰ Derrida, J. (2006). s.24.

⁸⁴¹ A.g.e., s.45.

⁸⁴² A.g.e., s.63. Elbette buradaki ifadeler, Derrida'nın özlü ve karmaşık bir biçimde sunduğu ifadelerin yorumlanmış biçimidir.

atopotatos] bir adam olduğunu ve olsa olsa hamile erkekleri doğurtan bir ebeye [*τέχνη τῆς μαιεύσεως; tekhnē tes maieuseos*]⁸⁴³ benzediğini söylemesi, onun neden *khôra*'ya benzeyen bir kişi olabileceği hakkında bir görüş sağlayabilir. Öteki taraf ve bu taraf arasında bir aracı olarak ebe, doğumu gerçekleştiren ancak ne doğan ne de doğuran olarak bir üçüncü konumunda kalmaktadır. Sokrates doğurtmayı bu ara olma niteliği sayesinde gerçekleştirmektedir.

Bunun dışında kendi hakikatini, ruhunu ve ölümünü doğurtmayı da başarmıştır.⁸⁴⁴ Ayrıca o bir melezdır, silenos veya satir gibi yarı hayvan yarı insan mitolojik figürlere benzetilmesinin nedeni, ondaki bu ara-olma ve ara-olmanın muğlak yapısıyla ilişkilidir.⁸⁴⁵ İçindeki sahip olduğu ses bakımından da Sokrates'in ara olmasından söz edilebilir. Bir sese yani *daímôn*'a kulak kabartan Sokrates için bu ses bir aradır çünkü bu ses ne yerlerin ne göklerin sesidir.⁸⁴⁶ Ancak görünüşe göre onun kulak astığı, ona rehberlik eden tek ses bu aranın sesidir.

Bu ara, bir sonraki bölümde açıklanacak olan, ilahi olanla yeryüzü arasında Sokrates'in kendisini bulmasına yol açan aradır. Sokrates, onunla tartışanlara kendi sözlerini dayatmak yerine, hakikatin ona söylediğini ileri sürdüğü sözlerin anlaşılması için uğraşır. Farklı kılıkların ve maskelerin altında görünmesinin nedeni de ara kimliğini ifşa etmekten kaçınmaktır. Bunu yaparken farklı mesleklerin ustası (kâhin, bilge, öğretmen, zanaatkar, sofist, devlet adamı, sanatçı, güreşçi vb.) gibi görünse de sonuç olarak bunların hiçbiri konusunda bir bilgisinin veya yeteneğinin olmadığını itiraf ederek tartışmadan bir yabancı gibi uzaklaşıp gider. Sokrates'ten "aracı-bilgeler"den [*Mittler-Weisen*] biri olarak söz eden Nietzsche onun özgünlüğünü bu hususta bulmaktadır:

Temelde en farklı mizaçların yaşam biçimleri olan ve akıl ve alışkanlıkla sabitlenmiş bulunan, tümü de kafasını yaşamdan ve kendinden zevk almaya yöneltmiş en farklı felsefi yaşam biçimlerinin yolları, Sokrates'e geri götürüyor: buradan, Sokrates'in en özgün yanının, tüm mizaçlardan pay almışlık olduğu sonucu çıkarılabilir.⁸⁴⁷

⁸⁴³ Platon (2009). 149a, 150b.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D149a>

⁸⁴⁴ Wilson, E. (2020). s.104.

⁸⁴⁵ Jankélévitch, V. (2019). s.117.

⁸⁴⁶ Guérin, M. (2006). s.42.

⁸⁴⁷ *MA-II: Der Wanderer und sein Schatten* §86; 64; KSA 2, 591-2, 30-7: "Zu ihm führen die Strassen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen zurück, welche im Grunde die Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesammt mit ihrer Spitze hin nach der Freude am Leben und am eignen Selbst gerichtet; woraus man schliessen möchte, dass das Eigenthümlichste an Sokrates ein Antheilhaben an allen Temperamenten gewesen ist."

Aracı-bilge Sokrates, ayrı olanları bir araya toplamaktadır ancak hiçbirinin aynı olmamaktadır. Bir ara olarak, onun görevi budur. Sözleri ve sorularıyla tartışmanın ortasında bir uçuruma dönüşür. Muhatabın aklını karıştıran meseleyi, muhatabın varoluşunu dolduran hangi düşünce varsa, bunların hepsini tehdit eden bir yere, bir uçuruma dönüşen Sokrates, felsefi bir yöntem olarak bu arada konumlanmayı temsil etmektedir.

Sokrates ve Nietzsche'nin benzer ve farklı yönlerini göstermek istenirken kullanılan sınır, yabancı ve uçurum kavramları "ara" kavramının etrafında incelenmiştir. Felsefenin aynı ve aynı-olmayan (ayrı) arasındaki ayrımı yapan bir edim olması bakımından, felsefenin bir sınır işi olduğu gösterilmiştir. Filozof, konuşulan şeyi doğal ve doğru yerlerinden ayırt etmeyi bilen kişidir. Sokrates, felsefi bir tartışmanın bu minvalde olması gerektiğini göstermekte ancak her durumda kendisi aynı şeyi yapmamaktadır. Önceki bölümlerde görüldüğü gibi, bir tür düğümle biten tartışmalar da Sokrates'in felsefe yapma yönteminde önemli bir veçhedir. Nietzsche'nin de sınırlama işini, kendisinden önce gelen bütün sınırlandırmalara karşı topyekûn bir savaş olarak anladığı ileri sürülebilir. O, sınırları ihlal etmek bakımından bir sınır işlemi uygulamaktadır. Böylece filozofun işinin bu sözde belirli sınırları yoklamak olduğunu düşünmektedir. Sınır, aynı-ayrı ayrımının yapıldığı hat olması bakımından, bir veçhesiyle (sınırın içinde veya dışında duran kişi olarak düşünüldüğünde) yabancı olmakla ilişkilendirilmiştir. Yabancı, sınırın dışından içeri giren veya bu işlemin tersini yapan kişi olarak, her iki tarafı da bilmek durumunda olan kişidir. Sınırları görmüştür, onları Nietzscheci anlamda deneyimlemiştir ve bu deneyim bilgisiyle hâlihazırda olana farklı perspektiflerden bakabilir. Bir başka yönüyle Sokrates ve Nietzsche, toplumun bir anlamda "öteki"si olmuştur ve bu yüzden de buldukları topluma yabancı kalmışlardır. Bu konumları sayesinde, bu iki filozofu diğerlerinden ayrı bir noktaya koymak olanaklıdır. Elbette böyle başka filozoflar da vardır. Ayrıca Sokrates ve Nietzsche'nin "öteki" olmaları, onları tek bir şeyin karşı konumu (örneğin sadece homojen anlamda "Batı aklı" veya "Batı ahlakı" gibi bir şeyin karşıtı) olmaları anlamına gelmez. Bu iki filozofun sadece "anti-" niteliği kazanması anlamına gelmez. Sokrates ve Nietzsche kendi toplum, kültür ve düşüncelerinin dışında olmaları bakımından bir "öteki" konumunda yer almaktadır. Yaptıkları şey, düşüncenin kendisine yönelmek, harekete geçerek öteye doğru bir aşma hareketi gerçekleştirmektir. Bu bakımdan yaptıkları ne bir taraf ne de öteki taraf olamamak her zaman bu iki tarafın arasında bir uçurum gibi uzanmaktadır. Birer sınır, aşılması

gereken bir açıklık, korkulan ve dehşet veren bir derinlik oluşturmaktadır. Ancak uçurum bu tarafların yamaçlarından aşağı indiğinden aynı zamanda onlar her iki tarafta da olmak durumundadır. Sokrates ve Nietzsche tarafların aşma hareketleri için zemin hazırlamakta, onlara kendileriyle yeni olan arasında bir ara olarak zemin olmaktadır.

4.3. Kendi Felsefi Yöntemini ve Kendi Kimliğini Arayan Ara

Sokrates ve Nietzsche için ara meselesi sınır, yabancı, uçurum olma minvalleri düşünüldüğünde onların felsefi yöntemlerini ve filozof kimliklerini oluşturan tema olarak ele alınabilir. Ara meselesine dair bir başka araştırma ise Sokrates'in Eros ile olan ilişkisinde ve Nietzsche'nin *Übermensch*'i ile ilişkili bazı noktalarda yapılabilir.

Platon'un *Symposion* diyalogunda daha önce⁸⁴⁸ ele alındığı gibi Eros [*Ἔρως*] yani Aşk'ın filozof olduğu ve filozofun da bilge ile cahil arasında olduğunu Sokrates'e öğreten Diotima, ilahi olanla insan olan arasındaki bağlantının aşkla kurulabileceğini açıklar. Sokrates genellikle Platon'un diğer diyaloglarında veya *Symposion*'da sürdürülen tartışmada görüşlerini karşı tarafa dayatma gibi bir yolu tercih etmez ve sanki her zaman tartışmaya açık görüşleri dile getiriyor gibi konuşur. Ancak *Symposion*'da Diotima'dan öğrendiğini anlatırken, bunun sorgulanabilir bir görüş olarak değil ancak ikna olunmuş bir öğreti olarak sunması ilginçtir.⁸⁴⁹ Diotima'nın sahip olduğu ve aktardığı bilgi Sokrates için ikna olunacak bir bilgidir. Diotima'nın bir filozof, sofist veya ozan olmadığı ama ilahi olanla doğrudan ilişki içinde bir rahibe olduğu için Sokrates'in onun sözlerindeki kerameti kabul ettiği ileri sürülebilir.⁸⁵⁰ Diyalog boyunca ortaya konan Aşk hakkındaki düşüncelerin bir değerlendirmesini, belirli yönlerden sentezini ve eleştirisini de içeren Sokrates'in Aşk konuşması, metindeki diğer görüşlere nazaran felsefi bir konumdadır.⁸⁵¹ Aşk'ın ilahi olanla insanların arasını tamamen doldurduğunu, Aşk'ın ne tanrı ne de ölümlü bir varolan olduğu ancak bu ikisinin arasındaki karşılıklı ilişkinin kurulmasına aracı olan şey

⁸⁴⁸ Bkz. Bu çalışmada 3.4.2. numaralı alt başlık ve Platon (2007). 204b.

⁸⁴⁹ Belfiore, E. (2012). *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, s.140.

⁸⁵⁰ A.g.e., s.142.

⁸⁵¹ Scott, G. A. ve Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, New York: State University of New York Press, s.90.

olduğunu belirtmektedir.⁸⁵² Anası Penia [*Πενίας*]⁸⁵³ ve babası Poros [*Πόρου*]⁸⁵⁴ olan Aşk, Aphrodite'in doğduğu sırada ana rahmine düştüğünden Aphrodite'in yani güzelin takipçisi ve hizmetçisi olmuştur. Hem anasından gelen türden bir sefaletin içinde hem de babasından gelen türden bir bereketin varlığıyla yaşayan Aşk ne tam anası ne de tam babası gibi olabilir:

[DIOTIMA:] Bir defa hep sefildir o ve çocuklarının zannettiği gibi duyarlı ve güzel olmaktan çok uzaktır. Tam tersine sert ve kabadır, yersiz yurtsuz ve yalınayaktır [*ἀνυπόδητος και ἄοικος*]⁸⁵⁵, yataksız döşeksiz hep yerde yatan, kapı önlerinde ve yol kenarlarında açıkta uyuyan, annesinin doğasına sahip olduğundan hep yoksunluk içinde yaşayan biridir. Ama babası bakımından iyi ve güzel şeylere tuzak kuran, yürekli, gayretli, istekli, usta bir avcı, hep bir takım planlar kuran, düşünceyi arzulayan ve veren, bütün yaşamı boyunca felsefe yapan [*φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου*], usta bir hokkabaz, usta bir büyücü ve sofisttir o. Ne bir ölümsüz olarak doğmuştur ne de bir ölümlü; ama ne zaman bolluk bereket görse aynı gün bir bakarsın yaşar ve gelişip serpilir, bir bakarsın ölür gider. Sonra babasının doğası sayesinde yeniden hayata döner, ama elde ettiği şey boyuna kayıp gider elinden. Sonuçta Aşk hiçbir zaman yoksulluğa düşmez ya da varlık içinde yüzmeyi. Öte yandan bilgelik ile cehaletin arasında bulunur [*σοφίας τε αὖ και ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν*]. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz, öyledir çünkü; isterse başka bir bilge olsun, o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de ne felsefe yaparlar ne de bilge olmayı arzulurlar. [...]

[SOKRATES:] Bilgeler ya da cahiller değilse, o zaman kim bu felsefe yapanlar [*φιλοσοφοῦντες*], ey Diotima?" diye sordum.

[DIOTIMA:] Artık çocuk bile anlar bunu: bu ikisi arasındakiler [*ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων*] [...].⁸⁵⁶

Aşk'ın veya, diyalogun bu noktasından itibaren söylenebileceği gibi, arada olanın içinde bulunduğu durum, sefillik içinde bir tür berekette ve bolluğun içinde bir tür yoksunlukta kalma durumudur. Ne biri ne başkası olabilir, ikisinden birden geldiği için hem ikisine de aşına hem de ikisine de yabancıdır. Her iki uca da tuhaf, yabancı, garip görünmektedir. Arada olan ne varsa arada konumlanır. Bir uçurum gibi, bağlı olduğu iki yakanın yüksekliğini taşır ancak sanki o iki yakanın dibi, iki yakanın bittiği ve bulunduğu zemin değilmiş gibi bu iki yakaya da derinlik anlamında uzaktır. Hem o yakadaki hem bu yakadaki için tehlikeli görünür, iki yakanın zeminin verdiği güvenceden çok, iki yaka için de belirsizdir. Belirsizliği, onun basit bir biçimde iki

⁸⁵² Platon (2007). 202e.

⁸⁵³ "Yoksulluk, sefalet, sıkıntı" anlamlarına gelmektedir, bkz. Çoraklı, E. "Notlar: 414", içinde Platon (2007). *Symposion*, çev. E. Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.243.

⁸⁵⁴ "Çare, bolluk" anlamlarına gelmektedir, bkz. Çoraklı, E. "Notlar: 413", içinde Platon (2007). *Symposion*, çev. E. Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s243.

⁸⁵⁵ Burada *anypoditos* yani yalınayak ve *anoikos* yani yersiz yurtsuz olmak, Sokrates'in güçlü oluşuna ve içinde bulunduğu durumun veya iklimin çetin şartlarına aldırış etmeyen bir beden yapısı olduğu anlatılırken (220b, c) örnekleri hatırlatılan iki özelliğidir. Aynı tutum Sokratik okullarda da sürdürülmüştür, bkz. Çoraklı, E. "Notlar: 421", içinde Platon (2007) *Symposion* içinde, çev. E. Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.243.

Ayrıca onun bu niteliğinden Ksenophon da söz etmektedir, bkz. Ksenophon (1994). I, v: 2.

⁸⁵⁶ Platon (2007). 203c-204b.

farklı şeyden birisi olarak ayırt edilemez oluşudur.⁸⁵⁷ Bir anlamda *khôra*'ya benzer.⁸⁵⁸ Ne o ne o ikiliği ve hem o hem o ikiliği arasında gidip gelen bir ara türdür. Aşk, veya onun daha sonraki biçimlerinden biri olan *daimôn*, ilahi olanla insan arasında bir yerde değildir; bu iki yer arasında konumlanan ancak görevi gereği bu ikisi arasındaki birlikteliği sağlayan şey olması bakımından sadece ara bir kategori olarak anlaşılması gerekir.⁸⁵⁹ Aşk, ilahi olan ve varolmuş olanın bütünlüğünü sağlayan bütünleştirici bir ara unsurdur.⁸⁶⁰ O, arada durmaz, ara olarak iki yakanın buluşmasına olanak verir.

Aşk, eksikliğin farkına varılmasıyla uyanan erotik arzudur ve eksikliğe bir yönelmedir, felsefe de başta kendinin farkına varılmasıyla uyanan kendini bilmeye, kendi ile ilgilenmeye yönelmenin yoludur. Diotima'nın Sokrates'e öğrettiği bu *ta erôtika* bilgisi, Sokrates'in *Savunma*'da dile getirdiği kendini bilme düsturuna denk düşmektedir.⁸⁶¹ Diotima bu ikisinin özdeş olduğunu Sokrates'e öğretmiştir.⁸⁶² Böylece insan ve ilahi olanın arasında olma durumu, Sokrates'in felsefi düşüncesine yön vermiştir. Bu aynı zamanda filozof kimliğiyle Sokrates kimliğinin ilişkilendirilmesinde de etkin bir rol oynamıştır.⁸⁶³

Nietzsche'nin Zerdüşt figürü incelenirken de onun kendisini bir ara olarak tanımladığı gösterilmiştir. *Za* metni boyunca Zerdüşt sürekli arada kalarak, insana kendi üstüne çıkmasının yolunu tarif etmeyi denemektedir. İnsan ile ilahi olanın arasında, Sokrates'ten sonra kurulmaya çalışılan bütünlüğün sonuçta zehirlendiğini, bir yozlaşmaya veya çölleşmeye dönüştüğünü tespit eden ve insanın bu bütünlüğü kurmak adına ürettiği hangi değer varsa onlardan silkinmesini arzulayan Zerdüşt'ün kendisi bir ara olarak, aranın yeniden değerlendirmesini talep etmektedir. Böylece insan ve insan-olmayan (Tanrı, ilahi olanlar, doğa, değerler, hayvan, vb.) karşıtlığı bu ikisinin ayırt edilmesi veya bir araya getirilmesi bakımından değil, ancak bu iki yakanın da yüzleşilmesi gereken üretimler olduğu düşüncesi geliştirilir. Ancak bu düşüncüyü, bir aracı konumundaki Zerdüşt'ün insanlara aktarması Sokrates'inki gibi güç bir görevdir.

⁸⁵⁷ Berg, S. (2010). *Eros and Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*, New York: State University of New York Press, s.96.

