



Makale Geliş | Received: 05.05.2021
Makale Kabul | Accepted: 16.06.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.933374

Muharrem HAFIZ

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A.B.D, İstanbul, TR
Istanbul University, Teology Faculty, History of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-5262-1413
muharremhafiz@outlook.com

***Phaidon*'da Hastalık ve Şifa: Platon'un Hastalığı ve Sokratik Terapi**

Öz: Sokrates'in ölmeden önce dostlarıyla geçirdiği son anlarının anlatıldığı *Phaidon*'un dramatik finali, onun son sözlerinin zindanda yankılanmasıyla birlikte etkisini daha da artırır: "Asklepios'a bir horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın ihmal etmeyin." Antik Yunan'da şifa tanrısı olarak bilinen Asklepios'a bir adak olarak anlaşılan bu söz çoğunlukla Sokrates'in, yaşamı hastalık, ölümü de şifa olarak gördüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bu makalede diyalogun iç bütünlüğü dikkate alınarak bu görüşün sıhhati tartışılacak, Sokrates'in diyalogta bulunanların hastalıklarına nasıl ve ne şekilde çare aradığı hususu, kendisini de diyaloga hasta olarak yerleştiren Platon'un Asklepios ile olan ilişkisi üzerinden irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Phaidon*, Hastalık, Şifa, Sağlık, Karşıtlık, Terapi, Asklepios.

Disease and Healing in the *Phaedo*: Plato's Disease and the Socratic Therapy

Abstract: The dramatic finale of the *Phaedo* in which Socrates' last moments with his friends before his death are told increases its impact with the echoing of his last words in prison: "We owe a cock to Asclepius, pay it and do not neglect it." This word understood as a dedication to Asclepius known as the god of healing in Ancient Greek, has been usually interpreted as Socrates' view of life as disease and death as healing. In this article, the soundness of this view will be discussed by taking into account the integrity of the dialogue and how/in what way Socrates seeks a cure for the illnesses of those in the dialogue. In this study, the relationship between Plato, who placed himself as a patient in the dialogue, and Asclepius will also be examined.

Keywords: *Phaedo*, Disease, Healing, Health, Opposition, Therapy, Asclepius.

Giriş

Platon felsefe tarihinde düşüncelerini düzyazı (monolog) tarzında doğrudan kendi ağzından değil, bir tiyatro oyunu sahnelercesine ortaya koyan ve herhangi bir konuyu konuşmak üzere belli bir zaman, mekân ve bağlam içerisinde bir araya gelmiş karakterlerin kendi aralarındaki konuşmaları (karşılıklı konuşma anlamında *diyalog*ları) felsefi bir bağlam içerisinde okuyucusuna -daha doğrusu izleyicisine- duyuran bir filozoftur.¹ Üstelik Platon diyaloglarının hiçbirinde görüşlerini açıkça beyan eden ve doğrudan konuşan biri olarak da bulunmamıştır. Aslında filozofun söz konusu bu yazım tarzı nedeniyle herhangi bir diyalogta hangi görüşün Platon'a ait olduğu ya da hangisinin ona ait olmadığı tartışması Platon uzmanlarını bir hayli zorlamıştır.²

Öte yandan Platon iki diyalogunda bu istisnayı bozar ve bir anlamda kendi koyduğu kuralı ihlal ederek kendi adını oyunun içinde anar. Bu diyalogların ikisinde de bir karakter olarak Platon suskundur. Ayrıca bu diyalogların birinde (*Sokrates'in Savunması*, 34a ve 38b) Platon orada bulunduğunu belirtmiş, diğerinde ise (*Phaidon*, 59b) kendisini hasta olarak diyaloga yerleştirmiştir.

¹ Felsefi metinler çoğunlukla açıklayıcı, bilgilendirici ve filozofun kendi ağzından düzyazı şeklinde yazılmaktadır. Fakat bunun dışında Herakleitos'un aforizmaları, Parmenides'in şiiri, Augustinus'un *İtirafı*ları, Descartes'in *Meditasyonlar*'ı, Berkeley ve Hume'un diyalogları, Sartre'in oyun ve romanları vb. farklı yazım tarzları da bulunmaktadır. Ancak bunlardan hiçbiri Platon'un görüşlerini diyalog olarak yazma gerekçesiyle uyum halinde değildir.

