

## Kültürel Çeşitlilik ve Felsefî Eleştirisi

Ümit ÖZTÜRK\*

Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU\*\*

Makale Geliş / Recieved: 08.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 10.11.2018

### Öz

*Felsefe, başlangıcından beri, insan varlığının sadece imkânlarını veya zenginliğini değil fakat daha ziyade içinde yer aldığı imkânsızlıklarla dolu yaşam sahnesini ve bu sahnenin yoksunluk şartlarını daha iyi bir dünya adına eleştirerek sorgulayan bir araştırma alanı olmuştur. Bununla birlikte günümüzün temel bir fenomeni olarak küreselleşme, küresel kültür ve bağlantılı bir şekilde kültürel çeşitlilik söylemleri başlığı altında, istesek de istemesek de hem bir öznesi hem de bir nesnesi hâline geldiğimiz modern dünyada, felsefenin son derece önemli bir yönünün, çağın eleştirisi işlevinin, giderek gözlerden kaybolmaya başladığını saptamak mümkündür. Bu çalışmada, kültür kavramı hakkında kısa bir analiz sunarak gerçekte öyle olmasa da küresel süreçlerin bir getirisi neticesinde tek bir anlama gelecek şekilde anlaşılan ve farklılıkların silindiği bir anlatı olarak takdim edilen kültürel çeşitlilik konusunu ele almaktayız. Amacımız, Platon felsefesinin klasik değil, fakat moda da sayılamayacak bir “tema”sını, Sokratik eleştiri yöntemini mevcut problemler ağına eklemeyi deneyerek günümüz dünyasında felsefenin yerine getirebileceği eleştiri işlevini yeniden düşünmeyi önermektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Global Dünya, Kültür ve Eleştiri, Platon, Sokratik İdeal.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. u.rzg.ozturk@gmail.com.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sedazsy@yahoo.com.tr.

**Künye:** ÖZTÜRK, Ümit & ÖZSOY SOMUNCUOĞLU, Seda. (2018). Kültürel Çeşitlilik ve Kültürel Çeşitlilik ve Felsefî Eleştirisi. *Dört Öge*, 14, 31-43. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## Cultural Diversity and Philosophical Criticism

### Abstract

*From the beginning, philosophy has been a research area questioning not only the possibilities and richness of human existence but also the impossibilities of a life stage in which human existence get involved and deprived situation of this stage by examining in the name of a better world. However, under the titles of globalization as a basic phenomenon of nowadays, global culture and correlatively a discourse of cultural diversity, it is possible to determine that the function of a criticism of age, highly important aspect of philosophy, has begun to disappear in modern world where we have unwillingly become both subject and object of it. In this study, we deal with the topic of cultural diversity that is introduced as a narrative discrepancy and understood as one meaning as a result of the global process by analysing the concept of culture. In this manner, aim of the study is to commit to reconsider the ancient function of philosophy by trying to articulate a Platonic theme to the present problems.*

**Keywords:** Global World, Culture and Criticism, Plato, Socratic Ideal.

### 1. Giriş

“Kültür” kavramı kök anlamı itibarıyla bir tarlaya tohum ekilmesi, tohumun tarlarda işlenmesi ve gerekli koşullar yerine geldikten sonra da tohumun tarladan alınması sürecine işaret eder. Buna koşut olarak düşünülürse “kültürel çeşitlilik”, bir tarlaya sadece tek değil, farklı türlerde tohumun atılıp yüklenmesi demektir. Bilindiği üzere tarlaya yüklenen tohumun kendi kıvrımını açabilmesi yani ürün verebilmesi, sadece tohuma değil, tohumun mekânı olarak düşünülebilecek tarlaya da aittir. Diğer bir ifadeyle tarla kendisine bırakılanı kuşatıp beslemeye tohum ölü kalacak ve gerekli doğumu gerçekleştiremeyecektir. Yine koşutluk içerisinde tarlaya farklı türlerde tohumların bırakılması, doğrudan doğruya bir çeşitlilik getirmeyecek ancak tarlanın şartları açısından mümkün bir çeşitlilik ortaya çıkabilecektir. Fakat modernite ve ilgili süreçlerin getirisi olarak günümüz dünyası, Ortega y Gasset’in deyişiyle “insan olma”nın, “insan olmama tehlikesine açık olmak” demek olduğunun unutulduğu ve bu minvalde de artık *kendine dalma*’nın gereksizleştiği (Gasset, 2017: 37-40) *yekpare* bir *ayrısızlaşma* sahnesini andırır. Sahnenin dışındakilerin de içindekiler kadar tekdüzeleştiği ve kaçınılmazcasına küresel bir vasıf içinde isminin silindiği bu dünya, adeta “anonim güçler”den, geniş ve sahipsiz topraklarda işleyerek “tek tek kişilerin tasarısı ve eylem kapasitelerinin menzili dışına uzanan güçlerden” (Bauman, 2017: 76) müteşekkil gösteriye dayalı bir oyun alanından ibarettir. Aslen sahici farklılığı yok etme, erişemediğini ele geçirme fakat aynı zamanda da kendisini herhangi bir biçimde gösterebilmek/var edebilmek için farklılık kurgularını onaylama biçimi olarak mümkün her düzlemde kendinden farklı olanı tasfiye etme eğilimindeki (Williamson, 1998: 137) mezkûr sahne, sı-