⁸⁵⁸ Elbette *khôra*'ya benzerlik bakımından dikkatli olmakta yarar vardır. Nitekim üç türden biri olan *khôra*'nın bir mahal verme minvalindeki ontolojik anlamda ortam olmasıyla, Aşk'ın iki uç arasındaki iletişimi sağlayan bir aracı ortam oluşturması arasında fark vardır.

⁸⁵⁹ Scott, G. A. ve Welton, W. A. (2008). s.91.

⁸⁶⁰ Berg, S. (2010). s.105.

⁸⁶¹ Zuckert, C. H. (2009). s.588.

⁸⁶² Berg, S. (2010). s.108.

⁸⁶³ Hadot, P. (1995). s.46.

Nitekim Zerdüşt'ün söylevlerindeki dil, halkın sahip olduğu kulakların işiteceği türden bir dil değildir.⁸⁶⁴

Aslında Zerdüşt insanlara düşüncesini aktarmayı, anlatmayı ve uyarıda bulunmayı arzular ancak bunu başaramaz. Öyle ki, güneş ile yerin arasındaki bir dağda geçirdiği on yılın ardından Zerdüşt halkın yanına, şehir meydanına inerken karşılaştığı ermiş bile tanrının öldüğünü duymamıştır: “‘Böyle bir şey olabilir mi ki? Bu yaşlı ermiş ormanında henüz duymamış T a n r ı n ı n ö l d ü ğ ü n ü !’ —”.⁸⁶⁵ Zerdüşt'ün inzivasının ardından bir insanla olan ilk konuşmasındaki bu şaşkınlık âni ve ermişin ağzından işittikleri onun önce bir tür sevgi söylemine girmesine, ancak daha sonra bunu inkar ederek armağan verme bahsini açmasına neden olur⁸⁶⁶:

[...] peki ne yapacaksın şimdi uyuyanların arasında? Denizdeymişçesine yaşadın yalnızlıkta ve deniz seni taşıdı. Eyvah, karaya mı çıkmak istiyorsun yoksa? Bedenini yine kendin mi sürüklemek peşindesin?

Zerdüşt yanıtladı: ‘Ben insanları seviyorum.’

Peki ben, dedi ermiş, ben neden çekilmiştim ormanlara ve ıssızlığa? İnsanları çok fazla sevmiş olduğum için değil miydi?

Şimdi ise Tanrıyı seviyorum. İnsan benim için çok eksik. İnsanı sevmek öldürürdü beni.

Zerdüşt yanıtladı: ‘Ben ne dedim sevgiyle ilgili! Ben insanlara bir armağan götürüyorum.’⁸⁶⁷

Ermüş Zerdüşt'ün ara olduğunun farkındadır. Zerdüşt uyuyanlar ile asla uyumayanın arasındadır, kara parçalarının (kıyının yakaları, uçurumun kıyıları) arasını dolduran denizdedir. Ancak ermiş, Zerdüşt'ün bu ara olmak durumundan, kıyılarından birine çıkışına veya insanlar arasına inişine şaşırılmaktadır. Zerdüşt de, ermişin tanrının öldüğünden habersiz oluşuna şaşırılmıştır. Bu karşılıklı iki şaşkınlık ânında, *aporía*'da kalan bir karşılaşmada konuşulan ilk konu ise sevgi üzerinedir. Zerdüşt iniş nedenini sevgiyle açıklar. Ancak ermişin de inzivaya çekilmesinin nedeni insanları çok sevmiş olmasıdır. Bu sefer Zerdüşt inme nedeninin sevgiyle ilgili olmadığını, insanlara bir armağan götürdüğünü açıklar. Bu noktada Zerdüşt ile ermişin ortak bir noktası var gibi görünmektedir ki bu ikisinin de insanın eksik olduğunu düşünmesiyle ilişkilidir. Ermüş

⁸⁶⁴ Za “Zarathustra’s Vorrede” [“Zerdüşt’ün Önsöylevi”] §5; 20; KSA 4, 18, 26-27.

⁸⁶⁵ A.g.e. §2; 15; KSA 4, 14, 5-7: “‘Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass G o t t o d t ist!’ —”

⁸⁶⁶ Lampert, L. (1986). s.16.

⁸⁶⁷ Za “Zarathustra’s Vorrede” [“Zerdüşt’ün Önsöylevi”] §2; 14; KSA 4, 12-3, 26-6: “[...] was willst du nun bei den Schlafenden? / Wie im Meere lebtest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich. Wehe, du willst an’s Land steigen? Wehe, du willst deinen Leib wieder selber schleppen? / Zarathustra antwortete: „Ich liebe die Menschen.“ Warum, sagte der Heilige, gieng ich doch in den Wald und die Einöde? War es nicht, weil ich die Menschen allzu sehr liebte? Jetzt liebe ich Gott: die Menschen liebe ich nicht. Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache. Liebe zum Menschen würde mich umbringen. Zarathustra antwortete: „Was sprach ich von Liebe! Ich bringe den Menschen ein Geschenk.”

açıkça insanın kendisi için eksik olduğunu ifade etmektedir, Zerdüşt ise insanlara bir armağan götürerek onlara bir verme ediminde bulunmayı ve üstü kapalı bir anlamda, onların bir eksiğinin olduğunu düşünmektedir. Armağanın bir “ek” olarak, “eksik”in kapatılmasına yardımcı olduğu söylenebilir.

Ermişin, küçük bir çocuğun eve gelen annesine seslenmesi gibi, Zerdüşt’e “bana ne getirdin?” diye sorması aslında Zerdüşt ile ermişin farklı olduklarını gösterir, çünkü ermişin alma-verme veya armağan ekonomisine bakışı, Zerdüşt’ün inmek üzere olduğu şehirdeki insanlardan çok farklı değildir.⁸⁶⁸ Ermiş Zerdüşt’ten kendi eksiğini kapatacak bir şeyler beklemektedir, beklenti içindedir. Dışarıdan, dağdan, denizden, vb. gelen yabancı bir armağanla geldiğinde, her zaman getirdiği armağan merak uyandırıcıdır ve derhal alınıp armağanın paketinin açılması arzusunu uyandırır. Zerdüşt, Prometheus gibi, insanlığa bir armağan getirmektedir.⁸⁶⁹ Prometheus mitosu farklı versiyonlara sahip olması açısından oldukça karmaşık bir mitostur.⁸⁷⁰ Mitos genel olarak Prometheus’un tanrılardan çaldığı veya aldığı ateşi insanlara indirmesi, götürmesi veya vermesi olarak bilinir. Ancak Prometheus’un bu armağanı nereden çıkmıştır ve neden insanlara verilmiştir?

Mitosun Platon versiyonuna göre⁸⁷¹ bu verme edimi aslında, ön-görüyü [*prometheus*]⁸⁷² temsil eden Prometheus’un ahmak kardeşi Epimetheus’un bir hatasını düzeltmekle ilgilidir. Tanrı Zeus’un titan Epimetheus’a verdiği görev, yeryüzündeki canlılara onların yaşamlarını sürdürebilecek melekeleri dağıtmaktır. Ancak, önce yapan sonra düşünen [*epi-metheus*]⁸⁷³ anlamına gelen adından da anlaşılacağı gibi, Epimetheus bütün melekeleri hayvanlara dağıtmıştır. İnsana sıra gelince elinde hiçbir meleke kalmadığını fark eder. İnsan eksik kalmıştır, “çıplak ve yalınayak, yataksız ve silahsız”⁸⁷⁴ durumda dünyaya gelmesine neden olmuştur. Diğer hayvanlar gibi

⁸⁶⁸ Shapiro, G. (2021). “Armağanlar Metafiziği: Nietzsche’nin Armağanı, Emerson’a Borç, Heidegger’in Değerleri”, içinde *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. E. Yurt ve E. Yıldız, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.112.

⁸⁶⁹ Lampert, L. (2001). s.18.

⁸⁷⁰ Hesiodos’tan kalan iki farklı Prometheus mitosu, bununla ilişkili olan Pandora mitosu ve Platon’un *Protagoras* diyalogunda farklı bir biçimde anlatılan Prometheus mitosunun daha detaylı bir incelemesi için bkz. Çakır, B. (2017).

⁸⁷¹ Platon (2019d). 320c-322d.

⁸⁷² Vernant, J. P. (2011). *Pandora: İlk Kadın*, çev. D. Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.13.

⁸⁷³ A.g.e., s.13.

⁸⁷⁴ Platon (2019d). 321c.

“[...] γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον:” -

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DProt.%3Asection%3D321c>

kendine yetemez; insan, yaşamına hep eksik başlar. Ancak paradoksal bir biçimde insanın eksikliği ona verilen armağan sayesinde bir üstünlüğe dönüşerek, tekniğin ve zanaatların tüm olanaklarını ona açacak olan ateştir.⁸⁷⁵ İnsan, tanrıların payından pay aldıkları için diğer canlılardan ayrı bir konuma geçerek tanrıları tanıyan tek canlı türü olmuştur.⁸⁷⁶ Mitosun Hesiodos versiyonlarına göre⁸⁷⁷ ise, Prometheus önce Zeus'a onu kandıran maskelenmiş bir armağan sunar, kandırıldığını öğrenen Zeus insanlardan ateşi gizler, Prometheus onlara ateşi armağan eder ve Zeus insanları cezalandırmak için Epimetheus'a bir armağan sunar. Epimetheus, armağanın büyüüne kapılır, çünkü bu armağan Pandora'dır, ilk kadın, harikulâde musibet⁸⁷⁸ [*καλὸν κακὸν; kalon kakon*⁸⁷⁹] olarak Epimetheus'u kandırır. Bu durum insanın tanrılardan tamamen kopuşunu temsil etmektedir.⁸⁸⁰ Önceleri tanrılarla birlikte yiyip içen insanlar, artık onlardan ayrılmıştır. Tanrıların ve titanların arasındaki bu armağan ekonomisi, insanların yerini bulmalarına ve yaşamlarını sürdürmelerine aracı olur. Ateş tekniğin kullanılmasına, kadın ise soyun devamına hizmet etmektedir.

Prometheus insanları sevmektedir [*philanthropos*].⁸⁸¹ İnsana ateşi ve dolaylı olarak kadını armağan etmiştir. Bu kadın, erkek için arzunun yönelimini temsil etmektedir. Kadının karnı (yemek ve cinsellik bakımından) sürekli açtır ve o hep eksiktir.⁸⁸² Tıpkı Sokrates'e Aşk'ı öğreten Diotima'nın açıkladığı gibi, Aşk'ın anası eksikliği, babası ise bu eksikliği doldurma arzusuyla doludur. Bu bilgiyi Sokrates'e armağan eden Diotima gibi, ateşin bilgisini de insana (erkeklerle) armağan eden Prometheus da bu armağan ekonomisinden bir aşka olanak tanımaktadır. İlahi varlıkla insanlar arasını dolduran aşk, tanrılarla insanlar arasını dolduran *kalon kakon* ayrılmış olan iki kutbun birleştirici unsuru rolünü oynar. Zerdüş de insanları sevdiğini ağzından kaçırmış olsa bile onlara bir armağan götürdüğünü ifade eder.

Za metninin açılış söylevindeki ilk diyalog ile ilk kitabın son kısmı ("Armağan Eden Erdem Üzerine") aynı temayı işlemektedir. Zerdüş insanların ruhlarını doymak

⁸⁷⁵ Derrida, J. (2006) *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée, s.40.

⁸⁷⁶ Platon (2019d). 322a.

⁸⁷⁷ Özellikle bkz. Hésiode (1960). *Théogonie - Les travaux et les jours - Le Bouclier*, çev. P. Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 49-104; 535-613.

⁸⁷⁸ Vernant, J. P. (2011). s.33.

⁸⁷⁹ Hésiode (1960). 585.

⁸⁸⁰ Kerényi, C. (1997). *Archetypal Image of Human Existence*, çev. R. Manheim, Princeton: Princeton University Press, s.43-4.; Vernant, J. P. (1981). "Le mythe prométhéen chez Hésiode", içinde *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: François Maspero, s.182.

⁸⁸¹ Vernant, J. P. (2011). s.15.

⁸⁸² A.g.e., s.38.

bilmez bir açlıkla doldurduğunu ve onların armağan verme arzularının doyumsuzluğunu ifade etmektedir.⁸⁸³ Armağan kendi etrafında bir değiş tokuş yapısı kurmaktadır. Çünkü verme ve alma karşılıklıdır ve bu ikisinin arasında bir uçurum vardır.⁸⁸⁴ Ancak bu toplama telaşı, açgözlülük nedeniyle bir yozlaşmayı da beraberinde getirir. Yozlaşmayla yüzleşmek ve onun üzerine atılmak için Zerdüş, bu kısımdaki üç konuşmada dinleyicilerine bir armağan verir. Bu üç konuşma (1) yeni değerler yaratmak, (2) yeryüzüne sadık üstinsanın değerine duyulan gereksinim ve (3) kendisiyle öğrencileri arasındaki ilişki hakkındadır.⁸⁸⁵ Zerdüş'e göre insan bedenini ve yeryüzünü dinlemelidir, çünkü insan ancak bu sayede *Übermensch*'e bir köprü olabilir ve yeryüzü de ancak bu sayede şifa veren yeni bir umudu doğurabilir.⁸⁸⁶ Hesiodos versiyonundaki Prometheus mitosundaki Pandora armağanının içinden her türlü musibet çıkmıştır ancak tek bir şey onun içinde saklı kalmıştır: Umut. Nietzsche'nin, Zerdüş ile, tanrıların esirgediği umudu insanlara ulaştırmaya ve onlara armağan etmeye çalıştığı ileri sürülebilir. Tanrı'nın ölmüş olmasını ermiş bile duymadıysa, insanlara taşınacak en güzel armağan olsa olsa umut olacaktır. Umut, kendini ve yerini bilmekle ilişkilendirilir. Ancak bu "kendini" (kişinin kendini, kimliğini) bilmek ve "yerini" (yeryüzünü, gerçek anlamda doğayı) bilmek, bir bulma ediminden geçmelidir. Kendini ve kendinin bulunduğu yeri aramayanlar, karşılıklarına çıkan ilk yanıtta (öğretmene, filozofa, kadına, vb.) arzu duyar ve onu bulduğunu, dolayısıyla kendini bulup, kendini bildiğini varsayar. Ancak Zerdüş'ün bu konudaki tutumu nettir: "Sizler, kendinizi aramamıştınız henüz: O sırada beni buldunuz. [...] Şimdi ben sizlere beni yitirmenizi ve kendinizi bulmanızı söylüyorum; [...]"⁸⁸⁷ Zerdüş bulunmuş sanılan ne varsa ondan kurtulup, kişinin kendisine yönelmesini beklemektedir. Onun öğretisi, kendini bulma hakkındadır.

⁸⁸³ Za "Von der schenkenden Tugend." ["Armağan Eden Erdem Üzerine"] §1; 93; KSA 4, 98, 1-3.

⁸⁸⁴ Za "Das Nachtlied." ["Gecenin Şarkısı"] 131; KSA 4, 137, 3-5: "Bir uçurum var vermek ile almak arasında; ve en küçük uçurumun en sonunda geçilmesi gerekiyor." ["Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken."].

Alıntının geçtiği bölüm yine sevgiye yönelik doyumsuzluk ve tutku ile başlaması bakımından buradaki aşk, alma ve verme temasıyla uyumlu görünmektedir. Çeviride "uçurum" olarak karşılanan sözcük, daha önceki alıntılardaki gibi "Abgrund" değil, "Kluft" sözcüğüdür. "Uçurum" anlamına geldiği gibi, "yarık" anlamına da gelmektedir.

⁸⁸⁵ Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). s.70.

⁸⁸⁶ Za "Von der schenkenden Tugend." ["Armağan Eden Erdem Üzerine"] §2; 96-7; KSA 4, 101, 1-5.

⁸⁸⁷ Za "Von der schenkenden Tugend." ["Armağan Eden Erdem Üzerine"] §3; 97; KSA 4, 101, 26-8: "Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. [...] Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; [...]."

Almancada zehir anlamına gelen *Gift* sözcüğü, İngilizcedeki armağan anlamıyla aynı kökene dayanır. *Gabe* [Alm. armağan, bir doz ilaç] sözcüğünün olanaklarını kullanan Nietzsche⁸⁸⁸, armağanın hem ilaç hem de zehir vermeyle ilişkisini kuruyor gibi görünmektedir. Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık Eros'u zehirlemiştir ancak Eros bu zehirle [*Gift*] ölmemiştir ama yozlaşmıştır.⁸⁸⁹ Sokratik Eros'un, Nietzsche'nin gözünde halka uygun Platonculuk olan Hıristiyanlık⁸⁹⁰ tarafından zehirlenmesi sonucunda Sokratik kendini bilme düsturu da zehirlenmiştir ve kendinden ötede olanı, yabancıyı, bilinmeyen bilme çabasına dönüşmüştür. Kendini bilmek, almak ve vermenin arasındaki uçurumda, arada konumlanmakla ilişkilidir. Örneğin bir uçurumun sırtını oluşturan bir yere konumlanan kişi, uçurumun derinliği ve uzunluğu hakkında aldığı mesafe oranında geniş çaplı bir bilgiye sahip olur. Nietzsche'nin ünlü uçurum aforizmasının anlamı burada yatıyor olabilir: "Ucubelerle savaşmanın bu arada kendisinin de bir ucubeye dönüşmemeye dikkat etmesi gerekir. Uzun süre bir uçuruma bakarsan, uçurum da senin içine doğru bakar."⁸⁹¹ Burada ucube anlamında kullanılan *Ungeheuer* sözcüğü, *Hauswesen gehörig* yani hane halkından olmayan anlamına da gelmektedir.⁸⁹² Ucube, canavar, yabancı olan uçurumun bizzat kendisinin tehlikeli olması bakımından hem de uçurum araştırmasının bir tür kendini bilme araştırması olması bakımından kendine bakışın içinde kaybolarak uçurumun kendisi olma tehlikesini içerdiğinden, ona dikkat edilmesi gerekir. Filozof, felsefe yaparken kendini doğa bilimcisi gibi dışarıda tutamaz, o deneme veya deney sahasının hem içinde (denemeyi, deneyi bizzat yapacak kişi olduğu için) olmak durumundadır hem de sahanın sınırlarını kaldırma ve sınırları yeniden belirleme özgürlüğüne sahip bir kişi olduğundan⁸⁹³ içerisi ile dışarısının farkını eritme potansiyeline sahiptir. Uçuruma bakmak, arada olmak, iki yakanın arasında kalmak kendini bilme ve felsefe yapmanın olanaklarından biri olduğu için Sokrates ve Nietzsche'nin benzer bir temayı kullanması anlamlı görünmektedir.