² Platon'un diyaloglarına yönelik yaklaşım tarzı noktasındaki farklılıklarla ilgili ülkemizde maalesef çok fazla çalışma olmamakla birlikte, bu konuda ortaya konulan az da olsa çalışmanın titizlik ve ciddiyetle hazırlandığını söylemek isterim. Bu makalede her ne kadar Platon diyaloglarına yönelik analitik ve argümantatif yöntemlerden farklı olarak dramatik yaklaşımı benimseyecek olsam da, çalışmanın sınırları nedeniyle bu tür bir okumanın ayrıntılı açıklamasına girişmeyeceğim. Bu bağlamda Platon düşüncesinde *philosophia* faaliyetinin zihinsel, ussal ve mantıksal muhakemeye dayalı düşünselliği aşkın tecrübî bir boyutunun olduğunu dile getiren yaklaşımların başında Oğuz Haşlakoğlu'nun *Platon Düşüncesinde Tekhné* (2016) adlı çalışması gelmektedir. Platon'un diyaloglarının analitik felsefenin çözümleyici yaklaşımı gibi argümantatif bir tarzda değil, teatral bir oyunu izleyen seyircinin "kendisini de o oyuna dahil etmek" sûretiyle anlaşılabilirliği savunan Haşlakoğlu'nun bu yaklaşımı, Platon'un diyaloglarında -salt zihinsel bir düşünce biçimi olarak anlaşılabilir "felsefe"den farklı olarak- *philosophia*'nın, varlığı kendinde ve dolaysız bir tarzda görüsel (*noesis*) olarak tecrübe etmesi itibarıyla anlaşılmalıdır. Bu bağlamda ayrıca Platon'un diyaloglarına yönelik yaygın okumaların eleştirisi ve alternatif okuma için Özgüç Orhan (2015), Ömer Aygün (2018) ve Vedi Temizkan'ın (2015) çalışmalarına bakılabilir.

Aslında *Phaidon*'un hemen başında Ekhekrates, Sokrates'in ölümünden önce onun yanında bulunduğunu söyleyen *Phaidon*'dan, onun dostlarıyla ne konuştuğunu ve nasıl öldüğünü öğrenmek istemesi üzerine *Phaidon* da anlatısına başlamadan orada bulunanların ve bulunmayanların isimlerini verir. Platon da orada bulunanlar arasında "hasta" olarak zikredilir. *Phaidon*'un ifadesi tam olarak şu şekildedir: "Sanırım Platon hasta (*asthenés*) idi."³

Diyalogta geçen bu ifadeden hareketle bir karakter olarak Platon'un hasta olduğu için orada bulunmadığı sonucu çıkartılabilir. Platon uzmanlarının hemen hemen tamamı da bu konuda hemfikirdir. Öte yandan *Phaidon*'un, Platon'un açıkça orada bulunmadığını değil, sadece hasta olduğunu beyan ettiğine dikkat çekmek isterim. Bu açıdan Platon, kendisini *Phaidon*'un ağzından -üstelik "sanırım" kaydıyla- hasta olarak diyaloga yerleştirmesine rağmen orada bulunup bulunmadığını sanırım okuyucu/izleyiciye bırakmıştır.

Diğer diyaloglarda da bir konuşmacı olarak bulunmayan Platon'un, çok sevdiği dostu Sokrates'in ölümünden önceki son anlarının anlatıldığı bu diyalogunda kendisini -*Phaidon*'un ağzından- hasta olarak ön plana çıkarması bu makalenin ana temasını oluşturmaktadır. Diğer diyaloglarda karşımıza çıkan ve analitik düşüncenin anlamlandırmakta zorlandığı herhangi bir sahne gibi "Platon'un hastalığı" da diyalogun bu yerine öylesine mi yerleştirilmiştir? Eğer Platon diğer diyaloglarda da bir karakter olarak sahenin içinde bulunmayan biriye, bu diyalogunda da kendi adını anmadan namevcudiyetini duyurmuş olamaz mıydı? Üstelik Platon kendi adını neden hasta olarak zikretti?

