



PLATON OKUMALARI

***Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine**

Claude Mangion

Çev. Metin Bal

25 Ekim 2017

Tınaztepe Yerleşkesi

1. *Phaidros*'ta iletişim¹ temasına açıkça gönderme yapılmamıştır fakat iletişim teması felsefenin çağrısına cevap verenler için metafizik bir görüşte zirvesine varan bir yaşam tarzıyla derinlemesine örülmüştür. İletişimsel pratiklerin bu felsefi yaşam tarzı için gerekli olduğunu ve bunun bu metnin [*Phaidros*'un] dinamiklerinde anlaşılabilirliğini göstereceğim. Bunu göstermek için bu metindeki [*Phaidros*'ta] birbiriyle yakından ilişkili iki özelliği inceleyeceğim: (i) (Retorik, mitsel ve diyalektik olmak üzere) farklı iletişim türleri ve hakikat arasındaki ilişki; ve (ii) sözlü ve yazılı iletişim aracı arasındaki ilişki ve onların felsefi yaşam tarzına olası katkıları. Ek olarak, *Phaidros* hakkındaki bu çalışma aynı zamanda bir “yaşam yolu”² olarak felsefenin iletişimsel dinamikleri içinde Öteki'nin zorunluluğunu ortaya çıkaracaktır. İletişim ve bir yaşam yolu olarak felsefe arasındaki ilişki üzerine odaklanmakla, ne söylediğimiz ve nasıl yaşadığımız arasındaki sıkı bağlantıyı aydınlatmak istiyorum.

2. Bu metin iki ana bölümden oluşur: İlk bölüm eros konusu üzerine odaklanan üç ana konuşmadan meydana gelir. Bunu ikinci bölümde, retorikğin bilgiye katkıda bulunup bulunamayacağı üzerine bir tartışma ve yazılı sözcüğün bir eğitim düzeni içinde bilginin aktarımı için uygun bir araç olup olmadığı üzerine daha ileri bir tartışma izler.³ Bu bölümler arasındaki ilişki tamamen apaçık olmamasına rağmen⁴, Rabba gibi birtakım kimseler “ikinci bölümü, ilk bölümde yer alan aşk hakkındaki konuşmalar üzerine bir çeşit üstüyorum” olarak düşünürler. (2010: 28)

3. *Phaidros*'ta yapılan üç konuşma içindeki ortak nokta, genellikle “aşk” olarak çevirilen bir sözcük olan *eros* sözcüğüdür. Eros, bir şeye duyulan doyurulabilir bir tutkuyu ya da şehveti betimleyen geniş bir terimdir. Eros terimi insan ilişkilerini betimlemek için kullanıldığında, cinsel tutku ya da şehveti kasteden daha dar bir anlam kazanır. Platon'u ilgilendiren sorun

· Malta Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. claudio.mangion@um.edu.mt

· DEÜ Felsefe Bölümü öğretim üyesi. balmetin@gmail.com, www.metinbal.net Türkçe çeviri konusunda öğretim görevlisi Sn. Mehmet Büyüktuncay'ın öneri ve düzeltmeleri için kendisine teşekkür ediyorum.

¹ Bu yazının amaçlarına uygun olarak “iletişim” sözcüğünü bir bağlam içindeki (kişisel, fiziksel, kültürel, toplumsal ve politik, vb. olsun) katılımcılar arasındaki (sözel ve sözel olmayan) işaretler değiş tokuşu anlamına gelecek şekilde kullanıyorum. Durham Peters de iletişimi, kendisi yoluyla metni okumak için lensler olarak kullanır. Peters şöyle der: “*Phaidros*'u iletişimsel formların normatif bir şebekesi olarak okuyorum. *Phaidros*'un ilk yarısı eros ile, bir kimseyle iletişimle ilgilidir, ikinci yarısı retorikle, çoğunlukla iletişimle ilgilidir.” (1999: 50)

² Bu ifadeyi önde gelen klasisist ve filozof Pierre Hadot'un “Bir Yaşam Yolu Olarak Felsefe” başlıklı metninden ödünç alıyorum.

³ Örneğin, Griswold bu problemi “eros ve retorikğin birliği” problemi olarak okur. (1986: 5)

⁴ Bu metnin tutarlılığı ve birliği sorunu birçok tartışmanın kaynağı olmuştur. Bu konuyla ilgili birtakım düşünceler için bkz. Peters 1999: 38.



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

erosun sonul ereği ya da amacıyla ilgilidir. Bu hedefi anlamak için, Platon bu hedefin yönünü açıklamak amacıyla aşkın yüzey ve derinlik modelleri olarak düşünülebilecek şeyden faydalanır. İlki sonrakinden aşağı olmak üzere bunlar birbirlerine karşıt değildir, fakat ilki sonrakinin zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Yüzeyden derine, sonul (Platoncu) metafizik viziye doğru güzergahta ilerleyen bir devinim vardır. Yüzey seviyesinde, aşk fiziksel olarak güzel olana doğru yönelir; dolayumsuz ve duyusaldır. Fakat bu, bunun ardından, daha sonradan dünyanın varoluşunu, fiziksel dünyanınkinin ötesinde, ebedi ve değişmeyen bir metafizik dünyanın varoluşunun gerçekleşmesine götüren Güzellik İdeali hakkındaki hatırlamayı tetikler (ya da tetiklemelidir).

4. Platon aşkı arzuyla ilişkilendirir ve insanlar sahip olmadıkları şeyi arzularlar. Bu, bir kimsenin Öteki'ne kendisinde eksik olanı bulmak için Öteki'ne baktığı yer olan Platoncu aşk anlayışına muntazam bir şekilde uyar. Çünkü bu kimse kendisi-hakkındaki-bilgiden/öz-bilgi yoksundur, bu kimse bu durumu Öteki yoluyla aşmaya çalışır. Öteki figürü, aslında, öz-bilgi için zorunlu koşuldur. Fakat aşk ve arzu hakkındaki tüm anlayışlar bu şekilde dile getirilmezler. Göreceğimiz gibi *Phaidros*'ta, Lysias basmakalıp görüşlere zıt olan bir aşk ve arzu anlayışı önerdi. Lysias'ın alışılmamış görüşler hakkındaki iknaya ilişkilendirdiği bir pratik olarak retorik iletişime Sokrates tarafından meydan okunur.

Retorik İletişim

5. İletişimin retorik formlarına metnin ilk iki konuşmasında, birine Lysias (231a-234c) tarafından, diğere Sokrates tarafından (237b-241d) değinilmiştir.

6. Bütün konuşmaların “dramatik arka planı”⁵ Sokrates ve Phaidros'un bir şans eseri karşılaşmasıdır. Sokrates, Lysias'ın konuşmasını dinledikten sonra bir istirahat için kent surlarından ayrılmakta olan Phaidros'a rastlar. Bu, Sokrates'in merakını ateşler ve Phaidros'un kent surlarının dışına yürüme teklifini kabul eder. Sokrates için kentten ayrılmak alışılmadık bir durumdur çünkü doğanın ona öğreteceği bir şey yoktur (230d) fakat, Sokrates Lysias'ın söylevini dinlemenin epey önemli olduğunu düşünür çünkü Lysias “dönemin en yetenekli söylev yazarı”dır. Bu söylevin aşk hakkında olduğu ortaya çıkacaktır.