⁸⁸⁸ Shapiro, G. (2021). s.127.

⁸⁸⁹ Nietzsche, F. (2019). *Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882-Winter 1883/84)*, çev. Loeb, P. S. ve Tinsley, D. F., Stanford, California: Stanford University Press, s.89. Ayrıca bkz. *JGB* §168.

⁸⁹⁰ *JGB* "Vorrede" ["Öndeyi"], 2, KSA 5, 12, 33-34.

⁸⁹¹ *JGB* §146, 90, KSA 5, 98, 19-21: "Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein."

⁸⁹² DWDS (Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache) - <https://www.dwds.de/wb/Ungeheuer>

⁸⁹³ Müller, E. (2020). "Experiment, Experimentalphilosophie", *Nietzsche-Lexikon*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, s.144.

4.4. Felsefe Tarihinin İki Arası Olarak Sokrates ve Nietzsche

Böylece ara ve aşk düşüncesinin Sokrates ve Nietzsche'nin filozof olarak kimliklerini ve felsefe tarihindeki yerlerini tespit etmek bakımından değerlendirmeye geçilebilir. Aşk'ın hem anasından hem babasından gelen niteliklerini Sokrates'in kişiliğinde ve bir adım daha ileri giderek Nietzsche'nin kişiliğinde bulmak güç değildir. Bir takım biyografik tespitlerle başlamak gerekirse, ikisinin de basiret sahibi filozof imajına yabancı filozof tipleri olduğu görülebilir. Bir yandan ikisinin çirkin oluşları, (Sokrates'in) yalınayak ve (Nietzsche'nin) hasta olmayı dikkate almadan yersiz yurtsuz sürekli dolaşmaları, çevresel şartlara aldırış etmeden yaşamlarını sürdürmeleri bakımından Aşk'ın yoksunluk veçhesine benzerler. Diğer yandan düşünerek ve isteyerek yaşama gayretleri, cesur olmaları, güzel olanı istemeleri, yaşamları boyunca felsefe yapımlarıyla Aşk'ın bereket veçhesine benzerler. Ancak ikisi için de, onların tıpkı Aşk gibi "usta bir hokkabaz, usta bir büyücü ve sofist"⁸⁹⁴ olduğu konusunda genel bir izlenim vardır. Bu izlenime göre Sokrates ve Nietzsche'nin ortak noktaları, her ikisinin de felsefe yapmadıkları (yaptıklarının felsefenin dışında bir şey olduğu, felsefeye yakışmadığı, vb.) ve her ikisinin de filozof olmadığı (sofist, ahlakçı, edebiyatçı, vb. olduğu) konusunda bulunabilir. Ancak onların, yüzeysel anlamda biyografik ama felsefi anlamda da filozof kimliklerinin nitelikleri, her ikisinin de ara olmaları ve arada olmaları bakımından yaptıkları işin felsefe olduğunu göstermektedir. Bu, yukarıdaki niteliklerde olmayan filozofların yaptıkları işin felsefe olmadığını göstermez. Sokrates ve Nietzsche yaşamlarının ve çalışmalarının odak noktasına felsefe yapmanın olanaklarını araştırmayı konumlandırmışlardır. Böylece felsefenin kendisini felsefi bir mesele olarak incelemeyi, bu sayede felsefe yapan kişinin yani filozofun kim olduğunu bulmayı görev edinmişlerdir.

Diotima'ya göre ilahi olan ve bilge olan felsefe yapmaz çünkü zaten onlar bilenlerdir; cahiller de felsefe yapmaz çünkü zaten onlar da bilmeyi arzulayanlardır. Felsefe yapanlar bu ikisinin arasında olanlar, arada veya ara [*μεταξὺ*; metaksu] olanlardır, bir ortam olarak felsefenin sorduğu sorunun olası yanıtlarının yayıldığı yerdir.⁸⁹⁵ Sokrates

⁸⁹⁴ Bkz. yukarıdaki *Symposion* alıntısı.

⁸⁹⁵ Platon için gerçek ara-şey yani *metaksu*, *psukhe*'dir, bkz. Peters, F. E. (2004). s.220.

Ancak ara olmaya verilen örneklerden *khôra*'nın, ruha tamamen yabancı bir tür olduğu dikkatten kaçmamalıdır, bkz. Rohde, E. (2020). s.408, dn.13.

ve Nietzsche'nin felsefe yapma yöntemleri ve filozofun kimliklerine dair soruları "arada" olmanın gereklerini yerine getirmektedir. İki ara olarak Sokrates ve Nietzsche, kendisi ara olan felsefe ile onu yapan filozofların arasında konumlanmaktadır. Bu açıdan anlaşıldığında ikisinin de felsefe yapmadıklarına ve filozof olmadıklarına dair kanıya karşılık, onların metafelsefe yaptıkları ve birer metafizikler oldukları düşüncesi sunulabilir. Sokrates ve Nietzsche'nin yaptıkları iş metafelsefedir ve bu yüzden onlar metafiziktir. Şayet onların yaptığı işin felsefe olmadığı doğrusa, onlar metafelsefe yapmaktadır. Metafelsefe, felsefeyi mesele edinen bir felsefe yapma biçimi olduğundan, felsefenin kendisine mesafe alan ve felsefeyi konu edinen bir düşünüm alanıdır. Felsefenin tek tek konularıyla ilgilenmediğinden, ona yaygın anlamıyla felsefe demek doğru olmaz. Diğer taraftan, şayet onların yaptığı işin felsefe olduğu doğrusa, zaten felsefe kendisini sürekli düşünen bir düşünce olduğundan bu konuda Sokrates ve Nietzsche'nin yaptıklarının felsefe olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sokrates ve Nietzsche'nin felsefe yapan filozoflar veya metafelsefe yapan metafizikler olması, onların düşüncelerindeki inceliğin yanında önemli olmayan bir konudur. Burada önemli olan, ikisinin de felsefeyi icra etme minvallerini bir anlamda değiştirmiş olmalarıdır. Bu değişimin ardından felsefenin düşünme yöntemleri ve kimlere filozof denileceği konularında önemli dönüşümlerin yaşandığı savlanabilir. Bu, kanıtlaması son derece zor ve spekülasyon bir düşüncedir. Bu düşünce metafelsefe, felsefe ve felsefe tarihinin ortak bir soruşturma alanı olması bakımından çok fazla sayıda sorunu kapsamaktadır. Örneğin, oldukça masum görünen ve Sokrates'in felsefe tarihinde kendisinden öncekileri betimlemek için kullanılan "Pre-Sokratikler" ifadesi bile, aslında adlandırma bakımından görece yeni ve günümüzde artık tartışmalı bir ifadedir. Bu mesele aslında bir anlamda, Sokrates'in öncesi ile sonrası arasında bir ara olarak konumlandığı konusunu da tartışmaya açabilir. Dolayısıyla felsefe tarihindeki dönüşüm (tarihin bu ânında bir dönüşümün olduğu kabul edilirse) aslında Platon ile, Sokrates'in ilk öğrencisi ve Sokrates'i felsefi bir figür olarak günümüze taşıyan kişi ile başlamıştır.⁸⁹⁶ Tarihin dönüşüm ânı Sokrates'ten sonradır. Bununla birlikte, Sokrates'in genel anlamda düşünce, özel anlamda ise felsefe tarihinde bir dönüşüm noktasını temsil ettiği görüşü, hemen her felsefe tarihi kitabında görülebilecek türden haricîlem bir görüştür. Sokrates tarafından düşünmenin yöntemine getirilen farklı yaklaşımlar, filozofun kim olduğuna dair tartışmaların başlaması ve Sokrates ile

⁸⁹⁶ Felsefenin başlangıcına dair bir tartışma için bkz. Direk, Z. (2005).

felsefenin konusunun deđiřtiđi dűřüncesi, onu felsefe tarihinde bir araya dűnűřtűrmektedir.

Sokrates bir yandan, Cicero'nun ifadesiyle, dođaya yűnelen arařtırmanın odak noktasını insana kaydıran dűřünűr olarak diđer yandan da, Platon ve Aristoteles'in ifadeleriyle, felsefeyi kavram tartiřması hűline getiren dűřünűr olarak felsefe tarihinde farklı anlamlarda bir dűnűřűműn kırılma noktası olmuřtur.⁸⁹⁷ Cicero, Sokrates'in felsefeyi gűklerden yere indiren kiři olduđuna iřaret ettiđinde⁸⁹⁸ Sokrates'ten űnce felsefede insanın mesele edilmediđini ve etik hakkında bir tartiřma olmadıđını gűstermek istemektedir. Bunun dođru olmadıđı ortada olsa da Cicero yařam ve ahlak hakkındaki felsefenin Sokrates ile bařladıđını metinlerinde çok defa tekrarlamaktadır.⁸⁹⁹ Platon'un Sokrates'i hangi anlamda bir dűnűřűm noktası olarak gűsterdiđi, ikinci ana bűlűmde de gűsterilmeye çalıřıldıđı gibi, karmařık bir konudur.⁹⁰⁰ Bununla birlikte Platon, Sokrates'in hangi yűntemlerle felsefe yaptıđını ve Sokrates'in yapmıř olduđu bu “felsefe yapma” iřinden⁹⁰¹ vazgeçemediđi için yařamına son verildiđine dair *Savunma* metnini yazmıřtır. Aristoteles ise Sokrates'in Yunan dűřüncesine kattıđı deđer farklı metinlerinde aktarmıřtır. Aristoteles'e gűre Sokrates, Pythagorasçı sayı dűřüncesiyle Platoncu form dűřüncesi arasında bir kűprű kurmuřtur ve o, bazı yűnlerden (űzellikle tűmel meselesine yaptıđı katkıyla) ayırt edici bir konumdadır.⁹⁰² Bűtűn bunların tartiřmalı olduđu bir anlam ufkunda, Sokrates'in, kendisinden űnce gelenlerin ortaya koyduđu dűřűncelerden ayrılan ve bugűn anlařılan anlamda felsefenin yapılması için belirli yűntemleri ve bakıř açılarını geliřtiren bir metafizozof olduđu dűřűnűlebilir. Kendisi, Platon ve Aristoteles'in yaptıđı anlamda felsefe yapmamıř veya kendi yaptıđına felsefe dememiř olsa bile bu Sokrates'in bugűnkű anlamıyla bir fizozof olmadıđını ve felsefe yapmadıđını kanıtlamaya yetmeyecektir.⁹⁰³ řayet Sokrates bir fizozof deđilse bile, onun kendisinden űnceki

⁸⁹⁷ Laks, A. (2018). *The Concept Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, ev. Glenn W. Most, Princeton, Oxford: Princeton University Press, s.1.

⁸⁹⁸ Cicero, *Tusculan Disputations*, 5.10 - <https://www.gutenberg.org/files/14988/14988-h/14988-h.htm#page-7>

⁸⁹⁹ McConnell, S. (2019). “Cicero and Socrates”, içinde *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. C. Moore, Leiden: Brill, s.350.

⁹⁰⁰ Bu meseleye odaklanan detaylı bir çalışma için bkz. Peterson, S. (2011). *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁹⁰¹ Bu mesele etrafında Sokrates'e odaklanan űnemli bir makale için bkz. Rossetti, L. (2017). “Philosopher Socrates? Philosophy at the Time of Socrates and the Reformed Philosophia of Plato”, içinde *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden: Brill.

⁹⁰² Moore, C. (2019b). s.191.

⁹⁰³ Sokrates'e yűnelik bu iddia, Rossetti'ye aittir, bkz. Rossetti, L. (2017). s.294-5.

(genel anlamda bilgelik olarak kabul edilen) düşünce ile kendisinden sonraki (genel anlamda sistemli felsefe⁹⁰⁴ çalışmaları olarak kabul edilen) düşünce arasında bir ara veya bu iki tarafı da kendisinde toplayan bir ortam olarak felsefi bir görevi yerine getirdiği söylenebilir. Onun bir metafizikçi olması, felsefenin nasıl yapılacağı ve filozofun kim olabileceğine dair gösterdiği yöntemler ve yaşam tarzıyla ilişkilidir.⁹⁰⁵ Kendisinden sonra felsefe işini yapan öğrencisi Platon ve onun öğrencisi Aristoteles'in çalışmalarındaki etkilere bakılırsa Sokrates, Batı düşünce tarihindeki bir dönüm noktasını temsil etmektedir.⁹⁰⁶

Nietzsche, Sokrates için Platon'dan önceki saf filozof tiplerinin sonuncusu olduğunu ve Platon'a kadar olan saf filozof tiplerinden sonra felsefe yapmanın daha kolay hâle geldiğini ileri sürmektedir.⁹⁰⁷ Nietzsche açısından Sokrates saf tiplerin sonuncusu olarak bir sondur. Ayrıca kendisinin oldukça önemseydiği etik içgüdü meselesini felsefeye getiren kişi olması açısından da bir ilktir.⁹⁰⁸ Sonu ve ilki aynı anda veren ama ne sonuncu olarak terk edilmiş ne de ilk olarak kabul görmüş, hem sonuncu olarak yüceltilmiş hem de ilk olarak haksızlığa uğramış Sokrates'e hayranlık duyan Nietzsche onunla sürekli bir mücadele içinde olduğunu dile getirirken,⁹⁰⁹ onda bulduğu şey bu ikiliğin arasında kalma başarısı olabilir. Nietzsche'nin Sokrates'e karşı konumlanması, onun özellikle Sokrates'i alımlamasındaki etkilerinden yola çıkılarak düşünüldüğünde, aslında benzer bir "ara"da buluşmak üzere konumlanmadır. Bu nokta, Nietzsche'nin Sokrates anlayışının doğru bir biçimde kavranmasını gerektirir çünkü ancak bu sayede Nietzsche'nin felsefeden ve filozoftan ne anladığı ortaya konulabilir.⁹¹⁰

Rosetti'nin, aynı metindeki (s.296), Sokrates'in ölümünden sonra ortaya çıkan kategorilerle Sokrates'i anlamaya çalışmanın hatalı olduğuna dair tespitine katılıyorum. Bununla birlikte, bir felsefe sorunu olarak "Sokrates Sorunu" (Sokrates'in yaşamı, görüşleri ve felsefi kişiliğinin felsefi bir soruna dönüştüğü düşünüldüğünde) dahilindeki çalışmaların (Rosetti'ninki de dahil olmak üzere) tamamının anakronik bakış açılarıyla ve Sokrates sonrası kategorilendirmelerle anlamlandırılmaya çalışıldığı da ileri sürülebilir. Platon'un Sokrates'inden kurtulmak gerektiğini vurgulayan Rosetti'nin eleştirisine (s.297), onun bu önerisinin de mevcut literatürde çok defa işlendiği ancak bu sorunlardan kurtulmuş bir Sokrates'in olmadığı yönündeki bir görüşle karşı çıkılabilir.

⁹⁰⁴ "Sistem" çok genel bir anlama karşılık gelmekle birlikte, Platon'un sistematik felsefe yapmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu tartışma için bkz. Dixsaut, M. (2015). *Platon-Nietzsche: l'autre manière de philosopher*, Paris: Fayard, özellikle bkz. Chapitre IV.

⁹⁰⁵ Bu hususta Hadot'nun verilen kaynaklardaki yaklaşımını destekliyorum.

⁹⁰⁶ Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe Tarihi 1. Cilt - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. D. B. Kılınc, İstanbul: NotaBene Yayınları, s.347.

⁹⁰⁷ Nietzsche, F. (2018). s.85.

⁹⁰⁸ A.g.e., s.337.

⁹⁰⁹ Nietzsche, F. (2016). s.209.

⁹¹⁰ Moore, C. (2019a). "Introduction Socrates' Writing as Writings about Socrates", içinde *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. C. Moore, ss.1-37, Leiden, Brill, s.4.

Nietzsche'nin felsefe tarihinde neden bir "ara"yı temsil ettiği, en az Sokrates'inki kadar çetrefilli bir tartışma alanıdır. Nietzsche'nin Sokrates ile arasındaki en önemli fark, Nietzsche'nin gerçekten yaşadığının kesin olarak bilinmesi ve düşüncelerinin metinleri sayesinde ulaşılabilir olmasıdır. Bunun dışında, Sokrates'in kişiliğine veya felsefeye olan ilişkisine yöneltilen soruların çoğu Nietzsche için de sorulmaya devam etmektedir: Yaptığı şeyin felsefe olduğu kesin midir? Bir felsefi görüşü var mıdır yoksa sadece felsefe hakkında yazan⁹¹¹ birisi midir? Felsefe hakkındaki metinlerinde bir yöntem kullanmakta mıdır? Etrafındakilerin ve okurlarının gözündeki cazibesi dışında, kayda değer bir felsefi görüşü var mıdır? Sözcüğün kullanıldığı dönem dikkate alındığında, ona filozof denilebilir mi? Buna benzer sorular, felsefe tarihinin kaydına geçmiş olan, Sokrates'in ve Nietzsche'nin yaşadığı dönemler arasındaki veya Nietzsche'den sonraki filozoflara yöneltilmesi alışıldık olmayan tarzda sorulardır. Bu sorular Sokrates ve Nietzsche söz konusu olduğunda daha sık sorulmaktadır. Nietzsche uzmanları, önce Nietzsche'nin neden filozof olduğunu göstermek durumunda kalmaktadır.⁹¹² Kimsenin Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Husserl veya Heidegger'in filozof olmadığına veya yaptıkları işin felsefe yapma edimi olmadığına dair kuşku yok gibi görünmektedir. Uzmanlar yüzlerce düşünürün filozofluklarını veya felsefe metinlerinin kalitesini sorgulamaz, metinlerin kendilerini incelemekle yetinir. Ancak (tıpkı Sokrates gibi) Nietzsche söz konusu olduğunda, Nietzsche'nin bir filozof olarak değeri ve felsefeye yaptığı katkıların araştırılıp kanıtlanması veya aksini kanıtlanmanın bilimsel bir değer olması gündeme gelmektedir.