nırların ortadan kalktığı şiarıyla belirginlik kazanan ve kendisine içkin olan homojenleşme yaklaşımını kültürel çeşitliliğe yöneltmiş ve nihâyetinde savlarının tam da aksi yönde, bunları devre dışı bırakmaya ayarlanmış bir *deus ex machina* hikâyesine çevrilmiştir. Durum böyle olunca kadim mânâsı bakımından dâima bir eleştiriyile yani tamamlanmışlığın değil, tamamlanmamışlığın saptanması cihetine yönelerek “eros”un eleştiri okuyula işleyen felsefe, kendi kıvrımlarına kapanarak *teknik* bir *kültürel işlem* sorununa dönüşmüştür. Oysa felsefe, başlangıcından beri, insan varlığının sadece imkânlarını veya zenginliğini değil fakat daha ziyade içinde yer aldığı imkânsızlıklarla dolu yaşam sahnesini ve bu sahnenin yoksunluk şartlarını daha iyi bir dünya adına eleştirerek sorgulayan bir araştırma alanı olagelmıştır. Bununla birlikte günümüzün temel bir fenomeni olarak yukarıda kısaca bahsedilen küreselleşme, küresel kültür ve bağlantılı bir şekilde kültürel çeşitlilik söylemleri başlığı altında, istesek de istemesek de hem bir öznesi hem de bir nesnesi hâline geldiğimiz modern dünyada, felsefenin son derece önemli bir yönünün, çağın eleştirisi işlevinin, giderek gözlerden kaybolmaya başladığını saptamak mümkündür. Bu çalışmada, kültür kavramı hakkında kısa bir analiz sunarak gerçekte *fikren* öyle olmasa da küresel süreçlerin bir getirisi neticesinde tek bir anlama gelecek şekilde idrâk edilen ve farklılıkların silindiği bir anlatı olarak takdim edilen “kültürel çeşitlilik” konusunu, çeşitlilik ile “birlikte yaşama” problemi ekseninde ele almaktayız. Amacımız, Platon felsefesinin klasik değil, fakat moda da sayılamayacak bir “tema”sını, Sokratik eleştiri yöntemini mevcut problemler ağına eklemeyi deneyerek günümüz dünyasında felsefenin yerine getirebileceği eleştiri işlevini yeniden düşünmeyi önermektir. Açılırsa Cicero’dan beri, beşerî düzlemde ‘düşünme kuvveti’nin işlenmesi (*cultura animi*) anlamında kullanılan “kültür”<sup>1</sup> ve bağlı olarak “kültürel çeşitlilik” ifadelerindeki temel unsur, düşünme kuvvetine bırakılan fikirler (yani tohumlar) kadar fikirlerin mahalli olan mekenin de (yani tarlanın) barındırdığı imkânlardır. Şu hâlde günümüzün temel meselelerinden biri olan ‘*kültürel çeşitlilik içinde birlikte ancak farklılıklara alan açacak şekilde yaşama imkânı*’ndan felsefenin eleştiri cihetini dikkate alarak bahsetmek, düşünme kuvvetinin edindiği fikirlerin, birbirleriyle uyum veya âhenk içerisinde yaşayabilmesi meselesine bir çözüm üretebilmek ile mümkün görünmektedir. Ancak burada vurgulanması gereken husus, felsefenin eleştirel görevinin ihmâl edilmesinin, düşünme kuvvetinin, küresel bir dünyada zımnî olmayı da aşarak kendiliğinden bir işlevi çerçevesinde ve sözde bir âhenk uğruna farklı fikirleri kapatma veya gidermeye doğru evrilmesine neden olduğudur. Dolayısıyla farklı fikirlerin (mümkün) aynılığını ve farklılığını kucaklayacak bir şekilde düşünme kuvvetinin çalıştırılması, kültürel çeşitlilik mahallinin *sine qua non* bir unsuru olarak çeşitlilik ekseninde birlikte yaşamaktan, şu veya bu ‘dünya-görüşü’nün (*Weltanschauung*) değil, ilgili tüm ‘görü’lerin muhafaza edilerek birlikteliğinin kurulması ve bu birlikteliğin sürdürülmesi problemini anlamlandırabilmekten geçmektedir.

1 Terimin etimolojik kökeni ve kavramsal gelişimi için bkz., Williams, 2007: 105-112.

Şimdi kısaca serimlenen bu meseleye bir giriş yapmadan ve böylece bir çıkış kapısına doğru yönelmeden önce, çözümlemede eksik kalan üçüncü bir unsurun daha devreye girmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere tohum ne kadar farklı türde olursa olsun tarla da ne derece bir güç barındırırsa barındırsın hem tohuma hem de tarlaya bakarak bunların imkân dâhilindeki birlikteliğini kavrayan çiftçi olmazsa tohum ve tarla bir araya gelse de ürün ortaya çıkamaz. Çiftçi, hangi tarlaya ne tür tohumun veya tohumların ekilebileceğini bilmeli, dahası ürün hâline gelme aşamasındaki tohumu, uygun zamanı kollayarak tarladan kaldırmalıdır. Bu son işlem olmazsa tohum ve tarla ne kadar verimli olursa olsun çürüme tohumu, kısırlık da tarlayı farklı türlerde birer ölüm olarak bekler. Demek ki tarlaya ekilen tohum nihaî olarak tarladan ayrılmalı; beşerî düzleme dönülürse de fikirler eninde sonunda düşünme kuvvetinin dışına çıkmalıdır.<sup>2</sup> Tohumun gâyesi de bu manada esas olarak tarlada gerekli bir süre ikamet ederek tarlayı terk etmektir: Tohum, çiftçi marifetiyle kendisini bir dönüşüme uğratmak için tarlayı kullanır. Fikir, düşünme kuvvetine demir atmak yerine bu kuvvetin işleme gücünden yararlanarak kuvvetten ayrılır. Böylece tarlanın ve düşünme kuvvetinin asıl fonksiyonu, “kültür” ve “çeşitlilik” bağlamında, kendini doldurmak değil, kendi içine alınan ve atılan kendi dışına çıkarmaktır. Şu durumda çiftçi nasıl anlamlandırılabilir? Düşünme kuvvetinin ‘çift süren’inden nasıl bahsedilebilir? Kültürel çeşitlilik düzleminde yer alan ve felsefî eleştiriye şart koşan mümkün bir dünyanın fikri olarak birlikte yaşama, çiftçi kavramsallaştırması üzerinden nasıl idrâk edilebilir?