7. Lysias'ın konuşması retoriktir çünkü o kaba bir şekilde çıkarıcıdır/manipülatiftir ve kendine hizmet eder. Bunun gibi konuşmalar Sofistlere – retoriği geliştirmiş olmalarıyla birlikte - kötü bir ün kazandırmıştı. Sokrates'in bunu izleyen konuşması kendi başına retorik bir konuşma değildir, fakat retorik iletişim içinde içerilir, çünkü Sokrates Lysias'ın konuşmasının kusurları üzerinde düzelti yapmayı dener ve bu nedenle Lysias'ın konuşmasının iddialarının negatif hamlelerini koruyarak sürdürür. Bunun nedeni Sokrates'in, konuşmanın yankılarını görmezden gelerek yalnızca onun geliştirilmesi üzerine odaklanmanın bir kimsenin ne söylediği ve nasıl yaşadığı arasında bir ayırım oluşturacağını farkına varmasıdır. Burada tehlikede olan şeyin Öteki'yle etik bir ilişki olduğu kadar, felsefenin ideallerine bir ihanet ve Aşk tanrıçasına bir hakaret olması kabul edilemezdir. Bu nedenle ilk iki konuşmada öne

⁵ Bu, gerçek fiziksel bağlam ve diyaloglar arasındaki etkileşimin önemini savunan Ferrari tarafından kullanılan ifadedir: “ “dramatik arka plan”... “bir kimsenin umacağı gibi, en fazla, kendi akışı içinde dolaylı bir nedenden ziyade, tartışmanın öne çıkan bir konusu ve karşılıklı konuşma eyleminin doğrudan bir nedeni haline gelir.” (1987: 3-4)



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

sürülen iddialardan vazgeçilmesi gerekir ve – bir tekzip/düzelti olan - üçüncü konuşmada Sokrates Lysias'ın iddialarını derhal reddeder.

8. Burada, Sokrates'in Lysias'ın metni hakkında Phaidros'un anahtar noktaları sunmasını dinlemekten ziyade, Phaidros'a Lysias'ın metnini okuması hakkındaki ısrarını fark etmek ilginçtir. Yazılı metin (orada bulunmayan) Lysias'ın mevcudiyetini tartışma konusu yapar ve yazı hakkındaki sonraki eleştirileri öngörerek, Lysias kendisini her türlü eleştiriye ya da olası yanlış yorumlamalara karşı savunamadıkça, felsefi iletişim için bir araç olarak konuşmacının mevcudiyetinin yerini alan yazının yetersizliğini pratikte gösterir.⁶

9. Konuşmanın açılış satırları - “Sen benim durumumun farkındasın...” (231a) - bu konuşmanın birincil kişi ağzından yazıldığını ifşa eder. Bu edebi aracı kullanma nedenleri, onun Burke*'ün “özdeşleştirme” dediği şeyi mümkün kılması olabilir: Okuyucu, konuşmacının görüşlerine ikna edilir çünkü okuyucuya doğrudan hitap edilmektedir. Buradaki problem şudur ki okuyucu, ya da sevgili kolaylıkla incinebilir bir duruma yerleştirilmektedir ve bu nedenle sevgili, aşkın taleplerine kolayca kapılır. Dahası, (ii) bu edebi araç, anlatıcı ve Lysias'ın kendisi arasına bir mesafe koyar. Bu konuşmanın özel bir dinleyici kesimini mi yoksa kamusal bir dinleyici kesimini mi hedeflediği açık değildir, fakat yazılı olmakla, başkası tarafından alımlanma bağlamının ötesine gitmiş ve bunu yaptığı için kendisine ait bir yaşam kazanmıştır.

10. Bu konuşma, aşk ve akli başındalık arasındaki karşıtlık üzerinden kurulur. Aşık bir kişinin, saldırganca davranıyor olması, kendini ve başkalarını utandırıyor olması geniş anlamıyla akli başında değildir. İşte burada aşkın, olumsuz anlamda delilikle ortaklığı Lysias tarafından dile getirilir. Aşık bir kişi “yoldan çıkmış olduğunu, kendi kontrolünü sağlayamadığını bilir.” (231a) Bu konuşmada konuşmacı tarafından öne sürülen hayret verici iddia sevgilinin üzerine düşen şeyin ona aşık olan kimseyi değil ona aşık olmayan kimseyi memnun etmek olduğudur. Bu şaşırtıcı bir iddiadır çünkü Atinalılar “doğal olmayan” sapkınlıklar⁷ı kabul ediyor ve uyguluyor olmalarına rağmen, ilişkinin yine de duygusallığa bağlı olduğunu düşünürler (Taylor, 1960: 302).

11. Konuşmacı bu iddiayı gerekçelendirerek doğrulayan bir nedenler listesi sağlar (231a-234c): (1) Aşık bir kimse, duygusal bakımdan istikrarsızdır: O kıskançlık yapar, skandallar yaratır ve sevgiliyi utandırır; (2) Aşık olmayan bir kimse sevgilinin eğitimini üstlenmeye daha uygundur. Bu iki nokta göz önüne alındığında, şu açıktır ki Lysias için, aşık olmayan kimse, sevgili için daha iyi bir başarı şansı sunar. Onun akıl yürütmesi iki katılımcı arasında bir değiş tokuş olarak kurulan ilişkiyle araçsal olarak formüle edilir. Dürüstlük/hakbilirlik ya da adalet bu ilişkide merkezi harekete geçirici unsurdur.

12. Konuşmacının – aşık olmayan bir kimse olarak – kendi çıkarlarını rahatlıkla savunduğu öne sürülebilecek olmasına rağmen (Waterfield, 2002: xviii), sevgilinin çıkarını göz ardı ederken ya da küçümserken, konuşmacı kendi önerdiği şeyin iki taraf için faydalı olduğu konusunda ısrar ediyorsa, bu durumda, eğer bu kaba bir hesap sorunuysa, o zaman bu değiş

⁶ Bu konu hakkında Durham Peters şunu ekler: “Bu aynı zamanda, hafızanın sınırlı gücü üzerinde yeni kayıt aracına (yazıya), üstün nitelikte bir araç olan kayda dayalı mekanizmaya öncelik verildiğini gösterir.” (1999: 39)

⁷ Bkz. Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

tokuş ikisi için faydalıdır (234b). Bu argümanı karşılıklı fayda bağlamında çerçeveselendirmekle ahlakın dışında bir konum önerilir. Aşık olmayan bir kimse ve sevgili arasındaki karşıtlığın çözülmesiyle, aynı zamanda bu karşıtlığın sevgilinin geleceği için faydalı olduğu kanıtlanıyorsa, bu konuşmanın, bir parça dünyevi tavsiye veriyor olduğunun düşünülmesi daha doğru olacaktır. Grek kültürü içinde daha yaşlı olan kimsenin sevgilinin eğitimsel ve sosyal gelişimini sağlayacağı beklentisi göz önüne alındığında, bir kimsenin kendi eğitmeni olarak aşık olmayan rasyonel bir kimseye sahip olması, rasyonel olmayan aşık bir kimseye sahip olmasından daha iyi değil midir? Soğuk analitik bir perspektiften bakıldığında cevap yankılanan bir “evet”tir. Fakat problem, konuşmanın aşk hakkında olacağı beklenilmesidir ve bu konuşmanın öneriyor olduğu ticarete benzeyen bu ilişki göz önüne alındığında, tam da burada olduğu gibi, o başka bir adla çağrılacaktır. Aşık olmayan bir kimse, kolaylıkla, genellikle aşkla ilişkilendirilen duygusal yatırım olmaksızın cinsel hazların değiş tokuş edildiği bir dost olarak çağrılabilir. Bir aşk olayı sonlandıktan ve duygular yatıştıktan sonra aşık kimse sevgilinin hayatından yok olur, ancak aşık olmayan kimse sevgilinin hayatının parçası olarak – bir dost olarak - kalır derken Lysias bu satırlarla uyumlu bir şekilde düşünür. Bu konuşmanın manipülatif ve retorik özelliği burada anlaşılabilir çünkü Lysias “aşk” adını, hiçbir şekilde aşk olmayan bir şeyi kabul etmesi için sevgiliyi ikna amacıyla kullanmaktadır.