Nietzsche felsefe tarihinde bir dönüşüm noktasını temsil etmektedir. O, felsefe tarihinde bir ara figürdür. Kendisinden önceki felsefe kavramının içeriğini tartışmaya, eleştirmeye ve düzeltmeye çalışmıştır.⁹¹³ Geleneksel düşünme ediminin hastalıklı biçimini ve yöntemini değiştirmeye çalışmıştır.⁹¹⁴ Nietzsche, Platon öncesi "saf" filozofların ve kendi döneminin akademi işçisi filozoflarının kişiliklerini teşhis etmeye, gelecekteki filozofların kimliğini ve görevini belirlemeye çalışmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, geç modern Avrupa düşünce ikliminin şemsiyesinin

Sokrates-Nietzsche çalışmalarının yaygın olarak (ki bunların başında Dannhauser'ın (1974) metni gelmektedir) bu meselenin aydınlatılmasına yöneldiği görülmektedir.

⁹¹¹ Sokrates için soru, "sadece felsefe hakkında konuşan birisi midir?" biçiminde değiştirilebilir.

⁹¹² Loeb, P., ve Meyer, M. (2019). s.2.

⁹¹³ Müller, E. (2020). s.15.

⁹¹⁴ Vattimo, G. (1993). *The Adventure of Difference Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, çev. C. Blamires ve T. Harrison, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, s.2.

altına sığınan her ne varsa meydan okuyan Nietzsche,⁹¹⁵ özellikle Aydınlanma ve Alman İdealizminin öznellik anlayışına karşı geliştirdiği düşünceler sayesinde sadece felsefede değil, aynı zamanda S. Freud, A. Adler ve C. Jung gibi psikoloji ve psikanalizin öncülerini de etkilemiş bir düşünürdür.⁹¹⁶ Bunun dışında Nietzsche'nin kendisinden sonraki felsefe, edebiyat ve eleştiri dünyasındaki etkileri göz önüne alındığında, onun düşünce tarihindeki önemli bir noktayı temsil ettiğini görmek mümkündür.⁹¹⁷ Bütün bu kimliklerin üzerindeki Nietzsche'nin etkilerini tek tek ele almak (en azından bu çalışma için) gerekli değildir. Gerekli olan, Nietzsche'nin felsefi düşünme yöntemleri ve bir filozofun kim olduğuna dair belirlediği kriterlerin bu adlarda karşılığını bulabilmektir.

3.5.3. alt başlıkta ele alınan Nietzscheci anlamda geleceğin filozofları meselesi, filozofun kim olduğuna yani kimliğine dair kendisine kadar ulaşan geleneksel filozof tipinin sınırlarını aşmak ve bu sayede felsefi düşüncenin sınırlarını açacak kişilerin ortaya çıkmasına yönelik bir umuda odaklanmaktadır. Nietzsche kendisini ve yapmaya çalıştığı dönüşümü kavrayarak denemeye cesaret edecek özgür düşünürlerin geleceğine inanmış görünmektedir. Nietzsche'nin etkilendiği açık bir biçimde belirgin olan düşünürler göz önüne alındığında, kendisinin bu inancının bir anlamda gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Daha önce bu çalışmada yer verilen, P. S. Loeb'in felsefe yapma biçimi ve filozof kimliğine dair Aristotelesçi kanondan Nietzscheci kanona geçiş aşamasında ortaya koyduğu on beş madde yeniden düşünülürse, Nietzsche'den sonraki felsefe tarihinin figürlerinin kayda değer bir kısmının

⁹¹⁵ Conway, D. (2010). "Life After the Death of God: Thus Spoke Nietzsche", içinde *The History of Continental Philosophy: Cilt 2: Nineteenth-Century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order*, ed. D. Conway ve A. D. Schrift, London, New York: Routledge, s.105.

⁹¹⁶ A.g.e., s.133.

Öznellik bağlamında bu düşüncenin tersine Heidegger, Nietzsche'yi Descartes'ın *ego cogito* düşüncesinin bir uzantısı olarak görmektedir ve bu bakımdan Nietzsche'yi eleştirmektedir, bkz. Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket*, çev. S. Bayazit, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.492. Nietzsche'nin psikoloji ve psikanalizdeki etkisi hakkında Freud'un çeşitli metinlerine ve mektuplaşmalarına yayılmış ifadelerine bakılabilir. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Huskinson, L. (2021). *Nietzsche ve Jung*, çev. M. Çetin, İstanbul: Say Yayınları, s.17-8, dn.1.

⁹¹⁷ Burada Nietzsche'nin etki ettiği kişiler için kısa bir liste vermek gerekirse: M. Blanchot, P. de Man, G. Deleuze, M. Foucault, J. Derrida, S. Kofman, M. Buber, P. Tillich, M. Heidegger, A. Malraux, J.-P. Sartre, A. Camus, G. Brandes, O. Spengler, L. Strauss, A. Bloom, F. Fukuyama, G. B. Shaw, D. H. Lawrence, H. Hesse, T. Mann, A. Gide, F. Kafka, N. Kazancakis, bkz. Conway, D. (2010). s.134-5. Özellikle Deleuze, Foucault ve Derrida'nın üzerindeki etkisi için bkz. Gutting, G. (2020). *İmkânsız Düşünmek: 1960 Sonrası Fransız Felsefesi*, çev. M. Erkan, Ankara: Fol Kitap, özellikle bkz. Bölüm 5. Bu kitabın alt başlığındaki "1960 Sonrası" ifadesinin Nietzsche açısından önemi şu olabilir: 1960'dan önceki kırk yıl içinde Fransa'da Nietzsche hakkında bir metin yayımlanmamıştır. Ancak Heidegger'in 1961'de yayımlanan *Nietzsche metni* ve Deleuze'ün 1962'de *Nietzsche et la philosophie* metninden sonra Nietzsche hakkındaki yayınlar hızla çoğalmıştır, bkz. Schrift, A. D. (2006). *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, Oxford: Blackwell Publishing, s.x.

Nietzscheci kanonda yer aldığı ileri sürülebilir. Nietzsche'nin yazma pratiğini felsefi bir yöntem hâline dönüştürmesinin etkileri kendisinden sonraki düşünürlerde etkili olmuştur.⁹¹⁸ Nietzsche'den sonra özellikle felsefe metni üretmenin kendisinde, yani üslupların çeşitliliği konusunda radikal bir değişim yaşanmıştır ve yeni yazı türleri icat etmek için neredeyse bir yarış ortamı oluşmuştur.⁹¹⁹

Nietzsche genellikle Kıta Avrupası felsefesinin, postmodern felsefenin⁹²⁰ ve varoluşçuluk düşüncesinin öncü adlarından biri olarak kabul edilse de o aynı zamanda fenomenoloji hakkındaki düşüncenin gelişiminde de rol oynamıştır.⁹²¹ Nietzsche'den sonraki felsefe tarihinin yetkin figürlerinden olan Husserl, yeni bir felsefe yöntemi geliştirerek fenomenolojinin kurucusu olmuştur. Kant ve Hegel'inki gibi büyük bir sistem inşa etmeye en çok yaklaşmış Nietzsche sonrası filozoflardan olan Husserl onlarınki gibi bir sistem geliştirmekten kaçınmış, hatta Nietzsche'nin sistem felsefesi eleştirisiyle aynı anlama gelebilecek, sistem biçiminde ilerleyen felsefe yöntemine karşı bir tutum sergilemiştir.⁹²² Daha çok felsefi yöntemini geliştirmeye çalışarak, sürekli bir yazma hâli içinde çalışmalarını ilerletmiştir. Bunun dışında, genellikle göz ardı edilse de Nietzsche'nin Anglo-Sakson analitik felsefe olarak bilinen gelenek üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Özellikle meta-etik konusunda Nietzsche'nin ahlak hakkındaki görüşleri bu gelenek tarafından incelenmektedir.⁹²³ Nietzsche bu gelenek dahilinde yaygın olarak geleneksel Batı felsefesinin içindeki bir figür olarak

⁹¹⁸ Brücker, T. (2019). *Auf dem Weg zur Philosophie: Friedrich Nietzsche schreibt «Der Wanderer und sein Schatten»*, Leiden, The Netherlands: Brill, s.290.

⁹¹⁹ Badiou, A. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, çev. P. B. Yalım, İstanbul: Metis Yayıncılık, s.17.

Elbette Badiou bu sürece zemin hazırlayan düşünürlerden biri olarak Nietzsche'yi de saymakla birlikte, 1960 sonrası Fransız felsefesi üzerindeki asıl önemli figürün Descartes olduğunu aynı metinde (s.13) ifade etmektedir.

⁹²⁰ "Postmodernizm" ifadesi felsefe tarihi bakımından bir anlamda "Nietzsche-sonrası Kıta Felsefesi"ni işaret etmek için de kullanılmaktadır, bkz. Sheehan, P. (2004). "Postmodernism and philosophy", içinde *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. S. Connor, Cambridge: Cambridge University Press, s.20.

⁹²¹ Lewis, M. ve Staehler, T. (2019). *Fenomenoloji*, çev. O. B. Kaplan, Ankara: Fol Kitap, s.18.

⁹²² Solomon, R. (2021). s.279.

Husserl'in Nietzsche ile ilişkisinin bir başka vechesi için bkz. Smith, D. W. (2019) *Husserl*, İstanbul: Alfa Yayınları, s.476-7.

⁹²³ Robertson, S. ve Owen, D. (2013). "Influence on analytic philosophy", içinde *Oxford Handbook of Nietzsche*, eds. K. Gemes ve J. Richardson, Oxford: Oxford University Press, s.186.

Ayrıca daha güncel bir inceleme için bkz. Mulhall, S. (2019).

yorumlanırken; Fransız ekolü⁹²⁴ kapsamında yaygın olarak Batı felsefesine karşı konumlanmış bir figür olarak görülmektedir.⁹²⁵

Sokrates ve Nietzsche'ye felsefe tarihinde kendilerinden sonra gelenler açısından bir yer bulmaya çalışmak bir noktaya kadar anlamlıdır. Sokrates'e veya Nietzsche'ye atfedilen bu konum bir başka filozofa da tahsis edilebilir. Kant-sonrası, Hegel-sonrası, Husserl-sonrası vb. felsefelerden söz etmek olanaklıdır. Ayrıca Sokrates ve Nietzsche'nin farklı yöntemler kullandıklarına veya bu yöntemler sonucunda "yeni" bir felsefeye yol açtıklarına karşı eleştiriler bulmak kolaydır. Örneğin Hegel, Sokrates'i felsefe tarihi içinde imtiyazlı bir noktaya yerleştirirse de onun hakkında şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Sokrates'in felsefesi [...] bir sisteme ilerlemez; [...] Zira daha özel olarak onun işi felsefi öğretisiydi ya da daha ziyade herkesle felsefi toplumsal konuşmasıydı (çünkü, doğrusunu söylemek gerekirse, bu bir öğreti değildi) [...]"⁹²⁶ Badiou ise Nietzsche'nin bir adım attığını ancak bu adımla bir yere ulaşamadığını şöyle ifade etmektedir: "[Felsefe] Nietzsche'den beri, Platon'la başlamış olan şeyin alacakaranlığa girdiğini ilan etmiştir, ama bu kibirli beyanat bu başlangıcı devam ettirme aciziyetini gizlemektedir."⁹²⁷ Sokrates ve Nietzsche'nin bir sistem veya öğreti inşa etmemiş olması, ilan ettikleri şeyi devam ettirmekten aciz olmaları vb. düşünceler sonuca odaklanan eleştirilerdir. Ancak Sokrates ve Nietzsche sonunda derli toplu bir sisteme veya öğretiye dönüşecek mekanizmalarla ilgilenmek yerine, felsefi ufukta çalışacak yöntemlerle ilgilenmiştir. Felsefenin mevcut çerçevesine mesafe alarak onu kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutacak olan metafelsefenin, çerçevenin içindeki sabit kavram ve değerlerin kendileriyle ve çevrelerindeki kavram ve değerlerle ilişkilerini ortaya çıkarmak için doğru yöntemleri araştırmaya gereksinimi vardır. Metafelsefe sadece bu yolla felsefenin ortaya çıkardığı ürünler olarak düşünce silsilelerini, sistemleri, öğretileri, değerler hiyerarşisini veya kavram ağlarını inceleyebilir. Doğru yöntemler, bu inceleme konularının geçerliliğinin

⁹²⁴ "Fransız ekolü" ifadesi elbette incelikle olmayan bir genellemedir. Burada Nietzsche'nin etki ettiği Fransız düşünürler kastedilmektedir. Bu konudaki genel bir inceleme için bkz. Schrift, A. D. (2006). Aynı konuda Nietzsche'ye odaklanan daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Schrift, A. D. (1995). *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York, London: Routledge.

⁹²⁵ Jurist, E. L. (2000). *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency*, London: MIT Press, s.263.

⁹²⁶ Hegel, G. W. F. (2018). s.356.

⁹²⁷ Badiou, A. (2012). *Felsefe İçin Manifesto*, çev. M. Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları, s.52.

Metnin Fransızca aslında cümle başında yazan ve "felsefe"yi işaret eden zamir olarak kullanılan "Elle" sözcüğü çeviride olmamasına rağmen paragraf içerisinde okunduğunda anlaşılmaktadır. Ben burada sadece bu cümleyi alıntılıdığım için, alıntının başına ekledim.

görünmesini olanaklı kılar. Bu nedenle, Sokrates ve Nietzsche ilgilendikleri yöntemlerin gücünü geride bırakıp yeni bir öğretiye varmaya çalışmak yerine, bu yöntemlerin uygulamalarını sürekli gündemde tutmuşlardır. Bu sayede felsefenin ele aldığı mesele her ne olursa olsun, belirli düşünme yöntemlerinin bu meselelere uygulanmasını sağlamışlardır.

Sokrates ve Nietzsche'nin kendilerinden önceki ve sonraki felsefe yöntemleri ve filozofların kimlikleri bakımından bir ara oldukları düşüncesi, onları üstün bir konuma taşıma çabası değildir. En genel anlamda, onların birer metafizikçi olduklarına dair bir düşünce geliştirmeye çalışmaktır. Kendi çağlarının içinde çağa aykırı bakışları geliştirebilen Sokrates ve Nietzsche mevcut felsefe sorunlarını derinleştirmek yerine, mevcut olan ne varsa bir tür temizliğe veya entelektüel anlamda bir dönüşüme tabi tutmaktır. Bu açıdan, her ikisi de felsefenin arkaik anlamdaki hekimlik rolünü üstlenmişlerdir. Bir sağaltma ve onarma çalışması yapmak isteyen Sokrates'i bir sofist, Nietzsche'yi ise bir filolog kimliğine indirgemek, onların yapmış oldukları bu dönüşümü değersizleştirmek anlamına gelmektedir. Felsefe tarihi bir yandan ardışık ve kümülatif olarak çalışan filozoflar tarafından yol alırken, diğer yandan uzun sessizlik dönemlerinin içinde parlama veya patlama ânları olarak beliren düşüncelerin büyük dönüşümlerinin devindirici gücü sayesinde bugünkü hâlini almıştır.

Felsefede dönüşüm için belirli bir hazırlığın kendisi bile yeterli olabilir. Heidegger geç dönem çalışmalarından olan *Felsefeye Katkılar [Die Beiträge zur Philosophie]* metninde, insanın *Da-sein* olarak yeniden değerlendirildiği, Nietzsche ile birlikte öldüğü hatırlatılan tanrı ile yeniden karşılaşmanın bir olanağı olarak *Seyn* anlayışını “ara” bağlamında işlemektedir.⁹²⁸ Bu metninde Heidegger, “[...] başlangıç yalnızca sıçramada ortaya çıktığından bu hazırlığın kendisi de bir sıçramadır.”⁹²⁹ ifadesiyle, felsefedeki başka-başlangıcın başlaması için ilk-başlangıcın tamamlanması meselesini farklı açılardan ele almaktadır. Ona göre, Sokrates öncesi düşüncede başlayan ve Nietzsche'nin de dahil olarak kendisine kadar uzanan düşünce, metafiziktir ve bu Nietzsche'de tamamlanarak başka bir başlangıca aracı olmuştur. Heidegger'e göre yeni bir düşünme veya düşünmenin dönüşümü bu tamamlanmış görünen metafiziğin

⁹²⁸ Colony, T. (2019) “Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı: Heidegger'in Nietzsche'yle Karşılaşması”, içinde *Heidegger'in Nietzsche'si*, ed. S. E. Er ve V. Ay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.57.

⁹²⁹ Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, çev. R. Rojcewicz ve D. Vallega-Neu, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, s.180. [(1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe: 65, Frankfurt: Vittorio Klostermann, s.229.]

aşılmasıyla olanaklıdır.⁹³⁰ İlk başlangıç, başka başlangıcın tarihsel veya ontolojik malzemesi değildir. İlk başlangıç, başka başlangıç ile yüzleştiği ânda mevcut olanın yani güvenli zeminin terk edilmişidir ve bu nedenle “sıçrama, yarığın uçurumuna sıçrar.”⁹³¹ Bu ânın başlangıçların arasındaki yayılımı, ilk başlangıcın artık orada olmayışı ile başka başlangıcın henüz meydana gelmemiş olması arasındaki uçurumun ortasındadır.⁹³² Başlangıçlar karşılıklı olarak durdukları yerlerin üzerinde yani karşılıklı yakalarda dönüşme ânının hazırlığı içindedirler. Heidegger’in bu düşüncesinin ilerleme hattını bir kenara bırakarak, onun ara düşüncesinin bir karşılığının buradaki çalışmayla ilişkisi kurulabilir.