## 2. ‘İhtiyaç’ ve ‘İstikâmet’ Arasında

Felsefe tarihine bakıldığında Platon’un *Symposion* adlı diyalogu, yukarıda anılan bağlantılardaki ‘çiftçi’yi (ve dolayısıyla da “kültür” ve ilgili kavramları) anlamak için verimli bir hareket noktası sunmaktadır. Agathon’un ilk tragedyası ile ödül kazandığı zaman düzenlenen bir mecliste “aşk (*eros*)” hakkında konuşulanların nakledildiği bu diyalogda, Sokrates’ten önce konuşan herkes “aşk”ın bir “ilâh (*theos*)” olduğunu söylemiştir. Oysa sıra kendisine geldiğinde Sokrates, Diotima adlı “bilge (*sophos*)” bir kadından öğrendiği üzere “aşk”ın bir ilâh olmadığını, ‘ölümlü’lük ve ‘ölümsüz’lük arasında gezinen bir “daimon” olduğunu belirtir (*Symposion*, 201d – 202e).<sup>3</sup> Hikâyeye (*muthos*) göre, güzellik ilâhesi Aphrodite’nin doğduğu sıralarda verilen bir şölende, (“istikâmet” mefhumunun kendisinde kişiselleştirildiği ilâh olan) Poros sarhoş olmuş ve ilâhların başı Zeus’un bahçesinde

2 Düşünme kuvvetinde yetişen fikirlerin dışsallaştırmadığı bir durumun en güzel örneğini Jean-Paul Sartre’in *Bulanti* adlı eserindeki “Autodidacte” karakterinde bulmaktayız. “Autodidacte”, düşünme kuvvetini *ansiklopedi okuyarak* doldurmakta ancak romanın temel meselelerinden birinin işaret ettiği gibi bu karakter, *seçim* yapma/yapabilme imkânını fiil hâline döndürememektedir (Bkz., Sartre, 1981).

3 Platon’un eserlerine gönderme yapılırken Stephanus numaralandırma sistemi kullanılmıştır. Eserlerden alıntı yapılırken genelde Türkçe çevirilere uyulmuş; bununla birlikte kimi yerlerde terminolojik gerekçelerle kısmî değişiklikler yapılmıştır.

kendinden geçerek sızıp kalmıştır. Şölene aslen davet edilmeyen ama dilenmek için orada bulunan (“ihtiyaç” mefhumunun kendisinde kişiselleştirildiği ilâhe olan) Penia ise Poros’tan faydalanmayı düşünerek onun yanına uzanmış ve bu birlikteliktен “aşk”a (*eros*) gebe kalmıştır. Bu nedenle Aphrodite’nin doğduğu vakitlerde ana rahmine düştüğü için “aşk” her daim “güzel(lik)”in (*kalos*) takipçisi olmuştur. Ancak “aşk”, yeşerdiği mekân (Penia, yani “ihtiyaç”) itibarıyla hiçbir zaman güzel(liğ) i aslen elde edememiş, yeşermesine imkân tanıyan tohum (Poros, yani “istikâmet”) itibarıyla da sevdasından bir türlü vazgeçmemiştir (*Symposion*, 203b – 203e). Sokrates şöyle nakleder:

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 ölürl 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 yüzmez (*Symposion*, 203e).

Anlaşılabacağı üzere *Symposion* diyalogu, okuyanlarına,<sup>4</sup> “aşk” vasıtasıyla insanın tarihini anlatmaktadır. Ontolojik açıdan bakıldığında “aşk” üzerinden geliştirilen bu çözümlenme, insanın bir yanıyla ‘varlık’ta durduğunu ancak bir yanıyla da sürekli bir biçimde ‘yokluk’u kucakladığını göstermektedir. Bu nedenle insan, ne aslen ‘varlık’ta ne de aslen ‘yokluk’ta, var-yok ‘arası *ortak* bir mahalde bulunup hem ‘varlık’tan hem de ‘yokluk’tan pay almaktadır. Sokrates’e “aşk” hakkındaki sırlardan bahseden bilge kadın Diotima, “bu mitosta insanı doğasında taşıdığı özellikler açısından ifade ederken vurguyu öncelikle ‘yoksunluk’tan yana koyar:”

(...) söylencedeki kişileştirilmiş *eros* öncelikle “yoksundur” ve ancak bu durumunun farkına varır ise babasından gelen bereket ve bolluk içeren maharet ve özelliklerini bu yoksunluğu giderebilmek için ortaya çıkarması mümkün olmaktadır. Bu bakımdan *eros*, insana hem ait olduğu yoksunluk ve özlem hem de düşkün olduğu güzellik açısından doğasının en önemli özelliğini kazandırır. Dahası *eros* hem yoksunluk ve özlem olarak dert, hem de aynı zamanda iyi (*agathon*) ve güzele (*kalos*) yönelerek bu derdin çaresi olması anlamında dermandır. Burada, *eros*’un insanı, sahip olduğu birbirine karşıt her iki özellik bağlamında nasıl uyumlu kıldığını görmek önemlidir. *Eros* insana ne doğrudan güzel olanı (*kalon*) ve iyi olanı (*agathon*) verir, ne de onu tümüyle yoksunluktan ve özlem duymadan kurtarır. Sağladığı yalnızca, insanı çaresizliğinin (*penia* sözcüğünün anlamında yatan) yegâne çaresine (*poros* sözcüğünün sahip olduğu) yönlendirmek sûretiyle, onun doğasında çatışma halindeki her iki unsuru uyum içinde bütünleştirebilmesi imkândır. Bunun da ancak *eros*’un güzele (*kalos*) ve iyiye (*agathon*) yönelmesi ile mümkün olduğu açıktır (Haşlakoğlu, 2016: 36).