13. Phaidros bu konuşmadan hoşlanır fakat Sokrates bu konuşmadan Lysias'ın memnun kalmadığı kuşkusunu öne sürer (235e), çünkü akıldan yoksun/irrasyonel bir aşğın rahatsız edici olduğu açık noktası dışında, bu konuşma hiçbir yaratıcılık göstermez; konuşmanın değer verilecek bir şeyi varsa, bu malzemelerin düzenlenmesinde bulunmalıdır. Phaidros Sokrates'e daha iyi bir konuşma yapmak için meydan okuyarak karşılık verir. Sokrates'in ilk konuşması (237b-241d), hakikatle hiçbir ilgisi olmaksızın ikna etmek isteyen Lysias'ın zihniyetine [mind-set] uygun düştüğü için Sokrates bir parça retorik iletişim olarak bile ilk konuşmanın birçok hatayla dolu olduğunu göstermek için bir retorikçi rolünü benimser. İlginçtir ki retorikçinin aldatici doğası, “başka herkesin olabileceği kadar sevgiliye aşık olan (ancak) böyle olmadığına sevgiliyi ikna etmiş” (237b) olan bu konuşmanın konuşmacısı tarafından dolaylı olarak ima edilir. Bu senaryoda aşık olmayan kimse sevgiliye kayıtsız değildir, fakat yalnızca öyle olduğunu gizler ya da öyleymiş gibi yapar. Bu, öyleymiş gibi yapmak önemlidir çünkü Peters'in altını çizdiği gibi, “sevmeleyen bir aşık” gibi bir şey olanaklı bile değildir.”⁷ (1999: 41)

14. Sokrates'in sonraki adımı bir retorikçinin bile anlamaya çalıştığı şeyi bilmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Ve bir şeyi bilmek onu tanımlayabilmektir: Lysias aşkı tanımlamakta başarısız kaldı. Bu, iknaya yönelik tüm girişimleri daha baştan başarısız kılacaktır. Belki de dolaysız olarak ya da bilinçdışı bir şekilde Sokrates bu erken aşamada, retorikçilerin başarılı olmaları için kendi iletişimsel girişimleri için felsefi bir arkaplana sahip olmaları gerektiğini öneriyor. Bu onun “aşkın karşılıklı olarak kabul edilebilir bir tanımını oluşturmalıyız” (273c-d) demesinin nedenidir. Aşk böylece “bir arzu çeşiti” olarak geniş

⁷ Başka bir olasılık Taylor tarafından önerilir: Bir aşık olmayan kimseymiş gibi görünmek yoluyla “Sokrates ahlaki bakımdan yüzkarası bir tezin şaka yollu savunmasından bile daha çok avantaja sahiptir ve o, eğer isterse, ardından bu konuşmanın görünür kabul edilebilirliğinin yalnızca deli bir kimsenin taklit edilmiş rasyonelliği olduğunu vurgulamak için kendisini özgür bırakır, çünkü bu konuşmanın içine yerleştirildiği ağza sahip müşterileri her zaman “romantik aşk” tarafından esinlenir.” (1960: 303)



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

kapsamlı tanımlanır ve bu arzu böylece ya “haz için bir arzu” ya da “en iyi olan hakkında ortaya çıkan kazanılmış bir düşünce tarzı” (237e) olarak daha sıkı belirlenir. Bu nedenle, aşk ötekine yönelik bağında “üstünlüğe” [upper hand] sahip olan “akıl dışı bir arzu”nun adıdır (238c).

15. Sokrates'in konuşması, konuşmanın yeniden bir düzenlenmesiyle devam eder. Böylece düşünceler, aşık kimsenin etkileri zihin, beden ve nitelikler halinde gruplandırılacak şekilde yeniden düzenlenir. Aşağıdaki nedenler listesi sevgilinin neden onu seveni seçmemesi gerektiğini, bunun yerine onu sevmeyeni seçmesi gerektiğini gerekçelendirerek doğrular (239a-241d). Aşık kimse sevgilinin aşağı derecede olmasını ister (böylece sevgili onu sevene hayranlık duyacaktır), dostları olmamasını (böylece sevgili onu sevene bağımlı olacaktır), felsefe çalışma olanağının olmamasını (böylece sevgili onu sevenin kendisi için düşünmeyi öğrenecektir), (aşığı memnun edebilmek için) fiziksel olarak yumuşak olmasını, servet sahibi olmamasını (çünkü servet sevgilinin dikkatini çekebilir), potansiyel bir utangaçlığa sahip olmasını (böylece aşığın sevgili hakkındaki saplantılı konuşmasıyla bu utangaçlık herkesin önünde bilinecektir), ve bunun ardından aşık, sevgiliyi terk edebilecek bir kimsedir (aşığın tutkuları yatıştığında) tüm sözlerinden döner. Sokrates bir aşığa sahip olma hatasını şöyle özetler:

“Sevgili güvenilir olmayan, kötü-huyulu, kıskanç, fena bir kimse tarafından teslim alınmaya mahkumdur ve bu kimse sadece kendi servetine ve fiziksel koşuluna değil fakat aynı zamanda zihinsel gelişimine de zararlıdır ki, işin doğrusu, zihinsel gelişim hem tanrıların hem insanların gözünde her zaman en değerli şey olmuştur ve olmaya devam edecektir.” (241c-d)

16. Arzu ve insan motivasyonu hakkında daha detaylı bir açıklama sunmakla Sokrates'in konuşması Lysias'ınkinden üstündür. Sokrates'in konuşmasında, amaçları haz olan akıldışı arzular ve amaçları iyi olan rasyonel arzular arasında ayırım yapmakla bu konuşma içinde felsefi titizliğin bir ölçütü sunulur. Bu, hiç olmazsa, tartışmanın yönünü ahlaksal iyi olana doğru kaydırır (Taylor, 1960: 304). Fakat bu şu olguyu gizleyemez ki Sokrates'in konuşması, yalnızca, Lysias'ın söylevi tarafından ortaya konulan (malzemelerin düzenlenmeleri ve tanımlarının önemi) biçimsel meseleleri iyileştirmeye çalıştığı için hala hesaplayıcı bir düşünme yolu içinde çerçevelenmiş kalır. Akıl, iyinin hizmetine değil elde edilebilecek olanın, başka bir deyişle, sevgilinin hizmetine verildiği için, suistimal edilmektedir. İçsel olarak yanlış bir şeyi iyileştirmek yeterli değildir. Sokrates, bir kişinin bütün varlığını etkileyen bir şey olduğu için aşkın rasyonel hesaplamadan daha fazla bir şey olduğunu öne sürmek ister: Aşk içinde olmak Ötekiler hakkında tutkulu olmak ve sonul olarak, bu, onların hayatını dönüştürme isteğidir. Bu Sokrates için önemli bir konudur: Felsefe yalnızca mantıksal argümanların sunulması değil fakat bir yaşam yoludur. Bu aynı zamanda Ferrari'nin görüşüdür. Ferrari şu görüşü ekler ki ilkesel olarak Sokrates Lysias'ın konuşmasına angaje olamaz ya da Lysias'ın konuşmasının adil bir değerlendirmesini sağlayamaz çünkü hem Lysias hemde Sokrates farklı yaşam yollarını temsil ederler: “... Onların düşünce değiş tokuşu bağdaşmayı reddeden iki arka plana dayanır. Dahası, bunlar onların konuşma tarzı için arka planlar olduğu için, onların söyleyeceği hiçbir şey – özellikle, onların öne süreceği hiçbir argüman – kendi başına bir arka plandan diğerine bir kaymaya zorlanamaz.” (1987: 56).



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

17. Sokrates iki konuşmayı da “korkunç” (242d) olarak değerlendirir ve aşk hakkında bu tür şeylerin söylenmesinin aşk tanrıçasına bir hakaret olduğunu fark ederek kendi hatası için özür/af dilemek yoluyla bir tekzip/düzeltili yapmaya karar verir (243b).