Her filozof kendisine ulaşmış olan mevcut düşünceyi düşünürken, onu dönüştürür. En yalın anlamda düşünme, hâlihazırda düşünülmüş olanın yeniden incelenmesidir. Aynı bir kişinin kendi kimliğinde bu incelemeden yeni sonuçlara ulaşma çabasıdır. Öyleyse düşünmenin dönüştürücü olması ilginç değildir. Ancak Sokrates ve Nietzsche’nin felsefe tarihinde yarattığı dönüşümler, neredeyse felsefi düşünme biçiminde iki ara, uçurum, kırık, durma, uçuruma düşme anlamında kendilerinden öncekilerle ciddi bir kopmaya yol açan dönüşümlerdir. Bu büyük dönüşüm ânlarında meydana gelen kırıklar, yıkımın çaresizliğini getirmez. Aksine (Nietzsche’nin yaptığı tarzda) böyle kırılma ânları sayesinde, Heidegger’e göre felsefede “belirleyici ve spesifik olanı gün ışığına çıkarmak”⁹³³ olanaklı hâle gelmektedir. Eski Yunan düşüncesindeki felsefe-benzeri (bilge, sofist veya retorikçinin düşündüğü) düşünce ile genel anlamda felsefe düşüncesine geçiş yapan Platon ve Aristoteles’in arasında Sokrates durmaktadır. Atina’nın at sineği, güzel sözün musibet bir canavarı olarak metafizik Sokrates, felsefi düşünme biçiminin radikal bir biçimde dönüşme ânında durmaktadır. Felsefi düşünce Platon ve Aristoteles ikilisinden on dokuzuncu yüzyıla kadar dönüşümüne devam etmiştir. Filozofların hepsi, elbette farklı kişilikler olarak her biri ayrı bir felsefi kimliği yansıtır. Filozof sayısı kadar dönüşüme uğramış olmasına rağmen felsefi düşünce, Kant ve Hegel hattından Nietzsche’ye kadar uzanan zamana kadar genel anlamda felsefe yapma tarzı, ana hatları bakımından muhafaza edilmiştir. Ancak

⁹³⁰ Şan, E. (2017). “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger”, Felsefi Düşün Dergisi, ed. K. H. Ökten, sayı: 8, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.260.

⁹³¹ Heidegger, M. (2012). s.10. [(1989). s.9].

⁹³² A. g. e., s.20. [a. g. e., s.23].

⁹³³ Heidegger, M. (1971a). *Nietzsche I*, çev. P. Klossowski, Paris: Éditions Gallimard, s.26.

Heidegger için Batı düşüncesinin başlangıcı Herakleitos ile böyle bir ânda başlamıştır. Heidegger, M. (1984). “Logos (Heraclitus, Fragment B 50)”, içinde *Early Greek Thinking*, çev. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi, San Francisco: Harper & Row, s.78.

Nietzsche öncesi ve sonrası felsefi düşüncenin arasında Nietzsche durmaktadır. Sözcüğün en genel anlamıyla felsefe yapmadığı için akademik anlamda filozoftan sayılmayan metafizik Nietzsche, felsefi düşünme biçiminin radikal bir biçimde dönüşme ânında durmaktadır. Bu dönüşüm ânından yani Nietzsche-sonrası düşüncede Sokrates ve Nietzsche'ninki gibi bir dönüşüm ânının gerçekleşip gerçekleşmediği başka bir tartışmanın konusu olabilir.⁹³⁴ Ancak Nietzsche'nin, kendisinden sonraki dönem için Batı felsefesinde yeni yönelimlere yol açması bakımından, bir dönüşüm noktasını temsil ettiği ileri sürülebilir.⁹³⁵

Bütün bu dönüşüm söylemi, dönüşümün kendisine dair birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Dönüşümü düşünmek, dönüşümü kavramsallaştırmak veya bizzat dönüşümü gerçekleştirmek farklı şeylerdir; dönüşümü küçük değişimlerle sağlamak, dönüşüme olumlu bir yön vererek dönüşen şeyi yenilemek veya eskiye dair her şeyi yıkarak yeni bir şeyin başlamasına yol açmak da farklı şeylerdir.⁹³⁶ Geçmişin filozofları dönüşüme sürekli katkıda bulunmuştur. Nietzscheci anlamda geleceğin filozofları da bu dönüşümü bir biçimde dönüştürerek kendi yollarını bulacak nitelikte kişiler olarak dönüşüme katkıda bulunmaya devam edecektir. Geleceğin filozofları, her biri birer ara olmayı göze alacak biçimde, mevcut felsefi geleneğin yabancısı ve yenilikçisi olacaktır. Onlar *Übermensch*'in felsefedeki yansımaları olarak bir tür öteye, üste, yukarı yani dönüşümün yönüne doğru bir sıçrama hazırlığı içinde olacaklardır.

Sokrates'in ve Nietzsche'nin felsefe tarihinin iki başlangıcı olduğu kabul edilirse, bu iki düşünürün felsefe tarihini üç parçaya ayıran iki aralık olduğu ileri sürülebilir. Felsefe tarihine yayılmış olan dönüşümler bu iki aralığın yol açtığı uçurumdan sıçramaya çalışan dönüşümlerdir. Sokrates kendisinden önceki başlangıçların artık felsefenin bilindik anlamıyla örtüşmeyen düşünme biçimleri ile kendisinden sonraki henüz yeni oluşan felsefi düşünme biçimlerinin arasındadır. Nietzsche kendisinden önceki artık yozlaşmış filozof tipi ile kendisinden sonraki henüz gelmemiş olan geleceğin filozof tipi arasındadır. Bu durum felsefenin sorun alanında bir dönüşüme neden olmayabilir. Her ne kadar düşünmenin radikal dönüşüm araları gibi görünseler

⁹³⁴ Felsefi yöntemi esas meselesi hâline getiren Husserl'in fenomenolojik düşüncesi yeterince araştırıldığında, belki Husserl'in de böyle bir aralık da durduğu ileri sürülebilir.

⁹³⁵ Zuckert, C. H. (1996). *Postmodern Platos*, Chicago, London: The University of Chicago Press, s.30. Bir adım daha ileri giderek bu dönem için "Nietzsche Rönesansı" ifadesi de kullanılmaktadır, bkz. Evangelou, A. (2017). s.230.

⁹³⁶ Sooväli, J. (2016). "Thinking the Future: Criticism and Transformation in Nietzsche and Derrida", içinde *Nietzsche Als Kritiker Und Denker der Transformation*, ed. S. Thorgeirsdottir ve H. Heit, Berlin, Boston: De Gruyter, s.145.

bile, Sokrates veya Nietzsche mevcut düşünce mirasın içinde düşüncelerini geliştirdiklerinden⁹³⁷, onların ne ölçüde bir dönüşümü gerçekleştirdikleri tartışılabilir. Ancak Sokrates ve Nietzsche'nin ara olması, felsefenin yönteminde dönüşümlere neden olmaları bakımından soruna yaklaşma yollarını değiştirebilir. “Labirent kapalıyken aslında bir ölüm yeriydi.”⁹³⁸ Labirent gibi felsefenin de içinden çıkılmaz bir kapalılığın karanlığına dönüşmemesi için bir dönüşüm oluşturacak kapıya, araya, uçuruma gereksinimi vardır. Yöntemin dönüşümünü sağlayacak filozoflar, felsefenin yeni bir yolda yeniden değerlendirmesi işini yapacakları için, artık onlar da eski filozof tipinden farklı olacaktır. Böylece felsefi yöntemdeki ve filozofun kimliğindeki dönüşümü araştırmak, yeni yöntemlerin ve yeni kimliklerin ortaya çıkmasını ve felsefi düşüncenin dönüşümünü sağlayabilir.

⁹³⁷ Kimin mirasın içinde olduğu sorusuna verilen yanıtlar zamanla değişebilir. Örneğin Nietzsche için Aristoteles mevcut mirasın içinde olmasına rağmen, mirasın kendisini göremiyordu, bkz. *MA-I* §261; 219; *KSA 2*, 216-7, 29-33 [...] 5-16. Heidegger için Nietzsche metafiziğin tamamlanma sürecinin en uç noktasında yer almaktadır ve o, metafizik düşüncenin içinde düşünülmektedir, bkz. Heidegger, M. (1971b). *Nietzsche II*, çev. P. Klossowski, Paris: Éditions Gallimard, s.371. Diğer taraftan Derrida için Heidegger, tam da kendisinin (Heidegger'in) karşı çıktığı metafizik dilin içinde kalması ve metafizik birliği, bütünlüğü elden bırakmaması nedeniyle Heidegger'in metafizikçi olduğunu ilan etmektedir, bkz. Blond, L. P. (2010). *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*, London: Bloomsbury Publishing, s.164.

⁹³⁸ Kerényi, C. (2013). s.106.

5. SONUÇ

Bu çalışma, Sokrates ve Nietzsche'nin felsefe yöntemlerini ve filozof olan kişinin kim olduğuna dair görüşlerini belirli bir bakış açısından açıklamaya çalışmıştır. Her iki düşünürün de felsefe görüşlerine değil ancak felsefeyi yapma biçimlerine odaklanan bu çalışma, felsefe yöntemlerini incelemenin öneminin de altını çizmek istemiştir. Genellikle filozofların felsefi görüşleri incelenir ancak onların yöntemleri geri planda kalır. Ayrıca filozofun kendisinin bir filozof olarak duruşu ve filozof adaylarının hangi niteliklere sahip kişiler olduklarına dair görüşleri de önem taşımaktadır. Buna göre filozof, filozofun kimliği üzerine felsefi düşünceler üretebilen kişidir. Ancak bu düşünceler de genellikle filozofun kendi öğretisi denilebilecek felsefi görüşlerinin gerisinde görünmez olarak kalma eğilimindedir. İşte bu nedenle çalışma, Sokrates ve Nietzsche'de felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği sorunu üzerine eğilmektedir.

Felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği üzerine düşünmek, diğer şeyler üzerine düşünmekten ayrı olarak, felsefenin kendisi üzerine bir düşünümdür. Felsefe nedir, felsefe nasıl yapılır, felsefe yapan kimdir... minvalinde sorular felsefenin kendisini sorunsallaştırır. Böyle bir filozof, bir anlamda felsefenin felsefesi, bir diğer adıyla metafelsefe alanında düşünceler üretmeye başlar. Bu anlamda çalışmada, Sokrates ve Nietzsche'nin de birer metafelsefe düşünürü veya metafilozof oldukları ileri sürülmüştür. Elbette, hemen her filozofun felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği üzerine düşünceleri mevcuttur. Yine de her filozofta bu düşünce açık bir biçimde görünür hâle gelmemektedir. Bu çalışmada özellikle bu yönden açıkça fark edilen düşünceleri olması nedeniyle Sokrates ve Nietzsche seçilmiş ve incelenmiştir.

Buna göre çalışma, buradaki sonuç bölümüne kadar, ilki "Giriş" olmak üzere toplam dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, özellikle çalışmanın odaklandığı anahtar sözcükler için bir başlangıç niteliğini taşıma görevini üstlenmiştir. Bu bölüm, esasında felsefi düşüncenin ilk ortaya çıkışından itibaren felsefenin sorun alanından hiç ayrılmayan ancak bir disiplin olarak yeni sayılabilecek olan metafelsefe veya felsefenin felsefesi meselesine odaklanmıştır. "Giriş" bölümünün ilk iki alt başlığı felsefenin sözde ölümünü ilan eden düşüncenin, bizzat felsefi olması bakımından

anlamsız bir ilan olmasını araştırmıştır ve bu araştırmanın devamında tez çalışmasının metafelsefe ve metafizik tanımlarının anlaşılması için literatürdeki metafelsefe tartışmalarının bir yelpazesini sunmuştur. Metafelsefe hem felsefenin sorun alanını hem de felsefe tarihini kapsadığından bu disipline yönelik bir araştırma ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş bir konudur. Ancak metafelsefenin önemi bu bölümde gösterilerek, çalışmanın asıl tartışma konusu olan yöntem ve kimlik sorununun da önemine işaret edilmek istenmiştir. Metafelsefe, felsefenin yöntemini ve filozof kişinin kim olduğunu da ele almaktadır. Böylece metafelsefenin, hem felsefenin öldüğü minvalindeki tartışmaların önüne geçebilecek hem de felsefenin değerini bilerek felsefi çalışmalar yürütenler için felsefenin yöntemlerin ve filozofun kim olduğuna dair düşüncelerin ayırımına dikkat çekebilecek bir alan olduğu gösterilmiştir. “Giriş”in üçüncü ve dördüncü alt başlıklarında yöntem ve kimlik tanımları yapılarak bunların felsefedeki rolleri kısaca gösterilmiştir. Son alt başlık ise Sokrates ve Nietzsche’nin neden bu çalışma için uygun iki filozof olduğuna dair bir tartışmaya ayrılmıştır.

Çalışmanın ikinci ana bölümü “2. Sokrates’te Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği”dir. Bu ana bölüm beş alt bölümden oluşmaktadır. Buna göre ilk alt bölüm “2.1. Sokrates Öncesi Felsefenin Genel Çerçevesi” başlığı altında felsefenin başlangıcı, Sokrates öncesi ifadesinin anlamı ve Sofistlerin Sokrates ile olan ilişkisine dair genel bir tanıtım bölümüdür. Elbette burada, Sokrates’e kadar olan felsefi düşüncenin kökenlerine dair geniş kapsamlı bir tartışma yapılmamıştır. Nitekim, felsefe tarihi metinlerinde yaygın olarak kullanılan “Sokrates öncesi” ifadesi bile, kapsamlı bir tartışma alanı olarak hâlâ güncelliğini korumaktadır. Yine de bütün bu tartışmaların ortak noktasında Sokrates imajı var gibi görünmektedir. Sokrates’in adı genellikle felsefi düşüncede bir dönüşüm noktasına işaret etmektedir. Bu nedenle, eski Yunan toplumundaki anlamıyla felsefenin ne olduğunu anlamaya çalışmak, Sokrates’in kim olduğunu ve onun yöntemlerini anlamaya çalışmakla ilişkilendirilebilir. Bu anlam, Batı felsefesi tarihini ve onun soru alanını da anlamaya ışık tutacak bir kerteriz noktası olabilir.

İşte bu nedenle çalışmanın bu ana bölümünde önce Sokrates’in biyografik anlamda kim olduğu incelenmiştir. Bu, ilk başta kolay bir işmiş gibi görünebilir ancak Sokrates’in kim olduğu meselesi, uzmanların hâlâ üzerinde anlaşamadıkları bir noktadır. Kendisi yazmadığından ancak onun hakkında farklı minvallerde yazan pek

çok önemli yazar olması bakımından Sokrates, kimliğiyle ayrı bir felsefi sorun alanını meşgul etmektedir. Bu nedenle onun yazarlarından önde gelen dördü (Aristophanes, Ksenophon, Platon, Aristoteles) seçilerek farklı Sokrates/ler kısaca tanıtılmıştır.

Ardından çalışmanın ana konusu olan Sokrates'in felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği, iki alt bölüm hâlinde incelenmiştir. Buna göre, "2.4. Sokrates'te Felsefenin Yöntemi" alt bölümünde, Platon'un belirli diyaloglarından hareketle Sokrates'in felsefi yöntemi olarak şu üç yol gösterilmiştir:

"2.4.1. Sokratik *διαλεκτική* [*dialektikê*]" alt başlığında, Sokrates'in felsefi konuşmayı kısa soru-yanıtlarla karşılıklı konuşma veya diyalog yöntemiyle yürüttüğü ileri sürülmüştür. *Dialogos* sözcüğünün kullanım sıklığı ve diyalog içinde yöntem tartışmasına özel bir yer verildiği için bu kısımda *Protagoras* metni incelenmiştir. Sokrates'in düşünmenin anlamlı bir biçimde yol alması için karşısındakinin kim olduğuna bakmadan, üzerine konuşulan şey hakkında karşılıklı bir konuşmaya geçmeye her zaman hazır olduğu üzerinde durulmuştur.

"2.4.2. Sokratik *εἰρωνεία* [*eirōneia*], *ἐξέτασις* [*exétasis*] ve *ζήτησις* [*zêtêsis*]" alt başlığında Sokrates'in ironi yöntemini kullanarak felsefi araştırmaya, sorgulamaya nasıl ilerlediği gösterilmiştir. Bu kısımda Sokratik ironinin kullanımlarını diyaloglarda tek tek araştırmak yerine, Sokrates'in araştırmacının kendisinin bir mesele olarak ortaya çıktığı *Menon* metni incelenecektir. "Sokratik ironi" felsefenin dışında da sıkça kullanılan bir ifadedir ancak onun felsefi anlamda araştırılması, özellikle ironinin doğası gereği, açıklanması güç bir paradoks alanını da incelemeyi gerektirmiştir.

"2.4.3. Sokratik *ἐλέγχος* [*élenkhos*] ve *θαυμάζω* [*thaumázō*]" alt başlığında ise Sokrates'in felsefi çürütme yöntemi olarak bilinen yöntem, şaşırma mefhumuyla birlikte değerlendirilmiştir. Bunun için önce çağdaş analitik felsefenin tartışma konularından biri olarak "*élenkhos* sorunu" kısaca incelenmiştir, ardından da *Gorgias* diyalogu temel alınarak şaşırma mefhumuna geçiş yapılmıştır. *Gorgias*'taki çürütme meselesinin aslında *θαυμάζω* [*thaumázō*; şaşırma] ve *φιλοσοφία* [*philosophia*; felsefe] sözcükleriyle olan ilişkisi incelenmiştir.