4 Bu noktada “okumak” kelimesinin, günümüzde neredeyse unutulmuş olsa da “çağırarak” ve “davet etmek” anlamlarına geldiğini hatırlamak gerekmektedir. Bu nedenle sonradan da netleşeceği üzere ancak davete kulak kesilenler *okuyabilir*.

“Aşk”a bağlı ve aslı özelliği “yoksunluk” olan yani ihtiyaç ve istikâmet arasında gidip gelen insanlığının vasıfları, tam olarak ne *varlık* ne de *hiçlik* üzerinden anlaşılabilir. Platon’un *Sophistes* (2000) adlı diyalogundaki kavram düzeneğine yaklaşılarak söylenirse ‘yoksunluk’un mevcudiyet tarzı, ‘aslen olma’ ve ‘aslen olmama’nın berisinde an be an ‘olup-olmama’dır. Çünkü ‘yoksunluk’, zaman ile olan râbitası gereği, mâzide, istikbâlde ve hâlde mümkün bir sahipliği veya sahihsizliği birleştirerek yüklenip taşır.

Yoksunluğa dair bu irdelemelerden sonra çiftçiye dönülüp yeniden sorulursa çiftçi ne yapmaktadır? Tarla ve tohum birlikteliğini kuşatması, tarla ve tohumu hem birleştirip hem de birbirinden ayırması nedeniyle çiftçi, görülmektedir ki yöneldiği alanı aslen yoksunlukta tutmakta ve muhâfaza etmektedir. Bu durumda çiftçi, Hegel’in *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*) adlı eserinde “Aufhebung” mefhumunu açarken beyan ettiği üzere işinin yöneldiği bileşenleri “ortadan kaldırmak”ta (*aufheben*); diğer bir deyişle yönelineni ‘muhâfaza etmekte (*aufbewahren*), ‘saklamak’ta (*erhalten*) ama aynı zamanda ‘durdurmak’ta (*aufhören lassen*), ‘bitirmekte ve ‘bir sona taşımak’tadır (*ein Ende machen*).<sup>5</sup>

“Ortadan kaldırmak” eylemi (...) hem silmek, yok etmek, değillemek, yadsımak, hem saklamak, korumak, muhâfaza etmek, el altında tutmak (kışın yazlıkları sandığa *kaldırmak*), hem de yükseltmek, yüceltmek, daha yüksek bir düzleme çıkarmak (aşmak) anlamlarını içerir (Ege, 2005: 122).

Hareket ve sükûneti aynı anda çevirmesi dolayısıyla beşerî düzlemde, düşünme kuvvetinin çiftçisi de aynı şekilde bir yandan tek bir düşünenin, bir yandan da düşünenlerin fikirlerini, fiil hâlinde ama yoksunluk’a döndürerek bir arada ve ortaklık içerisinde tutmaya vesile olacak şekilde iş görmelidir. Söylemeye bile gerek yok ki yoksunluk’a çağırılan olarak çiftçi, ‘eser’in nesneleşmesi, meta olması veya donması ile değil, ‘eser’e iştirak edenlerin sürekli *seyir* hâlinde olması ile an be an boğuşmak durumundadır. Bu durumda “çiftçi” denilen ama kuvvet sarf ediş yönüyle “âdemoğlu”nu da aşan böyle bir şahıs fikri üzerinden kültürel çeşitlilik ve mümkün bir çeşitlilik içerisinde birlikte yaşama meselesi nasıl derinleştirilebilir?

### 3. ‘Sınanma’ya Çağrı

Platon diyaloglarına bakıldığında, ele alınan temel bir konunun işlendiği yer olarak konuşmacıların içinde bulunduğu bir sahneyle ve bu sahnede gerçekleşen belirli bir atmosferle karşılaşılmaktadır. Bilindiği üzere bu diyalogların geçtiği sahneye bütün anlamını kazandıran, bir mesele açıldığında ilgili meseleyi sürekli değişik veçheleri üzerinden sınayan ve sahnenin bütününü adeta içeriden ve dışa-

5 Hegel’in bu eserine göndermeler ve ilgili değiniler için “Ege, 2005: 116-125”ten yararlanılmıştır.

rıdan kuşatan “bilge (*sophos*)” bir karakterdir. Çoğunlukla Platon metinlerindeki bu karakter “Sokrates”<sup>6</sup> ile temsil edilir.