Bu soruların yanıtlarını aramak için aslında *Phaidon*'un son sahnesine, yani Sokrates'in zehri içtikten sonra orada bulunan dostlarına yönelttiği son sözüne yoğunlaşmalıyız: "*Kriton, Asklepios'a bir horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın*

³ *Phaidon* diyalogundaki Yunanca terimler için Harold North Fowler'ın Eski Yunanca aslıyla birlikte yer alan İngilizce çevirisi ve edisyonuna (2005) başvurdum. Makalede ayrıca bu diyaloga doğrudan ve dolaylı alıntılar için -gerekli gördüğüm yerlerde bazı değişikliklere gitmek kaydıyla- Nazile Kalaycı'nın çevirisini (2020) kullandım.

ihmal etmeyin."⁴ Ölmekte olan bir bilgenin son sözlerinin onun yaşam öğretisinden bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu durum diyalogun yazarı olan Platon için de geçerlidir. O dönemde Asklepios'un bir şifa tanrısı olarak bilindiği göz önüne alındığında, bu söz, bazı hastalıkların tedavi edildiği ve iyileştirildiği iması içerir. Aslında muğlaklığı nedeniyle bu ifadenin çok katmanlı boyutu var. Sokrates bu sözü kendisi için mi, orada bulunanlardan herhangi biri için mi, yoksa orada bulunup bulunmadığına henüz karar veremediğimiz Platon için mi kullanmıştır? Bu olasılıkları sırasıyla ele alıp tartışalım.

Sokrates'in Hastalığı

Sokrates'in *Phaidon*'daki son sözleriyle ilgili birbirinden farklı pek çok yorum ortaya atılmıştır. Bunlar arasında en yaygın olanına göre Sokrates, yaşamı bir hastalık olarak görmüş ve ölüme giderken kendisini bu hastalıktan kurtardığı için şifa tanrısı Asklepios'a şükranlarını sunmak istemiştir. İlk defa Damaskios tarafından ortaya atılan bu görüş, modern dönemde Pico della Mirandola, Marcilio Ficino, Hamann ve Nietzsche gibi düşünürler tarafından da farklı şekillerde savunulmuştur (Most 1993: 100). Söz gelimi Nietzsche'ye göre (2003: 205) Sokrates'in "gülünç" ve "korkunç" bu son sözleri, dinlemesini bilenler için şu anlama gelir: "Ey Kriton, yaşam bir hastalıktır." Dahası Nietzsche, Sokrates'in ölümünden hemen önce ağzından dökülen bu sözlerin, bir yaşam karşıtı olması bakımından Platon için de geçerli olduğunu ifade eder. Bundan ötürü Nietzsche, Sokrates ve Platon'u, Grek çöküşünün (*decadance*) aracıları, anti-Grek ya da sahte-Grek olarak tanıdığını belirtir (2014: 21). Ayrıca bu yorumu benimseyen felsefe tarihçilerinden John Burnet da (1911: 118) Sokrates için yaşamın bir hastalık, ölümün ise sağlığa kavuşma anlamına geldiğini ve Asklepios tapınağında uyuyup

⁴ Kriton'a hitapla söylendiği için Sokrates'in bu son sözü çoğunlukla "öde" ya da "ihmal etme" şeklinde ikinci tekil şahıs istek kipi olarak okunur. Ancak bu ifade tekil değil, çoğul olarak kullanılmıştır. Böylece bu borcun tek kişi tarafından değil, toplu olarak paylaşılması gerektiği söylenmiş olur (Crooks 1998: 118; Ricciardone 2019: 4).

şifa bulmak isteyenler gibi Sokrates'in de öldüğünde sağlıklı bir şekilde uyanmayı umut ettiğini savunur.