Bu ana bölümün son alt bölümü "2.5. Sokrates'te Filozofun Kimliği"nde, Sokrates açısından filozofun kimliği yani "Sokrates'e göre filozof kimdir?" sorusunun yanıtı aranmıştır. Bunun için şu üç kimlik gösterilecektir:

“2.5.1. Tanım ve sınır ile ilişkisi bakımından filozof” alt başlığında, Sokrates’te filozofun *ὄρος* [*hóros*] yani konuşulan ve araştırılan meselenin tanımlarıyla ilgilenen kişi olmasının ne anlama geldiği araştırılmıştır. Sokrates’te “filozof tanım yapan kişidir” anlamına gelmemektedir. Sokrates için filozof bir şeyin tanımını yapabilmeyi sağlayan sınırları yoklayan ve (her zaman çürütmeyle ilgilenmese de) bu sınırların sağlamlığını kontrol eden kişidir. Bu anlamda filozofun, Platon’un bir metafelsefe metni olarak da görülen *Savunma* metninde geçen ünlü “at sineği” benzetmesindeki gibi, mevcut olanı tedirgin etme niteliğine sahip kişi olduğu ön plana çıkarılmıştır.

“2.5.2. Açmaz ile ilişkisi bakımından filozof” alt başlığında, Sokrates’in *ἀπορία* [*aporía*] çözen ve üreten kişi olması veçhesi incelenmiştir. Açmaz veya düğüm anlamlarında *aporía*, felsefi araştırmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Filozof soruşturmada açmaza girer, soruşturmasını açmazlarla ilerletir ve açmaza düşmeden çözüme ulaşamaz. Bu nedenle *aporía* sadece filozofun karşısına çıkmaz, bizzat onun tarafından yaratılır. Bu konu için *aporía* meselesinin farklı katmanlarda işlendiği *Euthyphron* metni ve özellikle bu metindeki Daidalos benzetmesi incelenecektir. Bu benzetme bağlamında filozofun, düşünceleri hareket ettiren ve tanımların sınırlarını rahatsız ederek felsefi bir labirent tesis etme niteliğine sahip kişi olduğu gösterilmiştir.

“2.5.3. Doğruyu söyleme ve kendine ihtimam gösterme bakımından filozof” alt başlığında, Sokrates’in *παρρησία* [*parrhêsia*] yani hakikati/doğruyu söyleme ve *ἐπιμέλεια* [*epimeleia*] yani ihtimam gösterme niteliklerine sahip olan kişinin filozof olabileceğine dair görüşü araştırılmıştır. Platon’un *Savunma* metninde kendisini kahin, bilge ve zanaatkârla kıyaslayan Sokrates, onlar gibi olmadığını tespit etmektedir. Sokrates’in yaptığı, tanrıların isteği doğrultusunda Atina ve Atina halkına doğruyu söyleyerek hizmet etmek, sitedeki kişileri kendilerine ihtimam göstermeleri konusunda uyarmaktır. Böylece Sokrates’e göre filozof öncelikle kendine yönelmiş olan kişidir.

Çalışmanın üçüncü ana bölümü “3. Nietzsche’de Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği”dir. Bu ana bölüm beş alt bölümden oluşmaktadır. Buna göre ilk alt bölüm “3.1. Nietzsche’nin Çağında Felsefenin Genel Çerçevesi” başlığı, Sokrates ve Nietzsche arasındaki uzun felsefe tarihinin çok kısa bir anlatısını sunulmuştur. “3.2. Nietzsche’nin Sahih Kimliği ve Felsefesi” alt bölümünde Nietzsche’nin biyografik ve felsefi projesine dair veriler tek tek incelenmektense, onun biyografisinin ayırt edici birkaç noktası belirtilmiştir. “3.3. Nietzsche’nin Kimlikleri” alt bölümünde

Nietzsche'nin kendisi ve başkaları tarafından kurulan farklı Nietzsche perspektiflerine dair bazı noktalar işaret edilmiştir.

Nietzsche'ye bir ön hazırlık niteliğindeki bu girişten sonra çalışmanın asıl konusu olan felsefenin yöntemi ve filozofun kimliği sorununa geçilmiştir. Bu iki alt bölüm de üçer alt başlıktan oluşmaktadır.

Buna göre, "3.4. Nietzsche'de Felsefenin Yöntemi" alt bölümünde, Nietzsche'nin belirli metinlerinden hareketle onun felsefi yöntemi olarak şu üç yol gösterilmiştir:

"3.4.1. Nietzsche'nin yazma yöntemleri" alt başlığında, Nietzsche'nin metinlerini üretirken kullandığı farklı yazı üslupları tanıtılmıştır, özellikle fragman ve aforizma üsluplarına odaklanılmıştır. Bu yazı üslupları sayesinde, Nietzsche'nin deneyimle olan ilişkisi de gösterilmiştir. Böylece Nietzsche'nin yazarak felsefe yapma deneyimini hedeflediği gösterilmek istenmiştir.

"3.4.2. Nietzsche'de bir yöntem olarak maske metaforunun kullanımı" alt başlığında Nietzsche'nin metinlerine, özellikle *JGB* metnindeki maske metaforunun Nietzsche'nin felsefesinde nasıl bir yöneme dönüştürüldüğü gösterilmiştir. Maskenin Nietzsche tarafından hem diğer filozoflara karşı bir savunma aracı olarak kullanıldığı hem de kandırmak, kılık değiştirmek, görünmez olmak gibi anlamlarda farklı işlevleri olan bir yöntemin metinlerinde ön plana çıktığı noktalar incelenmiştir.

"3.4.3. Nietzsche'de bir yöntem olarak çekiç metaforunun kullanımı" alt başlığında Nietzsche'nin özellikle *GD* metninin alt başlığı olan "çekiçle nasıl felsefe yapılır." ifadesini temel alarak, çekiçle felsefe yapma yönteminin ne anlama geldiği ortaya çıkarılmıştır. Buna göre, çekicinin farklı minvalleri olarak nasıl bir diyapazon çekici, yıkan bir çekiç, dönüştüren veya üretime neden olan bir çekiç olduğu gösterilmiştir. Ayrıca bu çekicinin tire [*Gedankenstriche*; *em dash*; —] işaretiyle ilişkisi irdelenerek, yazı yöntemiyle çekiç yönteminin bir birleşim noktası olarak "çakan çekiç" ifadesinin neliği araştırılmıştır.

Bu ana bölümün son alt bölümü "3.5. Nietzsche'de Filozofun Kimliği"nde, Nietzsche açısından filozofun kimliği yani "Nietzsche'ye göre filozof kimdir?" sorusunun yanıtı aranmıştır. Bunun için şu üç kimlik gösterilmiştir:

"3.5.1. Filozofun kimliği olarak *Übermensch*" alt başlığında Nietzsche'nin *Za* metninde yer almakla birlikte, felsefi projesinin kritik unsurlarından olan *Übermensch*

kavramı ele alınmıştır. Bu alt başlıkta, filozofun her zaman aşan, bir üst ve öteye geçiş hareketini olanak olarak kendisinde bulan kişi olarak değerlendirilmesi yapılmıştır.

“3.5.2. Filozofun Kimliği Olarak Zerdüş” alt başlığında Nietzsche’nin *Za* metninin baş figürü olan Zerdüş filozofa yol gösteren bir filozof olarak araştırılmıştır. Hem kendi arayışı hem de filozof adayının arayışına biçim veren bir labirent üretme ve bu labirenti keşfeden bir rehber olarak Zerdüş, kendisine takipçiler değil, özgür ruhlar aramaktadır. Böylece bu alt başlıkta, Nietzsche’nin de her zaman seslendiği “Özgür Tin” [*der freie Geist*] ifadesinin anlamı araştırılmıştır.

“3.5.3. Geleceğin Filozofları” alt başlığında Nietzsche’nin akademi veya üniversitelerdeki filozofların [*Universitätsphilosophen*] felsefe yapma biçimlerinin değişmesi gerektiği hakkındaki düşüncelerinin anlamı araştırılmıştır. Ona göre filozof “özgür tin” sahibi ve deneme [*Versuch*] yapmaktan çekinmeyen kişidir. Bu anlamda geleceğin filozofunun, mevcut olan değerleri yeniden değerlendiren aynı zamanda yeni değerlere de işaret eden kişi olmasının ne anlama geldiği de bu alt başlıkta incelenmiştir.

Çalışmanın son ana bölümü “4. Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği Bakımından Sokrates ve Nietzsche”dir. Bu son ana bölümde, felsefe yöntemi ve filozof kimliği bakımından incelenen Sokrates ve Nietzsche’nin ara mefhumuyla ilişkisi ve bunun felsefe yapma edimine özgün katkıları araştırılmıştır. Bu ana bölüm dört alt bölümden oluşmaktadır.

Buna göre ilk alt bölümde “4.1. Felsefenin Yöntemi ve Filozofun Kimliği Tartışmasında Sokrates ve Nietzsche’nin Benzer ve Farklı Yönleri”, 2. ve 3. ana bölümlerde ortaya çıkarılan yöntemler ve kimlikler incelemesi üç alt başlık altında (4.1.1. Diyalektik yöntemin ve yazı üsluplarının sınırı; 4.1.2. İroni yönteminin ve maske metaforunun Sınırı; 4.1.3. Çürütme yöntemi ve çekiç metaforunun sınırı) Sokrates ve Nietzsche açısından kıyaslanarak bir araya getirilmiştir. Elbette seçilen bu iki filozofun benzer yönleri ağırlıkta olsa da onların ayrı noktalarının da gösterilmesi gerekmiştir.

“4.2. Sokrates ve Nietzsche’nin ‘Ara’ Olmalarının Anlamı” alt bölümünde ara mefhumu işlenmiştir. “4.2.1. Sınır kavramı ve ara kavramının ilişkisi” alt başlığında felsefenin sınır araştırması ve filozofun da kavramların sınırlarını araştıran kişi olması anlamında, sınırın topolojik anlamda ara meselesiyle ilişkisi gösterilmek istenmiştir.

“4.2.2. Aynı olanların arasındaki yabancı olarak ara kavramı” alt başlığında yabancı kavramının Sokrates ve Nietzsche açısından anlamı üzerinden felsefenin bir ara olarak yabancı-olan kişiye ve düşünceye olan gereksinimi belirtilmiştir. “4.2.3. Uçurum anlamındaki ara olarak felsefe” alt başlığında topolojik bakımdan ve yabancı kavramından hareketle açıklanan ara düşüncesi, Sokrates ve Nietzsche'nin yerin dışında kalmalarına dair tartışma, burada uçurum mefhumu açısından incelenmiştir.

“4.3. Kendi Felsefi Yöntemini ve Kendi Kimliğini Arayan Ara” ana bölümünde *Eros* ve *Übermensch* figürleri sayesinde, felsefenin ara olarak anlaşılmasına dair sonuçlar ortaya konulmuştur. Felsefenin kendisi üzerine düşünmeye çalışan bu bölümde, çalışmadan elde edilen yöntem ve kimliğe dair sonuçların, aslında Sokrates ve Nietzsche'nin felsefenin kendisi üzerine düşüncelerine de işaret eden unsurlar olduğu gösterilmek istenmiştir.

Son alt bölümü “4.4. Felsefe Tarihinin İki Arası Olarak Sokrates ve Nietzsche”de, çalışma boyunca ortaya konulan felsefenin yöntemi ve filozofun kimliğine dair tespitler, metafelsefenin özellikle felsefe tarihi ve veçhesine de işaret ederek ele almıştır. Felsefenin başlangıçları ve felsefe tarihinin ara noktaları olmaları bakımından Sokrates ve Nietzsche'nin birer dönüşüm noktalarını temsil ettikleri gösterilmiştir.

Bu çalışmanın ileri sürdüğü tez, kapsamının genişliği (Batı felsefesi tarihinin neredeyse tamamı) ve içeriğinin bazı (örneğin “Sokrates sorunu” gibi) muğlak noktalar taşıması bakımından tartışılabilir. Ancak burada asıl olan, felsefi yöntem ve filozofun kimliği sorununun aydınlatılması düşüncesidir. Çıkış noktası budur. Çalışma için seçilen filozoflar, yöntemler, kimlik örnekleri ve metinler özellikle bu düşünce temel alınarak seçilmiştir. Elbette yöntemin, felsefi görüşlerden ayrı tutulamayacağı ileri sürülebilir, felsefede yöntem ve öğreti genel anlamda iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla saf anlamda bir yöntemden söz etmek güçtür. Ancak filozofların yöntemlerinin çalışma biçimleri gösterildiğinde onların öğretilerinin dışında, bu yöntemlere dayanarak aynı veya (dönüşerek yeni bir görünüm kazanmış olan) yeni felsefe sorularına dair yeni bakış açıları geliştirmeye yardımcı olabilir.

Her yeni sorun karşısında eski yöntemleri tekrar işe koymak mümkündür ancak bu durumda yöntemlerin çalışma biçimlerinin anlaşılması önem taşımaktadır. Bu çalışma yöntemlerin nasıl çalıştığına da bu yönden dikkat çekmek istemiştir. Diğer taraftan, özellikle Nietzsche'nin geleceğin filozoflarının özgür olmalarına ve yeni yollar

bulmalarına dair çağrısına kulak verenlerden biri olarak Deleuze'ün "Nietzsche olağanüstü yöntemler bulmuştu, ama onları yeniden kullanamayız [...]" ifadesini de hesaba katmak gerekmektedir. Sokrates ve Nietzsche filozof duruşları gereği her zaman mevcut olanı tedirgin eden yıkıcı eleştirel tutumlarıyla kendi düşüncelerini geliştirmişlerdir. Onların çağrıları, yaratıcı bir tutumla yeniden düşünmek ve üzerinde yeterince düşünülmemiş olan konusunda her zaman uyanık olmakla ilişkilidir.

Sokrates ve Nietzsche'nin filozofun nasıl bir niteliğe sahip olması gerektiğine dair tartışmaları da bu minvalde değerlendirilmelidir. Özellikle üniversitelerin felsefe bölümlerinde çalışan felsefecilerin veya filozofların, kendi meslekleri üzerine düşünceleri kritik bir görevdir. Felsefe çalışanını diğer meslek gruplarından ayıran önemli bir noktanın, onun kendi mesleğinin neliği hakkında düşünmesi olduğu ileri sürülebilir.

Yöntem ve kimlik üzerine düşünmenin getirdiği yeni bakış açıları, dünyanın bugünkü sorunlarına hem eski yöntem ve filozof kimliklerini hesaba katan hem de bunları dönüştürerek yeni birtakım yöntemler ve kimlikler üretmeye yardımcı olabilir. Yirmi birinci yüzyılın hemen her disiplinde tartışma konusu olarak ele alınan iklim değişikliği, yapay zeka, transhümanizm, sanallık, vb. meseleler üzerine düşünmeyi göze alan felsefe çalışanlarının böyle bir yöntem ve kimlik arayışından geçmeleri gerekebilir. Ne yazık ki bu konular üzerine felsefe çalışmaları genellikle eski filozoflara yeni sözler söyletmek gibi bir hataya düşmekte ve bu nedenle kısır bir döngü içinde kalmaktadır. Ancak her felsefi tartışmada olduğu gibi, bu tartışmalarda da tartışılan mesele üzerine düşünmek kadar meselenin nasıl ve kim tarafından tartışılacağı da önem teşkil etmektedir. Bunlara bazı örnekler vermek mümkündür:

Sanal kimliklerin varoluşu ile yaşanan (sahih anlamdaki) varoluşun birlikte varolduğu bu yüzyılda, Sokrates'in göstermeye çalıştığı kendine ihtimam göstermenin, karşılıklı konuşmanın nasıl mümkün olabileceği yeniden düşünülmesi gereken bir noktadır. Özellikle Nietzsche'nin *Übermensch* düşüncesinde felsefi bir zemin arayan transhümanizm çalışmalarından, Nietzsche'nin kabul etmeyeceği bazı düşüncelerin ayırt edilmesi ve belki de *Übermensch* düşüncesiyle transhümanizmin ilgisiz olduğunun gösterilmesi gerekebilir. Yapay zeka üzerine yapılan felsefe çalışmalarında, yapay zekanın insan bilincinden ayırt edilerek onun "daha az zeki" veya yapay zekayı "daha zeki" kılacak unsurları araştırırken felsefi olanın ne olduğunun da sorgulanması gerekebilir. Özellikle teknoloji ve felsefenin yan yana

geldiği bu alanlarda, Nietzsche'nin de yakın bir anlamda *GM*'de işaret ettiği gibi, felsefenin disiplinler arası düşünmeye açık olması gerekmektedir. Buna benzer bir biçimde, felsefede iklim değişikliği üzerine çalışmaların (ekofelsefe ve ekofenomenoloji gibi) sadece dünya hakkında düşünmenin aciliyeti ve dünyanın tehlikede oluşuna işaret etmenin gerekliliğinden çok, belki de disiplinler arası bir tartışma ortamında iklim değişikliğine önlem almada rol oynayan çalışmalar üretmesi gerekmektedir. Bu, bir filozofun praksis alanında rol oynaması veya disiplinler arası düşünmenin zeminini hazırlayacak bir ara olması anlamında felsefenin diğer disiplinlerin birlikte çalışmasını sağlamasına yol açması biçiminde de olabilir.

Felsefe bu yüzyılın yeni sorunları karşısında felsefe yöntemlerini ve filozof da bu sorunlar karşısında filozof olarak kendi kimliğini yeniden sorgulamalıdır. Bu sorgulamalar sayesinde yeni düşünceler üretmenin zemini hazırlanabilir. "Felsefenin ölümü" söylemini reddetmek kolaydır ancak bu, onun hâlâ dünyadaki ve düşüncedeki varoluşunu çeşitli minvallerde yeniden ele alıp göstermek yoluyla gerçekleştirilebilir.