Delphoi Tapınağı kâhini, Sokrates’in insanların en bilgisi olduğunu söylemiştir. “Bu bilgiyi alan Sokrates önce şüpheye düşer, çünkü hiçbir şey bilmediğini” sanmaktadır, oysa “Tanrı yalan söylemeyeceği için, kâhinin sözlerinin doğruluğundan kuşkuya kapılmamak durumundadır. Böylece söz konusu kehanetin çözülmesi gereken bir bilmece olduğunu düşünerek” adı bilgeye çıkmış herkesi ‘sınama’dan (Türkçedeki bir diğer deyişle ‘yoklama’dan) geçirir. Politikacıları, ozanları, zanaatkarları, bilgelikle ilgisi olup olabilecek herkesi sorguya çeker. Bu sorgulamalar ona, hemen herkesin bir şey bildiğini sandığını, ama gerçekte bildiklerini haklılaştıramadıklarını gösterir (Dorion, 2005: 41-43). Felsefi olarak bakıldığında, Sokrates’in yönettiği bu eleştirel süreç, aslında bilgi sahibi olma yoluna girebilmenin, bir diğer ifadeyle “belirli türden bir bilgiye -bir şeyin ne olduğunun bilgisine-götüren” bir araştırma yolunun baş koşuludur (Kuçuradi, 2006: 260). Ana hatlarıyla verildiğinde ve bir bütün olarak değerlendirildiğinde, özel bir araştırma ve yönlendirme metodu olarak gelişen Sokratik ‘sınama’nın iki boyutu bulunmaktadır. Bu irdeleme tarzı ilk veçhesi bakımından belirli bir konuda bilgi sahibi olduğunu zanneden birine, ustaca sorgulamalarla aslında bilgisiz olduğunu veya yanlış bildiğini göstermeye hizmet eder. Bilgi sahibi olduğunu sanan bir kişinin savlarının eleştirel bir sınamaya tabi tutulması anlamına gelen bu yol, bilgisizliğin farkına varılmasını sağlayan çeşitli tekniklerden oluşur. Bu açıdan Sokrates’in, belirli bir konuda tartışılırken genelde, “kendisine ait hiçbir bilgi aktarmayıp sadece sorduğu sorularla muhatabının başlangıçta öne sürmüş olduğu” tanım, hipotez veya görüşleri, “ihtiva ettiği birtakım tutarsızlıkları, çelişkileri gözler önüne sermek suretiyle çürüttüğü” kabul edilir (Cevizci, 2006: 96). Bu çürütme girişimi, *aporia* denilen çıkmazı oluşturur. Versenyi’nin de vurguladığı üzere Sokrates için herhangi bir insanı “bilgiye ulaşmaya yönelik kendi araştırmasına başlatmanın yolu, ona bir dizi sanı ve bu sanılarla birlikte gelen bir güven duygusu kazandırmak değil ancak bunun tam karşıtıdır: Onun bilgisizliğinin ayırında olmasını sağlamak.” (Versenyi, 1995: 156). Konuyla ilgili son derece tipik bir metin olan *Menon*’da, diyalogun da

6 Tarihsel bir kişi olarak Sokrates hakkındaki bilgimiz ana hatlarıyla Aristophanes, Ksenophanes ve Platon metinlerine dayanır. Devlete bağlı bir oyun yazarı olan Aristophanes, Sokrates’i zaman zaman doğa konularıyla da ilgilenen ve öğrencilerinden para alan bir sofist olarak tasvir eder. Bu Sokrates, günümüzde neredeyse unutulmuştur ve Ksenophanes ile Platon’daki Sokrates figürlerinden temel birtakım farklılıklar gösterir. Ancak bu son ikisindeki Sokrates de çoğu zaman aynı özelliklere sahip değildir. Örneğin ilkindeki Sokrates ahlâkla ilgili bir konuda hiçbir zaman “bilgisizlik ilanı”nda bulunmazken ikincisindeki Sokrates, genelde en önemli konularda bilgisizliğini ilan etmekten çekinmez; ilkinde Sokrates ironiye pek başvurmazken ikincisinde, neredeyse ironi ile özdeşleşir; Platon’da tanrısal bir misyon dolayında felsefeye gönül veren Sokrates, Ksenophanes’de böyle bir misyon yüklenmez (Dorion, 2005: 93-96). Ancak bu çalışmada “Sokrates” ile örneklenen karakter, tarihi bir şahıs olarak “Sokrates” değil; Platon diyaloglarının sahnesinde bir “karakter” olarak karşımıza çıkan “Sokrates”tir. Bu notun ayrıntıları ve çalışmamız açısından önemi aşağıda kısmen ele alınacaktır.

ismini kendisinden aldığı Menon, “Sokratik ironi” denilen bu ilk sınama yolunun sonucunu şu sözlerle açığa vurur:

Bilmem beni nasıl bir sihirle büyüledin ki ben de çıkmazlara saplandım (...). [S]en görünüşünle, her şeyinle, şu uyuşturucu yassı balıklara benziyorsun. Bu balık kendisine yaklaşanı ve dokunanı hemen uyuşturur. Sen de bana böyle tesir ettin, beni uyuşturdun. Gerçekten bedenim de ruhum da o kadar uyuştu ki, sana cevap veremiyorum (*Menon*, 80 a-b).

*Menon* diyalogunun devamında görüldüğü üzere bilge veya hikmet sahibi bir karakter olarak Sokrates’in işi, kimi zaman muhatabının bilmeye hazır olmadığını göstermekle sınırlıdır. İroniye tutulanlar, bizzat bir (akıl) tutulma(sı) yaşayarak kendi sınırlarının (kabul etseler de etmeseler de) farkına varmaktadır.<sup>7</sup> Ancak *Theiatetos* gibi kimi diyaloglardan anlaşılacağı gibi de Sokrates, bilme / öğrenme yoluna tutulmakla kalmayan ama devam etmek isteyen kişiyi, bu kez farklı bir şekilde yönlendirmektedir. Bu diyalogda Sokrates, kendi işini şu sözlerle tanımlar:

Bendeki ustalığın (*tekhne*) en üstün yanı, delikanlının zihninde yeşeren ürünün vehme dayalı bir temsil mi (*eidolon*) yoksa boş bir düşünce mi yoksa katışıksız ve hakiki (*alethes*) bir fikir mi olduğunu kesin olarak araştırma ve meydana çıkarma kuvvetinde (*dunamis*) bulunur (*Theiatetos*, 150 b-c).