Mitsel İletişim

18. *Phaidros* diyalogunda çok sayıda mitsel anlatı ya da mitsel figürlere dokundurmalar vardır. Fakat, bir bütün olarak diyalogun tamamlayıcı bir parçasını oluşturan iki mit vardır. Tekzipte, beyaz ve siyah iki at tarafından çekilen bir araba olarak ruh miti ruhun doğasını anlamak için bir arka plan oluştururken, yazının kökeni hakkındaki mit retorik üzerine tartışmanın içine yerleştirilir. İkinci mit [yazının kökeni hakkındaki mit] iletişim aracı üzerine olan bölümde incelenecektir.

19. Tekzip, kaçınılması gereken bir delilik olarak Lysias'ın olumsuz aşk görüşüne karşı koymak yoluyla, farklı delilik türlerinin felsefi olarak incelikli incelenmesiyle açılır. Onun çözümlemesi, sonraki bölümde tartışacağım metodolojik felsefe pratiğini örneklendirir. Buradaki önemli nokta şudur ki aşk deliliği, temel olarak ruhun evrenin içindeki yeri hakkında olduğu gibi ruhun doğası hakkında da bir tartışma ve anlayış yolu açar. Bir atlı araba olarak ruh miti, Platon'un metafizik görüşünü, yaşamı felsefi bir yaşam tarzı olarak sürdürmeye başlayan (ya da başlamakta başarısız olan) kişiyle bağlantılandırır. Bir kimseyi gerçek dünyayla bağlantılandıran köprü, sevgilinin, Öteki'nin “delilik dolu” aşkı yoluyla dolaylanırlar.

20. Miti incelemeyen önce, bir sorunun geçici olarak cevaplandırılması gerekir: Mitler Platon'un savunduğu felsefi yaşam yoluna nasıl katkıda bulunurlar? Özellikle, Platon'un, kendi metafizik görüşünü iletmek için diyalektik anlatı formu yerine yerine mitsel ve şiirsel anlatıları kullanmasının nedeni sorulabilir. *Phaidros* Platon külliyatı içinde, mitsel anlatıları bulduğumuz tek metin değildir ve Platon mitsel anlatıları rasyonel olarak tartışılmayacak bir düşünceyi iletmek istediği zaman kullanır. Bir iletişim biçimi olarak, mitsel anlatılar kendi okuyucusunu bu anlatıları kabul etmeye ya da reddetmeye sevkeder ve Sokrates “Buna inanabilirsin ya da inanmazsın, sana kalmış.” (252c) dediğinde mitlerin bu niteliğine gönderme yapar. Fakat, bu, mitsel anlatıların ciddiye alınmaması gerektiğini ima etmez. Bu mitler bize, çoğunlukla evrenin başlangıçları ve sonları, yaşam vb. hakkında hikayeleri anlatır. Bu mitler evrendeki yerimizi anlamamıza yardımcı olurlar. Çoğunlukla “en eski mitler”⁸ olarak adlandırılan bu tür mitler, bariz kültürel farklılıklarına rağmen ilgileri itibarıyla evrenseldirler. Platoncu mitler – ya da en azından, ruh ve onun evrendeki yeriyle ilgili olanları – bu şekilde düşünülebilir. Mitsel hakikat diyalektiğin hakikatlerine karşıt değildir fakat onu tamamlar: Mitsel anlatıların hakikatleri kendi güçleri bakımından zorlayıcı değil açığa çıkarıcı olarak düşünülebilirler. Diğer taraftan, diyalektiğin gücü, onun hakikatleri mantıksal çözümlemelerin ve diyalektik soru ve cevabın titizliklerine tabi oldukları için zorlayıcıdır.

⁸ Bu görüş hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Serracino Inglott (1987).



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

21. Bu mitin ilk bölümü (246a-250c) ölümsüz ruhun “niteliği”ni betimler ve mit, ruhun niteliğini anlamamıza yardımcı olması için mitin neden gerekli olduğunun bir gerekçelendirilmesiyle açılır. “İnsan güçleri”nin sınırlarını kabul etmekle, bu özelliği anlamının en iyi yolunun “bir arabacıdan ve onun at takımından oluşan organik bir bütün” (246a) olarak bir ruh analojisi olduğu iddia edilir. *Phaidros*'ta, arabacı rasyonel parçadır, beyaz at iradeyi temsil eder ve siyah at arzuyu temsil eder. Bu üçlü ayırım aynı zamanda tanrılar için de uygulanır fakat bu yanıltıcı olabilir, çünkü tanrıların ruhundaki arabacı cisimleşmemişken, insan ruhundaki arabacı cisimleşmiştir (246d). Bu konuya cevaben Taylor şu açıklamayı yapar: “Metafizikğin, resimsel tasarımı bakımından tutarlılığı bakımından gerekli görülen mitsel detaylardan çekilip çıkarılmasına gerçekten izin verilemez.” (1960: 307)

22. Bu mitin metafizik versiyonu “tam” bir ruh, başka bir deyişle, beyaz ve iyi olan bir ruh, ve “tam olmayan”, kanatları hasarlı ve bir sonuç olarak bir beden elde edene kadar düşen bir ruh betimler. Kanat metaforu uygundur çünkü uçuş yoluyla insanlar tanrılara yolculuk edebilir. Tanrılar da kanatlı arabalarla yolculuk ederler. Tanrılar göklerin sınırına kadar ve onlara gerçekliği, “hakiki varolan”ın bölgesini, “doğru bilgi sayılan her şeyin alanını” (247d) görme gücü bağışlandığı yere kadar yolculuk yapabilirler. Atlı arabanın içindeki atlar arasındaki uyumsuzluk nedeniyle insanlar için yaşam farklıdır. Bir sonuç olarak, yalnızca bir kısım insan gerçekliği sadece bir an için görmeyi başarır, diğerleri çok daha az görmeyi başarır. Üstelik, onlar görmüş olduklarının çoğunu unutarak, fakat reenkarnasyon olasılığıyla yeryüzüne geri düşerler. Bir insan formuyla tekrar reenkarne olmak hakikati tanımayı gerektirir: Çünkü hakikati yalnızca insanlar tanır, böylece ilk aşamada tanınmaları için hakikatlerin daha önceden görülmüş olmaları gerekir: Eğer insanlar hakikati hiç deneyimlemezlerse, hakikat onların önünde görüldüğünde onu bilemeyeceklerdir (249b).

23. Çoğu insanın göklere geri dönmesi on bin yıllık reenkarnasyon gerektirir. Fakat filozof diğerleri karşısında önemli bir avantaja sahiptir: Bu dünyadaki güzellik deneyimi onu, Güzellik Formunu ya da İdealini anımsamaya götürür. Bu anımsamanın yararı, bunun, onun kanatlarının daha hızlı büyümesini sağlayarak bu kanatları “beslemesi”dir. Böylece göklere geri dönmek için gereken reenkarnasyon üç yaşam süresi ya da üç bin yıl alır; dahası, önemli bir şart daha vardır ki onun Güzellik dünyasına doğru yükselişi azgın atı kontrol altına almayı gerektirir. Filozof için, bir önceki yaşamda deneyimlemiş olduğu hakikat vizyonu izini şimdiki zamanda onun üzerinde bırakır; bir sonuç olarak, filozof, bu dünyanın tam olmayan gerçekleriyle asla tatmin olmaz.

24. *Phaidros*'taki insan ruhu potansiyel çatışma alanıdır: Fiziksel cisimleşmeden dolayı ruh farklı arzulara tabidir; fakat insanlar kendi arzularını iyiye doğru kontrol etmeyi ve yönlendirmeyi öğrenirken, filozofa dönüşürler. Eğer kişi bu yolu üç ardışık yaşam zamanında takip ederse, reenkarnasyon döngüsünden kurtulur ve ruhu sade ve saf olur. Bu konunun ayrıntılarına inen çalışma Platon'un, insanların iyi olanı çoğunlukla bilmelerine rağmen bunu yapmakta başarısız olmalarının nedenini ifade etmesine yardımcı olur. Onların hatası, ruhun iyyinin peşinde olmasını engelleyen arzuların sonucudur.