Bu yorumların metnin iç bütünlüğüne uygun olup olmadığı tartışmasına tekrar döneceğim. Ama öncelikle Sokrates ve/veya Platon'da yaşamın kendisinin hastalık olduğu görüşünün, *Phaidon* diyalogunun içinden desteklendiği savına karşı bazı kısımları ele alıp incelemek gerekiyor.

Diyaloga baktığımızda, Sokrates tarafından felsefe gerçekten de bedensel hazların öldürülmesi ve bu itibarla bir ölüm isteği olması bakımından filozofun yaşayabileceği bir tecrübe olarak kabul edilir (Platon 2020: 64a). Sokrates, ölümün, ruhun bedenden ayrılarak (*choris*) kendi başına kalması anlamına geldiğini, dolayısıyla hakiki filozofun bedensel olanla birlikteliğini (*koinonia*) ve bunlardan pay alma (*metheksis*) ilişkisini tümüyle kesmesi gerektiğini hatırlatır (65a).⁵ Buradan hareketle Sokrates, Kebes ve Simmias'ın soruları üzerinden orada bulunanlara ve onlar üzerinden de diyalogu seyredenlere hayatını felsefeye adanmış birinin ölmek üzereyken neden korkusuz olması gerektiğini ve öldükten sonra da öte dünyada en büyük nimetlere kavuşmayı umduğunu şöyle açıklar:

Simmias, Kebes, dinleyin! Bunun nasıl böyle olduğunu size anlatmaya çalışacağım. Diğer insanlar farkında olmayabilir, ama doğru bir şekilde felsefe yapan biri ölmekten, hatta ölmüş olmaktan başka bir şeyle ilgilenmez (64a).

Sokrates'in bu ve benzeri sözlerinden hareketle onun, bedeni ve maddi yaşamı, ruhun kurtulmak istediği bir hastalık olarak gördüğü iddia edilir. Gerçek filozoflara atfedilen ölüm isteğinin temelinde de bu yaşamdan kurtulma arzusu yatmaktadır. Bunun devamında Sokrates yakalandığımız hastalıkların (*nósos*, ç. *nósoi*) hakikatin peşine düşmemize engel olduğunu şöyle dile getirir:

Dahası [beden] içimizi isteklerle, arzularla, korkularla, türlü türlü hayal ve pek çok saçmalıklarla doldurur; öyle ki onun yüzünden hiçbir şeye hakiki (*alethés*) olarak vâkıf olamayacağımızı (*phronéō*) dile getiren sözler çok yerindedir (66c).

⁵ Metin içerisinde verilen Stephanus numaraları aksi belirtilmedikçe *Phaidon* diyaloguna referansla kullanılacaktır.

Dolayısıyla Sokrates için bedene ve maddi yaşama bağlılık, ruhu bu dünyaya bağımlı kılar ve hakikate vukûfiyetin (*phronesis*)⁶ önüne geçer. Bu bağımlılıkların başında haz yaşamı ve servet edinme gibi hastalıklar gelmektedir. Bu durum bedenimizin bize dayattığı bir zorunluluktur (*ananké*: 66d). Eğer filozofun isteği herhangi bir şeyi saf haliyle (*katharos*) bilmekse, onun maddi yaşamdan arınması (*katharsis*) ve şeylerin kendiliklerini ruhun kendisiyle görmesi gerekir. Böylece hakikate vukufiyet, yalnızca bedenden arınan ruhun, saf olan varlıklarla bir olması ve bütün saf varlıkları bizzat idrak etmesiyle mümkün olmaktadır. Diyaloglarda karşımıza çıkan benzerlik (*homologia*) ilkesi burada da bulunabilir. Esasında kendini tanıma (*gnothi seauthon*) da bu türden bir arınma tecrübesini gerektirir. Zira “saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir” (67b).