Sokrates’in “ironi”sini tamamlayan bu devam yolu, “doğurtma (*maieutike*)” olarak kavramsallaştırılır: “Benimle temas edenler, ilk önce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında, kendileriyle başkalarının da tanık olduğu gibi, şaşırılacak ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden, hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceleri yalnızca kendilerinde bulurlar (...).” Metinde özellikle vurgulandığı gibi araştırmanın devamını yürütebilecek olanlar, yalnızca “gebe olanlar” ve “doğum sancısı” çekenlerdir. Böylece üzerinde hassasiyetle durulması gereken mesele, *sınama* sürecini yöneten olarak bilgeliği haiz kişinin yalnızca *aracı* bir işlev gördüğüdür. Gerek akıl tutulmasına uğrayanlar (örneğin Menon) gerekse de hikmet sahibine tutunarak (örneğin *Theiatetos*) ve sonrasında tutularak ilerleyenler, kelimelerin etimolojisinin de gösterdiği üzere esasında “philosophia” sahnesinin unsurlarıdır: “Philosophos”, “sophos”un yani “bilge”nin takipçisi anlamına gelir. *Politeia*’dan devam edilirse bilge veya hikmet sahibi kişi, kendisine “aşk” üzerinden bağlananda yeni bir görme gücü oluşturmaz, tam aksine “ustalık”ı (*tekhne*) sayesinde onda zaten bulunan görme gücünü açığa çıkarır:

[R]uhta (*psukhe*) mevcut bulunan kuvvet (*dunamis*) ve bizim sayesinde gördüğümüz organ olan göz, nasıl karanlıktan ışığa ancak bütün bir beden çevrilmesi ile dönebilirse, işte ruh da aynı biçimde, tiyatrolardaki sahne de-

7 Yine benzer bir diyalog olan *Euthyphron*’un sonunda Sokrates “bütün umutlarım boşa çıktı” derken Euthyphron bir işini bahane edip kaçır (*Euthyphron*, 15d – 16a).



ğıştiren prizmatik araçlarda (*periakteon*) olduğu gibi, kendi etrafında döner, oluştan (*genesis*) varlığa (*to on*) doğru yönelir; öyle ki asıl ışığın olduğu aydınlık yere kendisini yükseltmeyi başarsın ve böylece bakışını hakikatin üzerinde odaklamak suretiyle onu müşâhede etsin (*Politeia*, 518 c-d).

Mesele, *Symposion*'da, Alkibiades'e Sokrates'in felsefe yolunda gerçekten neyi araması gerektiğini öğütlediği sözlerle daha da netleşir. Bu metinde Alkibiades, erdemli bir insan olmak için kendisini tam olarak Sokrates'e teslim etmek istediğini belirttiğinde Sokrates şu sözleri sarf eder: "Sevgili Alkibiades, aslında sen hiç de aptal birine benzemiyorsun; tabii eğer benim hakkımda söylediklerin gerçekten doğruysa ve bende senin daha iyi bir adam olmana yardım edecek bir kuvvet (*dunamis*) varsa (...). Ama ey kutlu adam, iyice düşün de bir hiç olduğum kaçmasın gözünden. Bilirsin, ancak gözlerimizin ferî sönmeye yüz tuttuğunda keskin bakmaya başlar akıl gözümüz" (*Symposion*, 218d – 219a).

Anlaşılabacağı üzere Sokrates'in, benim aslında bir hiç oluşumu gözden kaçırıyor olmayasın yolundaki beyanı, *Theaitetos*'daki benden hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır şeklindeki beyanı tam bir uygunluk içindedir. Bu açıdan Platon diyaloglarında Sokrates'in yerine getirdiği sınama, asıl zemini itibarıyla kişiye *dışsal* olanların irdelenmesiyle değil, kişide *içsel* ama *saklı* olarak bulunanların açığa çıkarılmasıyla mümkün olmaktadır. Platon'un kullandığı "aletheia" kavramının da saklı olanın açılarak hakikate temas edilmesi anlamına geldiği düşünüldüğünde Sokrates, muhatabının oluştan varlığa doğru yönelmesinde yani hakikate veya bilgiye, 'kendini tanıma'ya ulaşmasında, muhatabında bir görme gücü meydana getirmek yerine, zaten onda bulunan gücü/kuvveti, ustalığı sayesinde kullanmaktadır (*Politeia*, 518b ve sonrası).

#### 4. Genel Bir Değerlendirme

İçinde yaşadığımız çağ, bilinmektedir ki bir yönüyle insanlığın en üst ideallerinin sürekli bir biçimde dile getirildiği ancak ne yazık ki karşıt bir yönüyle de bu ideallerin sürekli çığnendiği bir dönemdir. Bu süreçte karşılaşılan en temel problemlerden biri ise farklı dayanakları zemin alan ideallerin birbiriyle çatışmasıdır. Şu hâlde idealler (yani fikirler dizgesi) kültürün bir unsuruysa çeşitlilik içerisinde birlikte yaşama meselesine dair yukarıda geliştirilen çözümleme, yaşanan problemlere nasıl bir çıkış kapısı aralayacaktır?

İlk olarak belirtmek gerekir ki burada çözümlenmeye çalışıldığı şekliyle "kültür" kavramının esas unsurlarından biri kabul edilen "çiftçi"nin felsefi mütakabili olan "Sokrates modeli", beşer düzlemindeki faaliyetlerin, nihayete ermiş gibi kabul edilmesine yönelik bir karşı çıkıştır. Diğer bir deyişle bu model, beşerin sürekli bir değişim içerisinde olduğu fikrinden hareketle beşerî ürünlerin her zaman yeni bir eleştirinin konusu yapılabileceğine dikkat çekmekte; bu durumda da bengî bir sınama önermektedir. Hâl böyle olunca birer kişi olarak herkesin, çeşitlilikleri

kucaklayacak tarzda ve birlikte yaşamak adına kendisine sorması gereken köklü bir soru gündeme gelir: Ürün toplama değil, daha ürüne dönüşme söz konusuyken bile acaba kendimizi eleştirel bir sınama sürecine bırakmaya razı olabilir miyiz? Eleştirel sürecin “felsefe” denilen disiplin tarafından yürütülmesi gerektiği merkeze alındığında aslında bu soruya yanıt vermek pek de kolay değildir. Lyotard’ın farklı bir bağlamda sarf ettiği aşağıdaki sözler, felsefeyle yakından ilgili olsun olmasın herkesin, konumuz bağlamındaki serzenişlerini net bir biçimde özetlemektedir:

Siz filozoflar, yanıtız sorular ve de hâlâ felsefi adını hak etmeleri için de yanıtız kalmaması gereken sorular soruyorsunuz. Çözümüş bir sorun, sizin için yalnızca teknik bir sorun. Daha doğrusu, teknik bir sorunmuş. Ve de felsefi zannedilmiş. Çözümü olanaksız gibi duran ve anlayış gücüyle fethedilmeye direnen bir başka soruya yöneliyorsunuz. Veya ki bu da aynı kapiya çıkar sonuçta, eğer ilk soru çözülmüşse, hemen sorunun yanlış kurulmuş olduğunu ilân ediyorsunuz. Böylece kendinize, tekniğin çözdüğünü sanarak aslında hatalı bir şekilde ele aldığı sorunu çözümsüz, yani doğru kurulmuş [*bien posé*] konumda tutma ayrıcalığını atfediyorsunuz. Bir çözüm, sizin için bir yanıl-sama, varlığa borçlu olduğumuz saygıda bir kusur, ya da onunki gibi birşey. Dilerim sabrınız uzun ömürlü olur. Daima bu inançsızlığın [*şüphencilik*] yardımıyla ayakta kalabiliyorsunuz. Yalnız, bu çözümsüzlükte [*kararsızlıkta*] direktikçe okuyucuyu bunalttığınıza şaşmayın (Lyotard, 2001: 73-84).

Bu soruya geliştirilmeye çalışılan irdeleme bağlamında verilebilecek bir yanıt, “Sokrates modeli”nin gerek “ironi” gerekse de “doğurtma” bağlamlarındaki *ustalık* üzerinden hedefinin, insanın temel bir gereksinimi olan “eğitim” ile ilgili olması hususudur. Felsefenin Platon’un *Politeia* diyalogunda da belirtildiği üzere aslında kişiyi eğitime (*paideia*) yolu olduğu anlaşıldığında<sup>8</sup> ve eğitimin de günümüzdeki düşünüş bağlamında “hayat boyu” yürünen bir yola<sup>9</sup> işaret ettiği merkeze alındığında beşerin yaşamı, cevabı verilmiş/verilebilmiş veya verilmemiş/verilememiş sorulardan çok bir soru-cevap oyunudur. Herakleitos’un bir vecizesi ile belirtildiğinde de “[b]ütün yollarını yürüten bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun (*psukhe*) logos’u.”<sup>10</sup>

İkinci olarak kültür ürününün *taşlaşması* şeklinde tarif edilebilecek ve yukarıda önerilen model üzerinden geliştirilen karşı çıkış, aslında, sadece tohum/fikir, tarla/düşünme kuvveti değil, kültürel süreçlere giren tüm bileşenlerin sürekli bir biçimde yoklanmasını getirir ve *tarih bağlamında çiftçinin* mutlak bir kişi veya şahıs

8 Konu ile ilgili bkz., Kuçuradi, 2006: 259-267.

9 Eğitime yönelik bu tür bir idrâkın köklerini *Savunma*’da son derece güzel bir şekilde Sokrates şöyle özetler: “Bu dünyada olduğu gibi ölümden sonra da orada karşılaşacağım kişileri sınavarak ve soruşturarak sanki buradaymışım gibi devam edeceğim işime, bakarsınız biri bilgedir; öbürü öyle olmadığı hâlde kendini bilge zannediyordu (...). Oradakilerle tartışmak, bir araya gelmek ve onları sınamak ne tarif edilmez bir mutluluk olurdu!” (*Sokrates’in Savunması*, 41 a-d).

10 Çeviri için bkz., Herakleitos, 2009: 119.

olarak görülmesini de engeller. Yukarıda bir notta dikkat çekilen bir husus burada açılırsa, Platon diyaloglarındaki “Sokrates”i adeta bir sahne figürü olarak ele aldığımızda, “Sokrates”in gerçekten tarihî bir şahsı canlandırıp canlandırmadığı sorusu mesele olmaktan çıkarak diğer bir ifadeyle de çiftçinin yaşanılan an itibarıyla kim olduğu sorusu gündemden düşerek bambaşka bir mesele, Platon diyaloglarında “sophos” yani hikmet sahibi kişi rolünü oynayan karakterlerin çoğulluğu konusu gündeme gelir. Bu ekseninde diyalogların incelenmesi gösterecektir ki örneğin Platon’un *Parmenides* metninde hikmet sahibi kişi rolünü “Parmenides” adlı karakter, *Sophistes* diyalogunda aynı vasfa sahip karakteri Elalı “Yabancı”, *Timaios* diyalogunda ise “Timaios” adı verilen karakter oynamaktadır. Böylece mesele, Platon metinlerinde örnek gösterilen karakterin de şartlar gereği değişebilirliği olmaktadır. Yine sözgelimi *Parmenides* diyalogunda, ilk olarak olgunluğunun doruğunda olan Parmenides (“sophos” karakteri), henüz yeni yetme bir genç olan Sokrates tarafından öğrencisi Zenon’a (yani Parmenides’e “aşk” üzerinden bağlanan “philosophos” karakteri)<sup>11</sup> sorular sorulması yönüyle sınıdır. Ancak metnin devamında bu sefer Sokrates, Parmenides tarafından sorgulanır. Metindeki sorgulamanın neticesi ise aslında Sokrates’in sınıdınmasından önce Parmenides’in ona yönelik övgüsünde kendini gösterir: “Tartışmalardaki gücünle gerçekten hayran olunacak birisin.”<sup>12</sup> Bu konudaki misalleri çoğaltmak mümkündür.<sup>13</sup> Bununla birlikte meselede dikkat edilmesi gereken husus, karakterlerin yaş itibarıyla değil, sahip oldukları imkân ve bu imkânı fiil hâline döndürebilmeleri bakımından farklı rollere bürünmeleridir. Platon diyaloglarında asıl önemli olan husus da bu şekilde Latince “persona” kavramının, hem bir “maske” hem de bir *maske(nin) taşıyıcısı* olan “kişi/şahıs” olarak çifte anlamı gereğince toplum içinde sergilediğimiz roller değil, bu rolleri sergilerken sahip olduğumuz vasıflar minvalinde okunabilmektedir.