25. Mitin ikinci bölümü, felsefi yaşam tarzının merkezinde olan aşık kimse ve sevgili figürü arasındaki kişiler arası ilişki üzerine odaklanır. Güzellik bu ilişkinin merkezindedir ve güzelliğin aşık kimse üzerindeki etkisi ile Lysias'ın aşık olmayan kimsesi üzerindeki etkisi



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

arasındaki fark şudur ki ikisi de sevgilinin güzelliği tarafından cezbedilirken, Lysias'ın aşık olmayan kimsesi yalnızca ilişkinin fiziksel boyutu ve kendi cinsel arzusunun doyumu tarafından cezbedilir. Bu, fiziksel güzelliği, İdeal Güzelliğin üstün dünyasına doğru harekete geçirici olarak düşünen Platonik aşıktan (254c) epey farklıdır. İkinci tür aşık kimse filozoftur.

26. Brook'a (2010) göre, içinde, filozofun sevgilinin güzelliği tarafından heyecanlandırıldığı senaryo sevgilinin bir nesneleştirilmesini temsil eder. Filozof ve sevgili arasında hiçbir cinsel temas olmadığı için, sevgilinin bedeni "bir sorgulama konusu haline gelir" (266). Sevgilinin bedeni, sevgilinin güzelliğinin yalnızca mutlak Güzellik hakkındaki hatırayı örneklendirmek için bulunduğu güzellik hakkındaki söylem içinde üzerine konuşulan ve toparlanan bir şeydir. Sevgili, filozof için bir dürtü olarak "kullanılır". Fakat, ben filozof-aşık ve sevgili arasındaki ilişkinin bu şekilde belirlenmesini kısmen tek taraflı buluyorum çünkü bu belirleme ne filozof-aşığın sevgili için hissettiği yükümlülükleri nede, ilişki içinde aynı zamanda kendi çıkarlarını da gözeten sevgilinin perspektifini dikkate almaktadır.

27. İrade ve arzu ile birlikte arabacıdan oluşan karmaşık bir konu olarak ruh miti aşık kimse içinde yer alan çatışmayı betimlemek için yeniden tanıtılır (253c-254e). Bu mit, cinsel doyum vaadi verildiği sürece, geçici olarak kendisini kısıtlarsa siyah atın da düşünebileceği/akıl yürütebileceği fikrini ortaya koyar. Fakat bu düşünme araçsal ya da hesaplayıcıdır: Onun düşünmesi hakikate götürmez fakat kendi arzularının doyurulmasına götürür. Buna benzer olarak, arabacının çatışmasını belirleyen sarsıntılar arzusunun düşünme üzerindeki etkilerini gösterir. Arabacının düşünmesi, onun bütünlüğü ya da tamlığı sayesinde siyah atınkinden farklıdır. Arabacının düşünmesi, yalnızca cinsel yönünü değil, bütün bir varolan olarak bu kişinin doyumunu hedefler.

28. Filozof için ideal eşin kim olduğuyla ilgili bir soru öne sürülür: Filozof ne tür bir sevgili aramaktadır? Sokrates bu soruya cevabında, sevgilinin seçiminin bir filozofun özdeşleştiği tanrının bir yansıması olduğunu iddia ederek tanrılar hiyerarşisine başvurur (252c-253a). Filozofun kendi davranışlarını bu tanrıyı "onurlandırma ve bu tanrıya öykünme"ye doğru yönlendirmesine benzer olarak sevgilinin seçimi sevgili tarafından sahip olunan aynı niteliklerle belirlenir. Filozofların durumunda, tanrı Zeus'tur, ve

"... [onlar] kendi sevgilileri olarak Zeus'a benzer bir ruhu olan kimseyi isterler. Onlar bir filozof ve bir lider olma potansiyeline sahip bir kimse ararlar ve böyle birini bulup ona aşık olduklarında, ondaki bu potansiyeli geliştirmek için ellerinden geleni yaparlar."

29. Filozof-aşık ve sevgili arasındaki ilişki tek taraflı değildir. Aşık kimse olarak filozof, sevgiliyle onun kendisini onların tanrılarının yakınına getiren filozof olduğu için sevgiliye dönük bir yükümlülük duygusu hisseder (253a). Filozof uğramış olduğu kutsanmış aşık deliliğine karşılık verilmesi gerektiğini hisseder ve o, sevgili için "daha fazla duygu hisseder." Sevgilinin orada bulunması yalnızca filozofun özlemlerini doyumak için değildir, fakat ilişkinin özsel bir parçasıdır ve bu, filozofun sevgilinin içindeki filozofu ortaya çıkarmak için çabalamasının nedenidir.

30. Sevgilinin perspektifinden başka bir şey söz konusu olur. Sevgili "aşık kimsenin iyi niyetini çok yakından deneyimler" (255b) ve dünyadaki tüm dostlukların "bir tanrının"



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

esinlendirdiği filozof tarafından sevgiliye ihsan edilmiş aşka varacağına farkeder. Sevgili aşk deneyimi için yenidir ve başına ne geldiğini bilmez (255d) ona aşık olan yaşlı adamın iyiliğini fark edince (255a), ona dönük duygularına uygun bir şekilde nasıl cevap vereceği hakkında emin değildir. Sevgili içsel olarak çatışma yaşar (256a-b) fakat onun hissettiği cazibenin kaynağının cinsel boyut değil fakat daha büyük bir şey olduğunu öğrenir. Kendini kontrol etme ve bastırma pratiği yoluyla, o, filozof-aşık kimsenin yaşam tarzı içine alınır ve sevgilinin felsefi yaşam tarzı içine kabulü başlar. Aşkın karşılıklı yönü Peters'i şu iddiaya götürmüştür:

“Sokrates'in getirdiği yenilik gerçek aşkın bir ölçütü olarak bir simetri vizyonu öne sürmesidir. ... [Sokrates] kişiler arası iletişimi yalnızca mutlu bir mesaj değiş tokuş modu olarak değil fakat, en iyi haliyle, göklerin kutsaması altında ruhların birbirlerine aşkları içinde karşılıklı kurtuluşları olarak ele alır.” (1999: 44-45)

31. Bu nedenle şu açıktır ki sevgili, filozofa ait Öteki'dir ve sevgili, felsefi yaşam tarzının temel bir özelliğini oluşturur. Filozof, sevgili Öteki'nin, aynı zamanda, gerçeğin hakikati hakkındaki felsefi sorgulamaya katılmasını ister ve filozofun amacı sevgiliyi asıl önemli olana doğru harekete geçirmektir. Böylece aşık kimse olarak filozofun sorgulamasına öncelik veriliyor gibi görünse de, Öteki olarak sevgili figürü, felsefe ve hakikate ve felsefeye doğru Platoncu yaşam tarzına kabul için zorunlu tamamlayıcı olarak kalır.⁹

32. Sevgilide, felsefe yoluyla edinilen (hakikat, bilgi) niteliklerden ziyade, geliştirilmesi daha iyi olabilecek başka niteliklerin (nezaket, alçakgönüllülük) var olup olmadığı sorulabilir. Platon, felsefi bir eğitim almanın faydalarının uzun vadede açık olacağını öne sürecek olmasına rağmen burada açık bir önyargı vardır. Bu şekilde, bir kişi, bir kısmı bir filozof için gerekli olan niteliklere uymayan çok sayıda niteliklerden meydana gelir. Bu, aynı zamanda, felsefenin yolunu arzulanabilecek fakat onun için sabır sahibi olmayan ya da bir kişi olarak çok hırslı olabilecek sevgilinin tekilliği/eşsizliği problemini ortaya çıkarır.