Buradan hareketle Sokrates, karşısındaki muhatabını (Simmias) bir çıkmaza düşürür ve şu sonucu çıkarır. Beden yoluyla hiçbir şeyi saf olarak bilemiyorsak, o halde şu ikisinden biri olmalı: Ya asla (hiçbir şeyi) bilemeyeceğiz ya da öldükten sonra bileceğiz (66e-67a). Bundan dolayı Sokrates, diyalog boyunca aşkın bir hakikat olması itibarıyla ruhun ve onun ölümsüz mahiyetinin bilinemeyeceğini savunanların ölüm korkusu hastalığından asla kurtulamayacaklarını ve bu hastalıktan kurtulmanın yegane yolunun bu dünyadayken ölüm tecrübesini yaşamak olduğunu şöyle ifade eder:

Gerçekten hakkını vererek felsefe yapanlar ölmek için uğraşırlar. Bunu şöyle düşün: Bedenle her şekilde çatışan ve yalnızca ruhun kendisine sahip olmak isteyen bu insanların amaçlarına ulaştıktan sonra kızmaları ve korkmaları (*phobia*) büyük saçmalık olmaz mı? [...] Böyle birinin az önce de söylediğim gibi ölümden korkması çok saçma olmaz mı? (67e-68b).

Sokrates'in bu sözlerinden hareketle yaşamın kendisinin mi yoksa ruhun hakikati idrakinde bedenle kurduğu ilişkinin mi hastalık olarak görüldüğü

⁶ Francis E. Peter (2004: 297) Aristoteles'te *phronesis*'in ahlak alanıyla sınırlıyken, Platon'un *phronesis*'isinin *theoria* yaşamıyla ilgili olduğunu vurgular. Buradan hareketle Platon'da *phronesis*'in çoğunlukla Aristoteles'e referansla kullanılan ve pratik bilgelik veya basiret olarak çevrilen “aklı başındalık” kavramından farklı olarak, metafizik içeriğiyle ideaların temâşâsı/müşahedesi bakımından hakikate vâkıf olma ya da vukûfiyet ve bu itibarla bilgelik olarak anlaşılması gerektiğini düşünüyorum.

tartışmalıdır. Nietzsche'nin içinde olduğu bir grup için Sokratesçi bilgelikte yaşamın kendisi hastalıktır ve baldıran zehri (*pharmakon*) onun ilacıdır. Ancak kanaatimce burada Sokrates yaşamın mutlak anlamda bir hastalık olduğu görüşünü savunmaktan çok, bedenle kurulan hastalıklı ilişki noktasında dostlarını uyarır. Zaten diyalogun ilerleyen bölümünde Sokrates “bunlara (bedensel şeylere) yani kaslara, kemiklere ve bu tür başka şeylere sahip olmaksızın istediklerimi yapamayacağımı söyleseler, bu da doğrudur; ama en iyi olan hakkındaki seçimimi göz ardı ederek yaptıklarımın nedeninin (*aitia*) bunlar olduğunu söylemek ve bunları akıl aracılığıyla yaptığımı iddia etmek çok dikkatsiz bir açıklama olurdu” (99a-b) diyerek bir bedene sahip olmadan yaşamının imkansız olduğunu, o olmadan da hakikate vukufiyet itibariyle aşılması gereken farkındalığına sahip olunamayacağını dile getirmiş olur. Başka bir ifadeyle hakikat (*aletheia*) bu dünyanın aldanış (*doksa*) olarak farkındalığı ise, o halde beden ya da maddi dünyanın aldanışı olmadan hakikate vukufiyetten de bahsedilemez. Öyleyse burada yaşamın kendisinden çok, onunla kuracak ilişkinin sağlıklı ya da hastalıklı doğasından bahsedilmektedir.⁷

Üstelik yaşamın hastalık olduğu görüşü “Asklepios’a borcumuz var” sözündeki çoğul kullanımı da izah edemez. Zira Sokrates’in bu sözü, onun ölümü şifa, yaşamı da hastalık olarak görmesi olarak anlaşılacaksa, bu durumda kullanımın çoğul (borcumuz) değil, tekil (borcum) olması gerekirdi. Böylece ölen kişi Sokrates olduğundan “borcumu ödeyin” der, yaşam hastalığından kurtulduğunu da ifade etmiş olurdu. Halbuki Nietzsche dahil birçok çeviriden farklı olarak “borcumuz”, “ödeyin” ve “ihmal etmeyin” gibi çoğul kullanımdan hareketle bu sözün kişisel değil, kolektif olarak anlaşılması gerekir. Ayrıca Asklepios’a horoz borcu sadece Sokrates için geçerli bir söz olsaydı, bu durumda Sokrates’in hastalığından da bahsetmemiz gerekir. Oysa diyalogun hiçbir yerinde bu hastalığa düşer olmuş bir Sokrates imajı çizilmez. Aksine Sokrates, ölüme giderken