Meseleye bu iki başlık açısından yaklaşıldığında kültürel bir çeşitlilik içerisinde birlikte yaşamının imkân dâhilinde olabilmesi için hem sınavan konumundaki kişilerin hem de sınavan rolündeki kişilerin eleştirilebilirliği gündeme gelmekte; böylece de verilmesi gereken karar, insan olarak konumumuz ne olursa olsun sahip olduğumuz fikirlerin ve fikrî ürünlerin sınırlanabilmesi hususunda düğümlemektedir. Tekrar felsefe ve tarihine bakıldığında “Sokratik model”de karşımıza çıkan sürekli ve aktif bir didikleme etkinliğinin, Nietzsche’nin kullandığı bir metafora başvurulursa aslında ‘çekiçle felsefe yapma’nın, diğer bir deyişle içinde bulunduğumuz sahne nasıl şekillenirse şekillensin eleştirel düşünüşü bırakmama-

11 Zenon, bu metinde, Parmenides’in doğumunu (*gignomai*) sağladığı bir çocuk (*paidikos*) olarak tasvir edilir (*Parmenides*, 127 b-c).

12 Platon, *Parmenides*, 130a.

13 *Timaios* diyalogunda, Sokrates’e hazırlanan şölende Kritias, içlerindeki en iyi astronom ve “bütünün tabiatı” hakkında en çok bilgi sahibi olan Timaios’un, “âlem”in (*kosmos*) “meydana getirilişi”nden başlayarak sözü insanın “tabiat”ı ile tamama erdireceğini belirtir. Bu durumda, her ikisinin de bilgeliğe vasfına sahip olduğu ileri sürülse de metinde Sokrates önünde söz söyleyen Timaios’dur (*Timaios*, 27 a-b).

nın en verimli örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Yukarıda irdelenen Hegel'in "ortadan kaldırma" mefhumuyla da birlikte değerlendirildiğinde *çekiçle felsefe yapma* ise salt bir *kırma* etkinliği değildir. Heidegger'in Nietzsche üzerinden net bir biçimde vurguladığı üzere çekiçle felsefe yapmanın "birden fazla anlamı vardır. Ama bu anlamlardan bir tanesi bile her şeyi kırıp dökmek anlamına gelmez. Bir içeriği ya da özü çekiçle yontup çıkarmak, taştan bir biçim çıkarmak anlamına gelir. En önce de acaba şeylerde bir katılık ya da ağırlık kaldı mı yoksa mümkün her çekim merkezi onlardan yok olup gitti mi diye her şeye çekiçle şöyle bir tıklamak demektir" (Heidegger'den akt. Direk, 2004: 152).<sup>14</sup>

### Kaynakça

- Bauman, Zygmunt (2017). *Küreselleşme. Toplumsal Sonuçları*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2006). *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Zeynep (2004). "Derrida Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Hazırlayan: Z. Direk ve R. Güremen, s. 133-156, Ankara: Epos Yayınları.
- Dorion, Louis-Andre (2005). *Sokrates*, Çeviren: M. Nedim Demirtaş, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ege, Ragıp (2005). "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 4: 116-125.
- Gasset, José Ortega (2017). *İnsan ve Herkes*, Çeviren: Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- Haşlakoğlu, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhné*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*, Çeviren: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Kuçuradi, Ioanna (2006). "Sokrates'in Felsefi Araştırma ve Eğitim Metodu", *Uluğ Nutku'ya Armağan*, Hazırlayan: M. Elgin ve Ç. Veysel, s. 259-267, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Liotard, Jean-François (2001). "Eğer Bedensiz Düşünülebilirse", Çeviren: Melih Başaran, *FelsefeLogos*, 13: 73-84.
- Plato (2009). *Republic*, ed. by G. R. F. Ferrari, trans. by Tom Griffith, UK: Cambridge University Press.
- Platon (1996a). *Menon (Diyaloglar 1 içinde)*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1996b). *Parmenides*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon (1996c). *Theiatetos (Diyaloglar 2 içinde)*, Çeviren: Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1997). *Timaos*, Çeviren: Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: MEB.

<sup>14</sup> Bu çalışma daha önce, "Ortak Yaşama Kültürü İçin Sokratik Sınamayı Hatırlamak" başlığıyla Prof. Dr. Celal Türer tarafından hazırlanan *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi* (s. 335-353, Ankara 2015) isimli derleme eserde yayımlanmış metnin *kısmen* gözden geçirilmiş hâlidir. Yazının mevcut basımına kapı araladığı için Prof. Türer'e en içten teşekkürü bir borç biliriz.

- Platon (2000). *Sofist*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2006). *Sokrates'in Savunması*, Çeviren: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2007). *Symposion*, Çeviren: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2011). *Euthyphron*, Çeviren: Güvenç Şar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sartre, Jean-Paul (1981). *Buluntu*, Çeviren: Selâhattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları.
- Versenyi, Laszlo (1995). *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınevi.
- Williams, Raymond (2007). *Anahtar Sözcükler*, Çeviren: Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williamson, Judith (1998). "Kadın Bir Adadır", Çeviren: Nurdan Gürbilek, *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*, Hazırlayan: Tania Modleski, s. 135-155, İstanbul: Metis Yayınları.