33. Filozofu çeken aşk deliliği ve Lysias'ın eleştirdiği aşk deliliği arasında açıkça keskin bir ayırım vardır. Lysias'ı son bir azarlamasında Sokrates bir aşığa sahip olmanın ayrıcalıkları üzerine yorum yapar: “Genç adam, tüm bunlar aşık bir kimsenin dostluğundan kazanacağını tanırsal armağanlardır. Fakat, aşık olmayan bir kimsenin birlikteliği, insanın akli başındalığı ile yoğrulduğu için, o yavan ve ölümlü ödüller/karşılıklar dağıtır.” (257a)

Diyalektik İletişim

34. Felsefi yaşam tarzındaki iletişimsel pratik olarak diyalektik hakkındaki tartışma Grek kültürü içindeki öğrencilere sunulan “tiyatro ve destan şiiri, sofistlik çalışması ve retorik” gibi eğitimsel pratiklerin diğer biçimlerine karşıt olarak çerçevelenmiştir. (Waterfield, 2002: xxxiii). Platon'un retorikle ilgisi *Gorgias* diyalogundan iyi bilinir. Platon *Phaidros* diyalogunda eğitimin yaşamsal bir formu olarak retorik tarafından öne sürülen iddiaya geri döner. Metnin geri kalanında ortaya çıkarılan meselelerle ilgili olarak, retorik probleme geri dönüş yersiz görünebilir. Fakat, Grek kültürü içinde – sözlü ya da yazılı, özel ya da kamusal

⁹ Tarihsel bir perspektiften bu motivasyon Grek kültüründeki homoerotik ilişkileri doğrulayan eğitimsel boyutu oluşturur.



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

olsun¹⁰ - retoriğin kapsamı göz önüne alındığında, Platon'un onun ne olduğunu ifşa etmeye kararlı olduğu söylenebilir.

35. Retoriğin diyalektiğe meydan okuması göz önüne alındığında, haklı olarak şu sorulabilir: “İyi” retorik diye bir şey var mıdır? Retorik her zaman manipülasyonla mı ilişkilidir? Bir kimse ötekileri bir şeyin hakikati hakkında nasıl ikna edebilir? Belki de Sokrates, bu sorulara cevabın belirli herhangi bir alanda bir uzman olmanın gerektirdiği şeyi anlamada yattığını düşünür. Bir konu hakkındaki uzmanlık bu konu hakkında bilgi sahibi olmak anlamına gelir ve bilgi kazanımı yalnızca bir yöntem kullanma yoluyla edinilebilir.

36. Sokrates, bir kimsenin bilgi ve hakikati edinebileceği yöntemin (265a-266c) anahatlarını ortaya koyar. Sokrates bu yöntemi “bir araya getirme/toparlama ve ayırma” yöntemi olarak adlandırır: Bir araya getirme sözcüğüyle Sokrates bir çok sayıda şeyi, tanımlanabilmeleri için bir sınıf altında gruplandırmayı kasteder. Bu tanım tartışmaya açık olmasına rağmen, bu prosedür “açıklık ve iç tutarlılık” sağlama değerine sahip olacaktır. Ayırma işlemi sınıflandırma içindeki farklılıkları belirlemeyi gerektirir. Sokrates delilik olarak tanımlanan bir aşk çözümlemesi yoluyla yöntemi kanıtlayarak gösterir (244a-245c). Fakat, deliliğin kendisi daha detaylı belirlenebilecek üretken bir terimdir. İlk konuşma aşk deliliğini negatif olarak kaçınılması gereken bir şey olarak tanımlarken, Sokrates'in tekzip konuşması farklı delilik çeşitlerini belirler: Geleceği gören kahinlerin deliliği; Arındıran, kabul eden ve dinleri kuran kimselerin ritüelleştirilmiş delilikleri; şairin esinlendirilmiş deliliği ve son olarak ilahi aşk deliliği.

37. Sokrates “bir araya getirme ve ayırma” yönteminin “diyalektik” için başka bir ad olduğunu ve daha önemlisi, diyalektiğin bir kimsenin her türlü konuda bilgi ve hakikati edinebileceği tek yöntem olduğunu ortaya koyar. Başka bir deyişle, diyalektik sadece filozoflar için değildir, fakat bir şey hakkında bir uzman olmayı iddia eden herkes için uygun yöntemdir.

38. Bu sorun, retorik uzmanlarının kendi disiplinleri için temel önemde olduğunu düşündükleri şeyle ilgili olarak varlığını hala sürdürmektedir. Sokrates “retorik incelikler”le ilgili uzun bir liste sunar (266d-267d), fakat bunların “kalabalık toplantılarda” yararlı olduğunu kabul ederken, daha ileride, önemli bir şeyin eksik olduğunu ekler. Bir konuda - Sokrates örnekler olarak tıp, tragedya ve müziğe değinir –bir kimsenin uzman olduğunu iddia edebilmek, yalnızca ön hazırlık olan “retorik incelikler”i değil, bu disiplinlerin doğası hakkında kapsamlı bilgiyi gerektirir. Sokrates'in açıkça ifade ettiği gibi:

“Eğer tümüyle deneyimsel bir beceriye/hünere dayanmaktan ziyade uzman bir pratisyen olacaksınız, her iki [tıp ve retorik] durumda bir şeyin –tıpta beden ve retorikte ruhun - doğasını belirlemek zorundasınız. Birinde, bedene sağlık ve güç vermek için ilaçlara ve diyete başvuracaksınız ve diğer durumda ruha istediğiniz kanıları vermek için konuşmalara başvuracaksınız, onu erdemli yapmak için ise meşru/yasal pratiklere başvuracaksınız.” (269b)

¹⁰ Bkz. 257c-258c, 261a, ve 261d-e.



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

Sonuç açıktır: Retorik öğretebilmek, ruhun sade ya da karmaşık olup olmadığı sorularını cevaplayabilecek, onun hangi parçasının şeylerin nedeni ya da sonucu olduğuyla ilgili soruları ve onun nedeni ve sonucu olduğu aşamalara ilişkin soruları cevaplayabilecek ruhun bilgisini gerektirir. Ve önemli bir nokta olarak, bir retorikçi için şart olan bilgi farklı tür konuşmalar yazabilir olmayı, farklı türlerdeki ruhları tanımlamayı ve bu konuşmaları onların ait oldukları belirli ruhlarla ilişkilendirebilme yeteneğini gerektirir (271a-b).

İletişim Araçları: Sözlü ve Yazılı Sözcük

39. Retoriğin değeri üzerine tartışma boyunca, Sokrates, retorikçiler için kendi öğrencilerine konuşmaların nasıl yazılacağını öğretmek geleneksel/alışlagelmiş olduğu için, yazılı sözcüğün değeri sorusunu öne sürer. Bir kez daha, Sokrates, Theuth ve Thamus mitine dayanarak yazılı sözcüğü reddedişini çerçevlendirmek için mitsel açıklamaya başvurur. *Phaidros* diyalogunun sonuna doğru yer verilen bu mit bilginler arasında çatışan bir çok görüşün kaynağı olmuştur. Derrida, bu mitin, metnin geri kalanına hakim olan konuyla hiçbir bağlantısı olmaksızın ani bir şekilde ortaya çıkışının birtakım kimseleri *Phaidros* diyalogunun Platon'un gençlik döneminin yapıtı olduğunu düşünmeye götürmüş olduğuna işaret etmiştir. İronik bir şekilde, başka kimseler için ise, *Phaidros* diyalogu Platon'un yaşlanmış zihninin yapıtıdır ve bu mitin metindeki yeri çok ciddiye almamız gereken bir yargı hatası olarak düşünülmelidir. Bu yazının izlediği tartışma çizgisi, yazının eleştirilmesinin “yersiz” olmadığını fakat “insanlar arasındaki iyi ve adil ilişkilerin ruha özen gösterme hakkında bir bilgiyi gerektirdiğini savunan argümanın mantıksal bir sonucu” olduğunu savunan Peter'in düşüncelerinin bir yankısıdır (1999: 47).