⁷ Muhtemelen Nietzsche buna da şiddetle itiraz ederdi, ama konumuz bu değil.

sükûnetini ve dinginliğini hiçbir şekilde kaybetmeyen, hakikate vâkif bir bilge (*sophos*) olarak diyalogta bulunur. Böyle birinin hastalığından da bahsedilemez. Sokrates'in bir hasta olmaktan çok, hastalıkları tedavi eden bir şifacı, hekim ya da terapist⁸ olarak diyalogta bulunuşu da zaten bunun bir delilidir. Nitekim diyalogtaki bağlam, Sokrates'in hastalığı üzerine değil, bedensel yaşamın etkisiyle ruhsal ve manevi arınma deneyimi bakımından ölümsüzlüğü bu dünyada bir türlü yaşayamayanların hastalıkları üzerine kuruludur. Bu nedenle Sokrates'in son sözünü "yaşam bir hastalıktır" görüşü ekseninde yorumlayanlar bu cümledeki çoğul kullanımı açıklayamaz. Dolayısıyla Sokrates'in "Asklepios'a horoz borcumuz var" sözünün beden ve bu yaşamın kendisinin hastalıklı olarak görülmesi bakımından değil, kişiyi hakikate vukufiyetten ya da diyalogun teması dikkate alındığında ruhun ölümsüz olduğu idrakinden uzaklaştıran bağlam itibariyle bedenle kurulan ilişki açısından değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Ayrıca borç daha önce gerçekleşmiş olan bir şey için teşekkürü ifade eder. Halbuki burada Sokrates henüz ölmemiş, yani yaşamın bir hastalık olduğu görüşünü savunanların iddiasının aksine henüz iyileşmemiştir. Üstelik borcun kendisine adandığı Asklepios'un tarihsel bağlam itibariyle insanları ölümden kurtaran bir şifa tanrısı olarak kabul edildiği akıllarda tutulduğunda, bu sözün, Sokrates için söylenmiş olabilme olasılığının ne kadar düşük olduğu gözlerden kaçmayacaktır.

Öte yandan Platon'un birçok diyalogunda cehalet, ahlaksızlık, kötülük ya da maddi yaşama tümüyle bağlılık gibi durumların hastalık olarak yansıtıldığı doğrudur.⁹ Ancak Foucault'un da (2018: 85) haklı olarak tespit ettiği gibi yaşamın hastalıklı bir şey olduğu fikri ne *Phaidon*'da ne de diğer diyaloglarda savunulan bir

⁸ Birazdan ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Sokrates orada bulunan Simmias, Kebes ve Phaidon üzerinden onların, farklı tarzlarda da olsa ruhun ölümsüz varlığına karşı besledikleri şüphe, güvensizlik ve umutsuzluk durumları itibariyle hastalıklarına yönelik iyileştirici ve şifacı pozisyonadadır. Ben buna "Sokratik Terapi" diyorum.

⁹ *Devlet*, 444e; *Gorgias*, 478b-40b; *Protagoras*, 322d; *Sofist*, 228a-b.

temadır.¹⁰ Aksine bu görüş, Platon'un diyaloglarında hiçbir şekilde karşımıza çıkmayan tarzda felsefi bir pesimizm çağrıştırır. Zira yaşamın kendisi hastalıksa ve tek çare ölümse, bu durumda felsefenin kendisi de anlamsızlaşır.