KAYNAKÇA

Kaynakçada Nietzsche ve Platon'un metinleri öncelikli olarak verilmiştir. Bunların dışındakiler için "Diğer" başlığı kullanılmıştır. Metinde özel olarak belirli bir bölümü değil, detaylı okuma için geneli işaret edilen kaynaklar, kaynakçada ayrıca belirtilmemiştir.

Nietzsche (Kritische Studienausgabe)

KSA: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.

Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin; (DTV/Walter de Gruyter) 1980. [Bu edisyonun bazı ciltleri İthaki Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Türkçe alıntılar için, *Za* hariç, bu edisyondan yapılan çeviriler esas alınmıştır. Bu edisyondan çevirisi bulunmayan metinler için mevcut çevirilerden seçilmiş olan kaynaklar kullanılmıştır.]

AC: (1888). *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, KSA 6.

(2008). *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. O. Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları.

DD: (1888). *Dionysos-Dithyramben*, KSA 6.

(2003). *Dionysos Dityrambosları*, çev. O. Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları.

EH: (1888). *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [1888], KSA 6.

(2003). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. C. Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları.

FW: (1882/1887). *Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“)*, KSA 3.

GD: (1888). *Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, KSA 6.

(2005). *Putların Batışı: Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

GM: (1887). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5.

(2011). *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Z. Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

JGB: (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, KSA 5.

(2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş*, çev. M. Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

MA I-II: (1878/1886). *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2.

(2007). *İnsanca, Pek İnsanca 1*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

(2004). *İnsanca, Pek İnsanca 2: Karışık Kanılar ve Özdeyişler*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

(2005). *İnsanca, Pek İnsanca: Gezgin ve Gölgesi*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

MR: (1881). *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, KSA 3.

Tan Kızılığ: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler, çev. H. Salihoğlu ve Ü. Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

SE: (1874). *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*,

KSA 1.

(2007). *Zamana Aykırı Bakışlar 3: Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

Za: (1883/1885). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, KSA 4.

(2017). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. A. Cemal, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Nietzsche (Diğer)

Nietzsche, F. (1998). *Twilight of the idols, or, How to philosophize with a hammer*, çev. D. Large, Oxford: Oxford University Press.

Nietzsche, F. (2001). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. J. Norman, ed. R. P. Horstmann ve J. Norman, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2006). *Par-delà le bien et le mal: Prélude à une philosophie de l'avenir*, çev. A. Kremer-Marietti, Paris: L'Harmattan.

Nietzsche, F. (2008) *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. ve ed. M. Faber, Oxford: Oxford University Press.

Nietzsche, F. ([der. 1896], Türkçe 2016) *Filozofun Kitabı: Kuramsal İncelemeler [Das Philosophenbuch: Theoretische Studien]*, çev. N. Bozkurt, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2018) *Platon Öncesi Filozoflar*, der. Paolo D'lorio, çev. N. Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2019) *Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882-Winter 1883/84)*, çev. P. S. Loeb ve D. F. Tinsley, Stanford, California: Stanford University Press.

KSA'da yer almayan veya elde bulunmayan ciltler için yapılan Almanca alıntılarda kullanılan

kaynak: <http://www.nietzschesource.org>

Platon

Platon (1958). *Şölen*, çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Plato (1996). *Protagoras*, içinde *The Dialogues of Plato*, Cilt 3, çev. R. E. Allen, New Haven: Yale University Press.

Platon (2000). *Sofist*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Platon (2007). *Symposion*, çev. E. Çoraklı, İstanbul: Kabcı Yayinevi.

Platon (2009). *Theaitetos*, içinde *Diyaloglar*, çev. M. Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (2011). *Euthyphron*, çev. G. Şar, İstanbul: Kabcı Yayinevi.

Platon (2016). *Kratylos: 1. Cilt*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Platon (2017). *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, İstanbul: Alfa Yayınları.

Platon (2018). *Menon*, çev. Ö. Bayoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Platon (2019a). *Gorgias*, çev. M. Rifat ve S. Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon (2019b). *Kriton*, içinde *Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon (2019c). *Phaidros*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon (2019d). *Protagoras*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Platon'un metinlerinden yapılan Eski Yunanca alıntılarda kullanılan kaynak: <http://www.perseus.tufts.edu>

Diğer

[Anon.] (2004). *Nietzsche-Wörterbuch. Band 1: Abbrviatur - einfach*, ed. P. van Tongeren, G. Schank ve H. Siemens, Berlin, New York: De Gruyter.

Acampora, C. D. ve Ansell Pearson, K. (2011). *Nietzsche's Beyond Good and Evil: A Reader's Guide*, London: Continuum.

Allen, D. S. (2011). *Platon Neden Yazdı?*, çev. A. Batur, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Allison, D. B. (2000). *Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Apollodoros (2017). *Bibliotheka*, çev. N. Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arieti, J. A. ve Barrus, R. M. (çev. ve ed.) (2010). *Plato's Protagoras: Translation, Commentary, and Appendices*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Aristophanes (2002) *Clouds*, içinde *The Trial of Socrates: Six Classic Texts*, ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Aristoteles (2015). *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (2019). *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün ve Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Armstrong, R. (2006). *Cretan Women: Pasiphae, Ariadne, and Phaedra in Latin Poetry*, Oxford: Oxford University Press.
- Aruoba, O. (1978). "Nietzsche: Temel Görüşü, Temel Kavramları", *Yazı*, Sayı: 3, Ankara: Şafak.
- Aruoba, O. (2009). *Yürüme*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Aruoba, O. (2001). "Nietzsche'yi Anlamak", *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 25: 267-8.
- Aruoba, O. (2011). *Olmayalı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (2006). "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi", içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu, 11-30, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Attali, J. (2004). *Labiretin Tarihi*, çev. S. Kumbasar, İstanbul: Okuyan Us Yayın.
- Babbiotti, P. (2020). "Compression: Nietzsche, Williams, and the problem of style", *European Journal of Philosophy*, 1-11, John Wiley & Sons Ltd.
- Babich, B. E. (2006). "The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic", *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. C. D. Acampora, 177-190, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Babich, B. (2013). "Nietzsche's Zarathustra and Parodic Style: On Lucian's Hyperanthropos and Nietzsche's Übermensch", *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, 56 - https://fordham.bepress.com/phil_babich/56 - et.: 21.07.2019.
- Badiou, A. (2012). *Felsefe İçin Manifesto*, çev. M. Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.

- Badiou, A. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, çev. P. B. Yalım, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Badiou, A. (2019). *Nietzsche: Anti-Felsefe Seminerleri, 1992-1993*, çev. İ. Birkan, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Barnes, J. (1987). *Early Greek Philosophy*, New York: Penguin Books
- Bartlett, R. C. (2016). *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago: University Of Chicago Press.
- Belfiore, E. (2012). *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berg, S. (2010). *Eros and Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*, New York: State University of New York Press.
- Berkowitz, P. (2003). *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev. E. Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bjornerud, M. (2020). *Yeryüzünün Zamanı*, çev. R. Gürdilek, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Blanchot, M. ([1969], Türkçe 2001). "Nietzsche ve Parçalı Yazı", *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 25: 77-100.
- Bliss, R. ve Miller, J.T.M. (2021). "Introduction: What is Metametaphysics?", içinde *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 1-10, eds. R. Bliss and J.T.M. Miller, Oxon, New York: Routledge.
- Blond, L. P. (2010). *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*, London: Bloomsbury Publishing.
- Blondel, É. (2017). "Crépuscule des idoles (Götzen-Dämmerung)", içinde *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.
- Blue, D. (2016). *The Making of Friedrich Nietzsche: The Quest for Identity: 1844-1869*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bornedal, P. (2010). *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2002). "Socrates' Elenctic Mission", içinde *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Cilt IX*, ed. J. Annas, 131-159, Oxford: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C. ve Smith, N. D. (2004). *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Trial of Socrates*, New York: Routledge.
- Brobjer, T. H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Brusotti, M. (2019). "Metaphilosophy and 'Natural History': Nietzsche's Beyond Good and Evil on the Free Spirit", *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature*,

- Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, 9–21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brücker, T. (2019). *Auf dem Weg zur Philosophie: Friedrich Nietzsche schreibt «Der Wanderer und sein Schatten»*, Leiden: Brill.
- Bubbio, P. D. ve Malpas, J. (2019) “Introduction: Why Philosophy?”, içinde *Why Philosophy?*, ed. P. D. Bubbio ve J. Malpas, ix-xiv, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bulfinch, T. (2011). *Bulfinch Mitolojileri*, çev. A. Babacan, vd., İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Burckhardt, J. (2019). *Yunanlar ve Yunan Medeniyeti*, çev. İ. H. Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Burnet, J. (1950). *Greek Philosophy: Part I - Thales to Plato*, London: Macmillan and Co. Limited.
- Burnham, D. ve Jesinghausen, M. (2010). *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burnham, D (2014). *Reading Nietzsche: An Analysis of Beyond Good and Evil*, New York: Routledge.
- Burnham, D (2015). *The Nietzsche Dictionary*, London: Bloomsbury.
- Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar) – 1. Cilt*, çev. O. Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Capuccino, C. (2017). “Sokrates”, içinde *Antik Yunan*, çev. L. T. Basmacı, ed. U. Eco, 407-420, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Caro, A. (1988). “Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth”, *Nietzsche-Studien* 17, <https://doi.org/10.1515/9783110244366.125> - et.: 09.03.2020, 1: 125-157.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2011). *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları.
- Chiche, J. (2017). “Masque (Maske)”, *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.
- Cicero, *Tusculan Disputations*, 5.10 - <https://www.gutenberg.org/files/14988/14988-h/14988-h.htm#page-7>
- Clay, D. (2000). *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Colaiaco, J. A. (2001). *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, New York: Routledge.

- Colony, T. (2019) “Tanrı’nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı: Heidegger’in Nietzsche’yle Karşılaşması”, içinde *Heidegger’in Nietzsche’si*, ed. S. E. Er ve V. Ay, 51-71, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Constâncio, J. ve Branco, M. J. M. (2012). “Introduction”, içinde *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*. Ed. J. Constâncio ve M. J. M., Branco Berlin, Boston: De Gruyter.
- Conway, D. W. (2002). *Nietzsche’s Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, D. (2010). “Life After the Death of God: Thus Spoke Nietzsche”, içinde *The History of Continental Philosophy: Cilt 2: Nineteenth-Century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order*, ed. D. Conway ve A. D. Schrift, 103-138, London, New York: Routledge.
- Critchley, S. (2020). *Mizah Üzerine*, çev. S. Sam, İstanbul: Monokl Yayınları.
- Çakır, B. (2017). L’interrogation du problème du « mensonge noble » au problème de la « construction de la vérité » chez Platon (Yayımlanmamış Master Tezi) Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca - Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Daniels, P. R. (2019). “The Birth of Tragedy: Transfiguration through Art”, içinde *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. T. Stern, 145-172, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dannhauser, W. J. (1974). *Nietzsche’s View of Socrates*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Danto, A. (2002). *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, çev. A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Del Caro, A. (1988). “Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth”, (p.136), *Nietzsche-Studien* 17, <https://doi.org/10.1515/9783110244366.125> - et.: 09.03.2020, 1: 125-157.
- Deleuze, G. ([1962] Türkçe 2010). *Nietzsche ve Felsefe*, çev. F. Taylan İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*, çev. P. B. Yalım, İstanbul: Metis Yayıncılık.; [(1967). *L’écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil.]
- Derrida, J. ([1972] 1979). *Spurs: Nietzsche’s Styles/Éperons: Les Styles de Nietzsche*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. ([1984] 2005). *Otobiographies: L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée.
- Derrida, J. ([1997] Türkçe 2020). *Konukseverlik Üstüne*, çev. A. Sümer, İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée.
- Derrida, J. ([1993] 2006). *Khôra*, Mayenne: Galilée. [(2008) *Khôra*, çev. D. Eryar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.]
- Descartes, R. (1824-1826). “Règles pour la direction de l'esprit”, içinde *Oeuvres de Descartes*, [Cilt 11], ed. Victor Cousin, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k942726/f229.item> - et.: 31.10.2021.
- Descartes, R. (2020). - *Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin - Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. M. Erşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Devellioğlu, F. (tarih yok) *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi.
- Diogenes Laertios (2013). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Direk, Z. (2005). “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, içinde *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, 11-32, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Dixsaut, M. (2015). *Platon-Nietzsche: l'autre manière de philosopher*, Paris: Fayard.
- Dorion, L. A. (2005). *Sokrates*, çev. M. N. Demirtaş, Ankara: Dost Kitabevi.
- Double, R. (1996). *Metaphilosophy and Free Will*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Dürüşken, Ç. ve Çoraklı, E. (2017). “Antik Çağ'da Hermēneia”, *Cogito Dergisi*, ed. K. H. Ökten, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 89: 59-89.
- D'Iorio, P. (2015). *Nietzsche'nin Sorrento Yolculuğu*, çev. B. Bilgiç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Doob, P. R. (2019). *The Idea Of The Labyrinth: From Classical Antiquity Through The Middle Ages*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Douglas, H. “Etymology of meta-,” Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/word/meta->.
- Dupeyrix, A. (2017). “Philosophie de l'avenir (Philosophie der Zukunft)”, *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.
- Eagleton, T. (2019). *Mizah*, çev. M. Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eco, U. (2017). *Devlerin Omuzlarında: Milano Dersleri*, çev. E. Y. Cendey, İstanbul: Doğan Kitap.
- Edelman, B. (2001). “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta”, çev. F. Taylan, *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 25: 52-61.
- Ege, R. (2006). “Diyalektik”, *Felsefe Ansiklopedisi-4*, ed. A. Cevizci, İstanbul: Ebabel Yayıncılık.
- Emden, C. J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. G. Varım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Evangelou, A. (2017). *Philosophizing Madness from Nietzsche to Derrida*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Feuerbach, L. (1973). “Principes de la philosophie de l’avenir (1843)”, içinde *Manifestes philosophiques: Textes choisis (1839-1845)*, çev. L. Althusser, Paris: Presses Universitaires de France.
- Fichte G. (2006). “Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]”, çev. M. Bal, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu, 161-188, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri*, çev. S. Hilay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. ([1964; 1967] 2000). “Nietzsche, Freud, Marx”, içinde *Cahiers de Royaumont Nietzsche*, ed. G. Deleuze, 183-200, Paris: Éditions de Minuit.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France 1984*, Paris: Gallimard/Le Seuil. [(2018). *Hakikatin Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. A. Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.]
- Foucault, M. (2012). *Doğruyu Söylemek*, çev. K. Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri 1981-1982*, çev. F. Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Freydberg, B. (2008). *Philosophy & Comedy: Aristophanes, Logos, and Eros*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Freydberg, B. (2020). *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*, çev. Ö. Karakaş, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Friedell, E. (2011). *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, çev. Ankara: Dost Yayınları
- Froese, K. (2006). *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between*, New York: SUNY Press.
- Frye, N. (2008). *Kudretli Kelimeler*, çev. S. A. Baş, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gasché, R. (2014). *Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Félix Guattari’s What Is Philosophy?*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Gill, M. L. ve Pellegrin, P. (2006). “Introduction”, içinde *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M. L. Gill ve P. Pellegrin, xxix-xxxvi, Oxford: Blackwell Publishing.
- Gören, E. (2016). *Kratylos’a Yorumlar: 2. Cilt*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gören, E. (2018). “Arkhilokhos”, no.201, içinde *Homerosçu İlahiler’den Pindoras’a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi*, çev. ve der. E. Gören, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Guay, R. (2013). “Order of Rank”, içinde *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. J. Richardson ve K. Gemes, 485-508, Oxford: Oxford University Press.

- Guérin, M. (2006). *Nietzsche: Kahraman Sokrates*, çev. K. Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma Yayınları.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates, A History of Greek Philosophy*, Cilt.3, Kısım 2, New York: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1985). *A History of Greek Philosophy*, Cilt 1, New York: Cambridge University Press.
- Gutting, G. (2020). *İmkânsız Düşünmek: 1960 Sonrası Fransız Felsefesi*, çev. M. Erkan, Ankara: Fol Kitap.
- Güçlü, A. vd. (2008). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Haase, U. (2009). *Starting with Nietzsche*, New York: Continuum.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Saint-Amand: Éditions Gallimard.
- Hadot, P. (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études Augustiniennes. [(2012) *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. K. Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.]
- Hampe, M. ([2014], İngilizce 2018). *What Philosophy Is For*, çev. Michael Winkler, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Hanshe, R. J. (2010). “Invisibly Revolving— —Inaudibly Revolving: The Riddle of Double Gedankenstrich”, içinde *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, New York: Nietzsche Circle Ltd., <https://agonist.nietzschecircle.com> - et.: 03.04.2021, 3: 6-24.
- Hawking, S. (2011). “Philosophy is Dead | Stephen Hawking | Google Zeitgeist”, 20.05.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=pdLdA8E1Oa0> - et.: 30.05.2021.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe Tarihi I. Cilt - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. D. B. Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Heidegger, M. ([1956] 1966). *Qu'est-ce que la philosophie? Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, M. ([1961], Fransızca 1971a). *Nietzsche I*, çev. P. Klossowski, Paris: Éditions Gallimard.
- Heidegger, M. ([1961], Fransızca 1971b). *Nietzsche II*, çev. P. Klossowski, Paris: Éditions Gallimard.
- Heidegger, M. (1984). “Logos (Heraclitus, Fragment B 50)”, içinde *Early Greek Thinking*, çev. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi, San Francisco: Harper & Row.
- Heidegger, M. (2006). “Qui est le Zarathoustra de Nietzsche”, içinde, *Essais et conférences*, çev. A. Préau, Paris : Gallimard.

- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?*, çev. Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. [Almanca-Türkçe çift dilli basım].
- Heidegger, M. (2011). *Introduction to Philosophy - Thinking and Poetizing*, çev. P. J. Braunstein, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, çev. R. Rojcewicz ve D. Vallega-Neu, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.; [(1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe: 65, Frankfurt: Vittorio Klostermann.]
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2019). *Düşünmek Ne Demektir*, çev. İ. Turan, İstanbul: Dergâh Yayınları. [(2002). *Was Heisst Denken?*, Gesamtausgabe 8.1, Frankfurt: Vittorio Klostermann.]
- Heller, P. (2012). *Von den ersten und letzten Dingen: Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Hésiode (1960). *Théogonie - Les travaux et les jours - Le Bouclier*, çev. P. Mazon, Paris: Les Belles Lettres.
- Horwich, P. (2013). *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Huskinson, L. (2021). *Nietzsche ve Jung*, çev. M. Çetin, İstanbul: Say Yayınları.
- Hussey, E. (2006). "The Beginnings of Science and Philosophy in Archaic Greece", içinde *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M. L. Gill ve P. Pellegrin, 1-19, Oxford: Blackwell Publishing.
- Jaeger, W. (1947). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Cilt II, çev. Gilbert Highet, Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (2012). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. G. Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jankélévitch, V. (2019). *İroni*, çev. Y. Çetin, İstanbul: Metis Yayınları.
- Joll, N. "Metaphilosophy", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, son düzenleme 01/08/2017, <https://iep.utm.edu/con-meta/> - et.: 20.04.2019.
- Jones, W. T. (1980). *A History of Western Philosophy: I – The Classical Mind*, Belmont CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Jung, C. G. (2019). *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*, çev. T. Berkes, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Jurist, E. L. (2000). *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency*, London: MIT Press.
- Karamanolis, G. ve Politis, V. (2018). "Introduction", *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, 1-8, ed. G. Karamonalis ve V. Politis, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kaufmann, W. (2002). *Nietzsche, Heidegger and Buber: Discovering the Mind*, Cilt 2, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Kaufmann, W. (2014). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: I. Cilt - Antik Felsefe*, çev. S. Uslu, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kerényi, C. (1997). *Archetypal Image of Human Existence*, çev. R. Manheim, Princeton: Princeton University Press.
- Kerényi, C. (2013). *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev. B. Çetiner, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard ([1841] Türkçe 2009). *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. S. Okur, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kingsley, P. (2007). *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. O. Atalay, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Klein, J. (1979). *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Klossowski, P. (1978). *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: (Gallimard) Mercure de France.
- Ksenophon (1994). *Sokrates'ten Anılar*, çev. C. Şentuna, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ksenophon (2020). *İktisat Üzerine*, çev. A. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Laks, A. (2018). *The Concept Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, çev. Glenn W. Most, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Laks, A. ve Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy-VIII*, 9 Cilt, Cambridge: Harvard University Press.
- Lampert, L. (1986). *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven, London: Yale University Press.
- Lampert, L. (2001). *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven/London: Yale University Press.
- Lampert, L. (2006). "Nietzsche's Philosophy and True Religion", içinde *A Companion to Nietzsche*, 133-147, ed. K. Ansell-Pearson, Malden: Blackwell Publishing.
- Lampert, L. (2010). *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Lampert, L. (2017). *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Lazerowitz, M. (1970). "A Note on "Metaphilosophy", *Metaphilosophy*, Cilt:1, 1: 91.
- Leibowitz, D. M. (2010). *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, çev. Ö. Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Lemm, V. (2018). *Nietzsche'nin Hayvanları*, çev. V. Ay, İstanbul: Gram Yayınevi.
- Lewis, M. ve Staehler, T. (2019). *Fenomenoloji*, çev. O. B. Kaplan, Ankara: Fol Kitap.
- Llewelyn, J. (2018). "Writing Home: Eco-Choro-Spectrography", içinde *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, ed. M. Fritsch, P. Lynes ve D. Wood, 165-184, New York: Fordham University Press.
- Loeb, P. (2008). "The Gateway-Augenblick", içinde *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: Before Sunrise*, ed. J. Luchte, 91-108, London: Continuum.
- Loeb, P. S. (2016). "Nietzsche's Place in the Aristotelian History of Philosophy", içinde *Nietzsche and Philosophers*, ed. M. T. Conard, 9-39, New York, London: Routledge.
- Loeb, P. S. (2019). "Genuine Philosophers, Value-Creation, and Will to Power: An Exegesis of Nietzsche's Beyond Good and Evil §211", içinde *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, 83-105. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loeb, P. S. ve Meyer, M. (2019). "Introduction", içinde *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. Loeb ve M. Meyer, 1-6, Cambridge: Cambridge University Press.
- Loeb, P. S. ve Tinsley, D. F. (2019). "Translating and Interpreting Nietzsche's Philosophical Concept of the Übermensch", "Translators' Afterword", içinde *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Cilt 14 (SUP) - https://www.academia.edu/39877109/Translating_and_Interpreting_Nietzsches_Philosophical_Concept_of_the_%C3%9Cbermensch - et.: 21.07.2019.
- Long, A. A. (2007). "The scope of early Greek philosophy", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, 1-22, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyotard, J. F. (2016). *Niçin Felsefe Yaparız?* çev. K. Dinçer, Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Magrini, J. M. (2018). *Plato's Socrates, Philosophy and Education*, Cham: Springer International Publishing.
- Malpas, J. (2014). "'We Hyperboreans': Toward a Nietzschean Topography", içinde *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, ed. J. Young, 195-213, Cambridge: Cambridge University Press.

- Marsden, J. (2006). "Nietzsche and the Art of the Aphorism", içinde *A Companion to Nietzsche*, 22-37), ed. K. A. Pearson, Oxford: Blackwell Publishing.
- Marshall, L. A. (2017). "Gadfly or Spur? the Meaning of Μ'ΥΩΨ in Plato's Apology of Socrates", *Journal of Hellenic Studies*, <https://doi.org/10.1017/S007542691700012X> - et.: 29.05.2020 - 137: 163-174.
- May, K. (1993). *Nietzsche on the Struggle between Knowledge and Wisdom*, London, Palgrave Macmillan UK.
- McConnell, S. (2019). "Cicero and Socrates", içinde *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. C. Moore, 347-366, Leiden: Brill.
- Megill, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. T. Birkan, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Meyer, M. (2019a). *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, M. (2019b). "The Dialectics of Nietzsche's Metaphilosophies.", *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, 22-41. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, C. (2019a). "Introduction Socrates' Writing as Writings about Socrates", içinde *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. C. Moore, 1-37, Leiden: Brill.
- Moore, C. (2019b). "Socrates in Aristotle's History of Philosophy", içinde *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, 173-201, Leiden: Brill.
- Moore, C. (2020). *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Moser, P. K. (2015). "Metaphilosophy", içinde *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulhall, S. (2019). "On Nietzsche's Legacy", içinde *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. T. Stern, 121-44. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, P. D. (2018). *Nietzsche and the Dionysian*, Leiden: Brill | Rodopi.
- Müller, E. (2020). *Nietzsche-Lexikon*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Naas, M. (2015). "American Gadfly: Plato and the Problem of Metaphor", *Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, ed. J. Bell ve M. Naas, 43-59, Indiana: Indiana University Press.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Nehamas (1999). *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nehamas, A. (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Dönüşümler*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Overgaard, S., Gilbert, P., ve Burwood, S. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ökten, K. H. “Dipnotlar”, Parmenides (2019). *Fragmanlar içinde*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Panaïoti, A. (2019). “Nietzsche as Metaphilosopher.”, *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, 42–62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patočka, J. ([1973] Fransızca 1983). *Platon et l'Europe: Séminaire privé du semestre d'été 1973*, çev. E. Abrams, Lagrasse: Editions Verdier.
- Penner, T. (2007). “The Death of the so-called ‘Socratic Elenchus’”, içinde *Gorgias - Menon: Selected Papers From the Seventh Symposium Platonicum*, 3-19, ed. M. Erler ve L. Brisson, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Penzo, G. (2010). “Übermensch”, içinde *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, ed. H. Ottmann, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. H. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Pippin, R. B. (2019a). “Figurative Philosophy in Nietzsche’s Beyond Good and Evil.”, içinde *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. T. Stern, 195–221. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press
- Pippin, R. B. (2019b). “Nietzsche’s Masks: Philosophy and Religion in Beyond Good and Evil”, içinde *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, ed. P. S. Loeb ve M. Meyer, 106–24, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarkhos (2020). *Theseus-Romulus: Paralel Hayatlar*, çev. İ. Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Politis, V. (2006). “Aporia and Searching in the Early Plato”, içinde *Remembering Socrates*, 88-109, ed. L. Judson ve V. Karasmanis, Oxford: Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. (2002). “Introduction”, içinde *The Trial of Socrates: Six Classic Texts*, ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Rescher, N. (2006). *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*, New York: State University of New York Press.
- Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses.
- Robertson, S. ve Owen, D. (2013). “Influence on analytic philosophy”, içinde *Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. K. Gemes ve J. Richardson, 185-206, Oxford: Oxford University Press.

- Roche, B. (1996). *Premières leçons sur Crépuscule des Idoles de Nietzsche*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Rockmore, T. (2019). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra: Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. K. Kahveci, İstanbul: Say Yayınları.
- Rohde, E. (2020). *Psyche & Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rorty, R. (1992). "Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", içinde *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, 1-39, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rosen, S. (2004). *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, New Haven, London: Yale University Press.
- Rossetti, L. (2017). "Philosopher Socrates? Philosophy at the Time of Socrates and the Reformed Philosophia of Plato", içinde *Socrates and the Socratic Dialogue*, ed. C. Moore, ss.268–298, Leiden: Brill.
- Russ, J. (2011a). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Ö. Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Russ, J. (2011b). *Felsefe Tarihi: Cilt 1 – Kurucu Düşünceler*, çev. İ. Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Safranski, R. (2013). *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. A. Nalbant, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Salehi, D. (2010). "Experiment, Experimentalphilosophie", içinde *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, ed. H. Ottmann, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Sartre, J. P. ([1943], Türkçe 2009). *Varlık ve Hiçlik*, çev. T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Savater, F. (2008). "Friedrich Nietzsche'den Elli Kelime", içinde *Nietzsche'nin İdeası*, çev. S. Nilüfer, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Savigliano, M. E. (2004). *Tango: Tutku'nun Ekonomi Polisiği*, çev. S. Aygün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schacht, R. (1996). "Nietzsche's kind of philosophy", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. B. Magnus ve K. Higgins, 151-179, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schacht, R. (2002). *Nietzsche*, London: Routledge.
- Schlosser, J. A. (2014). *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement, and the Politics of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Schrift, A. (1990). *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: Routledge.
- Schrift, A. D. (2006). *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Schrift, A. D. (2013). "Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası Olur", içinde *Nietzsche Paris'te*, çev. A. Utku ve M. Erkan, der. S. E. Er, 235-255, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Scott, G. A. (2000). *Plato's Socrates as Educator*, Albany: State University of New York Press.
- Scott, G. A. (2002). "Introduction", içinde *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, ed. G. A. Scott, 1-16 Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Scott, G. A. ve Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, New York: State University of New York Press.
- Sedgwick, P. R. (2009). *Nietzsche: The Key Concepts*, London, New York: Routledge.
- Sellars, J. (2014). "Plato's Apology of Socrates: A Metaphilosophical Text", *Philosophy and Literature*, Cilt 38, John Hopkins University Press, DOI: <http://doi.org/10.1353/phl.2014.0049> - 28.04.2020, 2: 433-445.
- Shapiro, G. (1989). *Nietzschean Narrative*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Shapiro, G. (2021). "Armağanlar Metafiziği: Nietzsche'nin Armağanı, Emerson'a Borç, Heidegger'in Değerleri", içinde *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. E. Yurt ve E. Yıldız, 107-129, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Sheehan, P. (2004). "Postmodernism and philosophy", içinde *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. S. Connor, 20-42, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sleisin, E. E. (1994). *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Small, R. (2016). *Friedrich Nietzsche Reconciling Knowledge and Life*, London: Springer International Publishing.
- Smith, D. W. (2019). *Husserl*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. M. Topal, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Solomon, R. (2021). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, çev. R. Kuldaşlı, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sommer, A. U. (2012). *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung*, Berlin, Boston: De Gruyter.

- Sommer, A. U. (2016). *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Sooväli, J. (2016). "Thinking the Future: Criticism and Transformation in Nietzsche and Derrida", içinde *Nietzsche Als Kritiker Und Denker der Transformation*, ed. S. Thorgeirsdottir ve H. Heit, 145-154, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Stamatellos, G. (2012). *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy With Key Readings*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Stauffer, D. (2006). *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stegmaier, W. (2021). "Dünyaya Yeni Nasıl Gelir? Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü", çev. N. Ülner, içinde *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*, ed. T. G. Esgün ve G. Salman, 15-30, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Stiegler, Barbara. (2011). *Nietzsche et la Critique de la Chair : Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Stokes, P. (2019). "The House Always Wins: Why Philosophy Isn't Optional", içinde *Why Philosophy?*, ed. P. Bubbio ve J. Malpas, 15-26, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Strauss, L. (2018). *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*, ed. D. Janssens, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Szaif, J. (2018). "Socrates and the Benefits of Puzzlement", *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, 29-47, ed. G. Karamonalis ve V. Politis, Cambridge: Cambridge University Press.
- Şan, E. (2017). "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger", *Felsefi Düşün Dergisi*, ed. K. H. Ökten, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 8: 238-263.
- Taylor, A. E. (2020). *Sokrates*, çev. M. Erkan, Ankara: Fol Kitap.
- Tongeren, P. van (2000). *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Uygur, N. (2010). "Bir Felsefe Sorusu Nedir?", içinde *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Varzi, A. (2019). "Mereology", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/>>. – et.: 03.01.2019.
- Vasiliou, I. (2013). "Socratic Irony", *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. J. Bussanich ve N. D. Smith, 20-33, London: Bloomsbury Publishing.

- Vattimo, G. ([1980] İngilizce 1993). *The Adventure of Difference Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, çev. C. Blamires ve T. Harrison, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Verkerk, W. (2019). *Nietzsche and Friendship*, London: Bloomsbury.
- Vernant, J. P. (1981). “Le mythe prométhéen chez Hésiode”, içinde *Mythe et société en Grèce ancienne*, 181-199, Paris: François Maspero.
- Vernant, J. P. (1982). *The Origins of Greek Thought*, New York: Cornell University Press.
- Vernant, J. P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris: Édition du Seuil.
- Vernant, J. P. (2011). *Pandora: İlk Kadın*, çev. D. Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris: Édition du Seuil.
- Vico, G. (2017). *Çağımızın Araştırma Yöntemleri Üzerine*, çev. T. Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Vlastos, G. (1999). “The Socratic Elenchus”, içinde *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, 36-63, ed. G. Fine, Oxford: Oxford University Press.
- Vlastos, G. (1995a). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. (1995b). “The Paradox of Socrates”, *Studies in Greek Philosophy Cilt II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, 3-18, ed. D. W. Graham, Princeton: Princeton University Press.
- Völker, J. (2017). “Sonsöz”, içinde *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. A. N. Bingöl ve L. Konca, 75-87, İstanbul: Metis Yayınları.
- Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*, çev. A. Kozin ve T. Stähler, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Waterfield, R. (2013). “The Quest for the Historical Socrates”, içinde *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. J. Bussanich ve N. D. Smith, 1-19, London: Bloomsbury Publishing.
- Weiss, R. (2006). “Socrates: Seeker or Preacher?”, *A Companion to Socrates*, ed. S. Ahbel-Rappe ve R. Kamtekar, 243-253, London: Blackwell Publishing.
- Westerdale, J. (2013). *Nietzsche's Aphoristic Challenge*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*, Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Wilsher, T. (2006). *The Mask Handbook*, New York: Routledge.
- Wilson, E. (2020). *Sokrates'in Ölümü: Kahraman, Hain, Geveze, Aziz*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Wisser, R. (2009). “Martin Heidegger’in Dörtlü Sorgulaması. ‘Metafizik nedir?’ ile Öncü-Olana Bakmak”, içinde *Metafizik Nedir?*, çev. Y. Örnek, 56-90, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*, çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Wolfsdorf, D. (2008). *Trials of Reason: Plato and Crafting of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Wolfsdorf, D. (2013). “Socratic Philozophizing”, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. J. Bussanich ve N. D. Smith, 34-67, London: Bloomsbury Publishing.
- Wotling, P. (2017). “Surhumain (Übermensch, Übermenschlich)”, içinde *Dictionnaire Nietzsche*, ed. D. Astor, Paris: Robert Laffont.
- Young, J. (2015). *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, çev. B. O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Zeller, E. (1889). *Outlines of the History of Greek Philosophy*, çev. S. F. Alleyne ve E. Abbott New York: Henry Holt and Company.
- Žižek, S. (2015). *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, çev. E. Ünal, İstanbul: Encore Yayınları.
- Zuckert, C. H. (1996). *Postmodern Platos*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Zuckert, C. H. (2009). *Plato’s Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Zweig, S. (1990). *Dünya Fikir Mimarları – Cilt 1: Kendileri ile Savaşanlar – Kleist, Nietzsche, Hölderlin*, çev. G. Aytaç, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Online

<https://www.etymonline.com> [Sözlük siteleri çok defa kullanıldığından, çalışma boyunca sözlükler için erişim tarihi yazılmamıştır].

<https://www.dwds.de>

<https://www.urbandictionary.com>

ÖZGEÇMİŞ

Hacettepe Üniversitesi Jeoloji Mühendisliği eğitimini (2010) yarıda bırakarak, felsefede lisans derecesini Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden (2013-“Bir Felsefe Kavramı Olarak Yalnızlık Nedir?” başlıklı lisans bitirme çalışmasıyla) ve yüksek lisans derecesini Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans programından (2017-“L’interrogation du problème du ‘mensonge noble’ au problème de la ‘construction de la vérité’ chez Platon” [“‘Soylu Yalan’ Meselesinin Platon’daki ‘Hakikat İnşası’ Meselesinde Sorgulanması”] başlıklı çalışmasıyla) almıştır. Ayrıca Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi İşletme bölümü (2016) mezunudur. 2018 yılı Bahar döneminde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe doktora programına başlamıştır.