40. Sokrates miti anlatmaya “duyduğum hikaye...” (274a) sözcükleriyle başlar. Sokrates bu mitin konumuna, ötekilerden aktarılmış, içerimi bir geleneğin parçası olarak iletilmiş ve kabul edilmiş mit olan bir anlatı olarak işaret eder. Theuth-Thamus miti yazı “hediyesi”ni ve sonrasında onun reddedişini betimler. Mısır'ın kralı Thamus'a tanrı Theuth tarafından, insanlığa yardım etmeyi amaçlayan çok sayıda hediye verilir. Bu hediyeler arasında “aritmetik, geometri ve astronomi, dama ve zar içeren oyunlar ve özellikle de yazıyı” (274d-275b) buluyoruz.

41. Theuth bu hediyelerden en çok yazıyı değerli görür, fakat Thamus diğer hediyeleri kabul ederken yazıyı reddeder. Thamus'un cevabı şaşırtıcı bir şekilde böyledir, çünkü Theuth yazıyı icat ettiği için onurlandırılmayı hak ederken, bir şey icat edenlerin kendi icatlarının sonuçları hakkında yargıda bulunacak konumda olmamaları çok sık gerçekleşen bir durumdur. Bu yeni aracın tanıtılmasının getireceği sonuçları farketmeyen Theuth'un durumu böyledir. Otorite hiyerarşisinin tersine bir çevrilmesinde, kral tanrıdan daha akıllı çıkar. Yazıyla ilgili problemler şunlardır: (i) Yazı insanların hafızasını zedeler, çünkü hatırlamayı kendi başlarına öğrenmek yerine başkaları tarafından yazılmış metinlere dayanırlar. Zihinsel tembellik bunun doğrudan bir sonucudur¹¹; (ii) Öğrenciler çeşitli metinler okuyacaklar ve bilgi edindiklerine inanacaklar, çünkü metinler yalnızca okunur, üstelik belki de çoğu kez kör bir şekilde.

¹¹ Lentz, paradoksal olarak, Platon'un *Devlet* kitabında, hafıza sözlü gelenekle ilişkilendirildiği için, hafızaya saldırıyor olduğu, fakat *Phaidros* diyalogunda hafızanın Platon'un yazıya epistemolojik saldırısının temelini oluşturuyor olduğu ilginç konusunu öne sürer (1983: 291).



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

Böylece onlar bilgi görünümüne sahiptir¹², fakat bu hakiki bilgi değildir, çünkü hakiki bilginin edinilmesi eleştirel bir şekilde iletişimsel diyalektikle angaje olmayı gerektirir.¹³

42. Phaidros Thamus'un yazıya itirazlarında haklı olduğunu kabul ettikten sonra, Sokrates yazıya karşı dört tane daha itirazda bulunur. Sokrates şunları iddia eder: (i) Metinler onların yazarları tarafından, onların ustalıklarının kendi ölümlerinden sonra da bu metinlerin hayatta kalmalarını sürdüreceği inancıyla yazılırlar. (ii) Metinler onları "miras alan kimse" tarafından, okudukları şeyin "açık ve güvenilir" (275c-d) olduğu varsayımıyla okunurlar. Dahası, Sokrates şunu da ekler ki (275d-e) (iii) Yazı, bir resim gibi dilsizdir: Eğer yazılı bir metne bir pasajın ne anlama geldiğini sorarsanız, yalnızca aynı sözcükleri bulursunuz; yazılı bir metin açıklayamaz, fakat yalnızca tekrar eder, (iv) Bir kez yazıldıktan sonra, bir metin kendisine ait bir yaşama sahip olur: Bu metin yanlış ya da "uygun olmayan" dinleyicilere ulaşabilir ve bu dinleyiciler onu nasıl istiyorlarsa öyle yorumlayabilirler. Bu metin, [Lysias gibi] kendi yazarının mevcudiyetinden yoksundur. Böylece bu metnin yazarı ona karşı yapılan olası yanlış yorumlamalara ya da suçlamalara karşı kendisini savunamaz.

43. Sokrates'in yazı ve meşruluk arasındaki ilişkiyi betimlemek için mecazlı dil kullanması ebeveyn ototiresi çevrevesi içinde işler. Sonrasında gerçek ve İdeal dünyaya dayanan resim ve duysal dünyadaki nesne ilişkisine çok benzer olarak, dilbilimsel ve meşru otorite kaynağı olarak baba, "meşru" çocuk olarak sözlü sözcük ve "gayrimeşru" çocuk olarak yazılı sözcük olmak üzere üçlü bir hiyerarşi öne sürülür.

44. Sözlü sözcüğün kendisi yoluyla bilginin edinildiği ayrıcalıklı bir araç olduğu açıktır ve bu ilişkiyi Phaidros onaylar: "Sen işi bilen bir kimsenin canlı, ruh verilmiş/canlandırılmış konuşması hakkında konuşuyorsun. Yazılı sözcüğü ruh verilmiş konuşmanın yalnızca imgesi olarak betimlemekle haklı olacağız." (276c) Aşık ve sevgili arasındaki sözlü etkileşim, düşüncelerin üzerine düşünüldükleri, meydan okudukları ve belki tekrar gözden geçirildikleri ağır bir hızı gerektiren bir soru ve cevap süreci olarak çerçevelenmiştir. Bu diyalektik süreç başarılı olduğunda, "o canlıdır ve kendi yaşamını, ruhu iletişim tarafından dönüştürülen muhataba aktarır." (Rabbas, 2010: 37)

45. Bu açıklama üzerine, Sokrates'in ruh üzerine bir yazı olarak konuşma analogisini (276a, 278a) sorgulayan Derrida tarafından ilginç bir nokta öne sürülür. Bilgiyi ve hakikati aramak için araç olarak yazının olumsuz özellikleri üzerine Sokrates'in ısrarı göz önüne alınacak olursa, Sokrates neden böyle bir analogi kullanır? Bu, onun felsefi araştırma için özel bir yöntem betimleme çabalarının hepsini yıkıma uğratmaz mı? Sokrates ironik midir?¹⁴ Sokrates ciddiye alınmamalı mıdır? Ya da belki, Sokrates bizi, yazı ve felsefi yaşam tarzı arasındaki

¹² Platon'un yazı hakkındaki eleştirisi, bir yönüyle, aynı zamanda, yazıyla ilişkili olan retorikçiler ve Sofistler hakkında bir eleştiridir (Bkz. Örneğin, Couthard ve Keller 2012, Rabbas 2010).

¹³ Rabbas yazının desteklediği anlayış yoksunluğuna mükemmel bir örnek verir: "Eğer $E=mc^2$ formülünü söyleyecek olursam, bunu yalnızca hakkında konuştuğum şeyi biliyorsam, başka bir deyişle eğer fizik biliyorsam, anlamlı bir şekilde söylemiş olurum. Eğer fizik bilmiyorsam benim sözüm yalnızca sözcükler olacaktır. Bu durumda $E=mc^2$ ifadesi gerçekten benim ifadem olmayacaktır, başkalarına, Einstein'a, fizikçilere ait bir ifade olacaktır. Benimle ilgili olarak, bu ifade "dışsaldır ve başkalarına ait olan işaretlere dayanır" (275a3-4). Ben bu konuda bir otorite değilim." (2010:40)

¹⁴ Lentz, bu paradoksun Burger gibi birtakım kimseleri Platon'un "gerçekten" yazıya saldırmayı kastetmediğini düşünmeye götürdüğüne ve bunun Sokratik ironinin bir örneği olarak kabul edilmesi gerektiğine işaret eder (1983: 296).



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

ilişki hakkında uyardı mı çalışmaktadır? Bilginin keşfedilmesi ve geçirilmesi için sözlü sözcüğe dayanmalarından dolayı Sokrates'in "bilgelik aşıkları" olarak gördüğü kimseler ve kendilerine şairlik, konuşma yazarlığı ve yasa yazarlığı ünvanları bahsedilen yazılı metne dayanan kimseler arasında açıkça bir ayırım vardır. (278d-e)

46. Sözlü sözcüğe yönelik önyargıya rağmen, yazı toptan lanetleniyor değildir. Derrida'nın işaret ettiği gibi "Phaidros'un sonucu, mevcut konuşma adına yazının bir lanetlenmesinden çok yazının bir türünün diğer bir türüne tercih edilmesidir. ..." (1981: 149) Bu, Sokrates'in, eğer "eğlence"ye hizmet ediyorlarsa ya da biz yaşlanırken hafızamız yanılmaya başladığında hatırlatıcılar olarak işlev görürlerse yazılı metinlerin haklı çıkarılabileceği iddiasında görülebilir. Phaidros yazının bu kullanımının, başkalarının kendi hayatlarında peşinde oldukları "bayağı eğlenceler"den ziyade bir kimsenin zaman geçirmesinin hala daha iyi bir yolu olduğunu düşünür. Ancak, Sokrates eğlencenin bir şey olduğunu fakat – örneğin adaletle ilgili – birtakım konuların yazılı metinlerde uygun bir şekilde ele alınmalarının çok önemli olduğunu ona hatırlatmakta hızlı davranır. Bu tür konular, kendi bilgisini diğerlerine ileten "uzman diyalektikçi"nin ayrıcalıklı alanı olmalıdır (276d-277a).

47. Waterfield Platoncu külliyattaki yazı paradoksunun ötesine geçmenin ilginç bir yolunu tanıtır. Waterfield, Platon'un kendi yazılarını yazının eleştirisi içine dahil ettiğini söylemek mümkünken, aynı zamanda Platon'un yazının sınırlamalarına işaret ettikten sonra bu sınırlamaların ötesine geçebileceğini hissettiğinin de savunulabilir olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, kendi memnuniyeti için bizi yazıyla ilgili sorunlar hakkında ikaz ettikten sonra şimdi felsefi yaşam tarzını sürdürmek mümkündür. Bu felsefi yaşam tarzı, yazının diğer formlarına karşıt olarak, felsefi konuşmanın gerçek yaşamına ulaşabilmek için en uygun yazı formu olan diyalogsal yazı formunun kullanılması yoluyla olanaklıdır. Bu, Platoncu diyalogların bir soru sorma ve soruları cevaplama süreci olarak tasarlanmış olduklarının nedenini açıklar. Filozof-öğretmen, kendi öğrencilerini, bir filozof olmaları amacıyla, - yazılı metinler gibi yalnızca tekrarlayan bir kimseye karşıt olarak - işittikleri şeyi sorgulama sanatıyla eğitir. Platoncu diyaloga özgü nitelikler onun, yazının – konuşma yapma, yasa yazımı ya da şiir gibi - diğer formlarıyla aynı sınıfa konulamayacağını, onun, düz anlamıyla, kendisine ait bir sınıfı olduğunu gösterir.

48. Bu açıklamanın, yukarıda değinilen yazının paradoksuna uygun bir cevap olduğunu düşünüyorum. Platoncu metin kusursuz bir içerik sunmak için ya da bize ne düşüneceğimizi söylemek için bulunuyor değildir: Platoncu metin okuyucuyu felsefi sorgulama pratiğiyle tanıştırır. Platon'u okumak yoluyla bir kimse nasıl felsefe yapılacağını öğrenir ve eğer felsefe bu kişiyi dönüştürecekse ve onu felsefe hayatı yaşamaya sevk edecekse, o zaman – sınırlandırmalarına rağmen - yazılı metinler bu tür bir yaşam yolunun nasıl izleneceği konusunda esinlendiriciler olarak hizmet edebilir.

49. Eğer bu argüman kabul edilirse, bu metnin aynı zamanda kendi okuyucularını onunla eleştirel bir şekilde ilgilenmek için kışkırtabileceği de öne sürülebilir. Başka bir deyişle, yazarın mevcut olmamasına rağmen (örneğin, Platon'un mevcut olmamasına rağmen) *Phaidros* metni, gerçek yaşamdaki felsefi tartışmayı canlandıran felsefi bakımdan üretici bir tarzda okunabilir. H. G. Gadamer'in ufukların kaynaşması kavramının bir metinle felsefi bir diyalog yoluyla bu metnin tekrar canlandırılabilirliğini göstererek kanıtlayan hermeneutiğini



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

de bu listeye dahil etmek mümkündür (2003: 306-7, 374-5). Gadamer'in felsefi metinlerle bir ilgilenme yolu olarak soru ve cevap mantığından faydanlanması belki de bir tesadüf değildir. *Phaidros* diyalogundaki yazıyla ilgili soruna dönecek olursak felsefe yapmanın en başta gelen tarzı yüzyüze etkileşim yoluyla yürütülüyorken, metin ve onun okuyucusu arasındaki ilişkinin elden çıkarılmaması gereken ikincil bir model sağlıyor olduğu savunulabilir.

50. Bu mesele için, *Phaidros* diyalogunu ya da herhangi bir metni okumanın çeşitli yolları vardır. Bu yazımda, aynı zamanda bu sorunları çağdaş bir çerçeve içinde yeniden şekillendirirken, *Phaidros* diyalogu metni tarafından üretilen sorunların farkında olan bir okuma üretmek amacıyla iletişim felsefesinden gelen kaynakları harekete geçirdim. Bu rastgele bir hamle değildir, fakat daha çok *Phaidros* diyalogu metninin içinde içkin olan olanaklara bir cevaptır. Bu metnim, iletişim formları ve araçları perspektifinden *Phaidros* diyalogu metninin yorumlanmasını olanaklı kılar. Bu perspektifi kullanmakla, felsefi yaşam tarzı için uygun iletişim formları ve araçlarını belirlemek amacıyla *Phaidros* diyalogunun farklı iletişim formları ve araçlarının bir çözümlenmesini sunduğunu göstermiş olduğumu umuyorum.



PLATON OKUMALARI

C. Mangion: *Phaidros*'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine

KAYNAKÇA

- Brook, T. (2010) "The Language of Love and Learning: Connecting Eros, Rhetoric and Knowledge in the *Phaedrus*", *The Midwest Quarterly*, Pittsburg, 51.3 (Spring) 254-269.
- Burke, K. (1969) *A Rhetoric of Motives*, California: California University Press.
- Couthard, D and Keller, K. (2012) "Technophilia, neo-Luddism, eDependency and the judgement of Thamus" *Journal of Information, Communication and Ethics in Society*, Vol. 10 Iss 4, 262-272.
- Derrida, J. (1981) *Dissemination*, Chicago: University of Chicago Press Ltd.
- Ferrari, G. F. (1987) *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H. G. (2003) *Truth and Method*, New York: The Continuum Publishing Company.
- Griswold, C. L. (1986) *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Yale University Press.
- Hadot, P. (1995) *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Peters, D. J. (1999) *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago: University of Chicago Press Ltd.
- Lentz, T. M. (1983) "The Third Place from Truth: Plato's Paradoxical attack on Writing", *Communication Quarterly*, Vol. 31, No 4, Fall.
- Plato (2002) *Phaedrus*, (translated Robin Waterfield), Oxford: Oxford World Classics.
- Rabbas, O. (2010) "Writing, Memory and Wisdom: The Critique of Writing in the *Phaedrus*", *Symbolae Osloenses*, Norwegian Journal of Greek and Latin Studies, Volume 84, Issue 1.
- Rinon, Y. (1992) "The Rhetoric of Jacques Derrida I: Plato's Pharmacy", *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, No 2 (Dec), pp.369-386.
- Serracino Inglott, P. (1987) *Beginning Philosophy*, Malta: Media Centre.
- Taylor, A. E. (1960) *Plato The Man and His Work*, Methuen: University Paperbacks.
- Werner, D. (2010) "Rhetoric and Philosophy in Plato's "Phaedrus" ", *Greece and Rome*, Second Series, Vol 57, No 1 (April), pp. 21-46.