Bu görüşü savunanlara karşı en sağlam kanıtlardan bir diğeri de Sokrates'in, bir Pisagorcu olan Kebes'in itirazlarını özetlediği pasajda bulunabilir. Burada Sokrates, kendisine değil, Kebes'e ait olan görüşleri şu şekilde özetlemektedir: "Ruhun bir insan bedenine girdiğinde hastalanmış gibi bozulmaya başladığını söylüyorsun" (95d). O halde bedenle birlikteliğinde ruhun hastalandığı görüşü Sokrates'e değil, bilakis Kebes'e aittir. Ancak Platon'un diyaloglarına yönelik analitik ve argümantatif yaklaşım, diyalogların dramatik yapısını dikkate almadığından, çoğu zaman Sokrates'in muhatabının görüşü yanlışlıkla kendisine aitmiş gibi sunulabilmektedir. Dolayısıyla Sokrates'in bu sözünden hareketle yaşamın bir hastalık olduğu görüşü, metnin iç bütünlüğünü ihlal etmeden ne Sokrates ne de Platon için söylenebilir.

Diğer taraftan Sokrates sıradan insanların erdemlerinin gerçek erdemlerden ayırt edilmesi gerektiğini beyan ederken de hastalıklı bir duruma karşı uyarıda bulunur. Sokrates burada cesaret ve ölçülülük gibi erdemlerin saf hakikatin edinimi için değil de başka birtakım dünyevi hazları kazanmak için araçsal birer eylem olarak tezahür edip etmediğine dikkat etmemiz gerektiğini söyler. Bu türden erdemlere sahip olanlar madeni paraları değiş tokuş edenler gibi hazları hazlarla değiştirirler, ancak bunlar hastalıklı davranışlardır ve asla gerçek erdem değildir (69a). Söz gelimi dünyevi haz yaşamını uzatmak için perhiz yapan bir kişi ölçülülük erdemine, şan ve şöhreti duyulsun diye savaşlarda cesur davranan bir diğeri de cesaret erdemine sahip gibi görünebilir. Halbuki dünyevi yaşamın döngüsünden

¹⁰ Foucault bu eserinde (2018) Sokrates'in bu son sözünün -Nietzsche'nin de savunduğu üzere- "yaşam bir hastalıktır" görüşünün uzantısı olduğu fikrini reddeder. Bu görüşün ne Sokrates'e ne de Platon'a ait olduğunu iddia eden Foucault diyalogta biz bu dünyada "bir hapishanedeyiz" (*phroua: Phaidon*, 62b) gibi ifadelerin "eski ve gizli öğretilerden" kalma olduğunu, üstelik bu görüşün Sokratesçi bilgeliği değil bilakis Pisagorcu anlayışı yansıttığını dile getirir. Bununla birlikte Foucault "Platon'un hastalığı" hakkında hiçbir şey söylemez.

çıkamamış olanlar için gerçek ölümsüzlük ve hakiki erdem diye bir şey söz konusu değildir. Aksi bir durumu Sokrates şöyle betimler:

Onları bilgelikten (*phronesis*) ayırarak değiş tokuş etmek yoluyla elde edilen erdem aslına bakılırsa kölelere yakışan ve sağlıklı (*hugiés*) hiçbir tarafı olmayan bir yanılısamadır. Doğru olan, bu tür şeylerden arınmaktır; ölçülülük, adalet, cesaret ve bilgeliğin kendisi de birer arınma yoludur (69b-c).

O halde bu dünyada yaşarken saf hakikatin idraki için gerekli arınmayı gerçekleştirilememiş kişinin hastalığından bahsedilebilir (69c). Ancak bu hastalıktan kurtularak kişi hakikate vâkıf olabilir ve ruhun ölümsüzlüğünü görüsel bir tecrübe (*noesis*) itibarıyla bu dünyada yaşar. Tüm bunlardan hareketle Asklepios'a horoz borcunun Sokrates'in kendi yaşamı üzerinden yorumlamak pek makul görünmemektedir.

Orada Bulunanların Hastalıkları: Kebes, Simmias ve Phaidon

Sokrates'in ruhun bedensel bağımlılıklarından kurtulması, saflaşması ve arınması bakımından ölümsüzlüğü hakkındaki sözlerinin ardından Kebes, insanların ruh konusunda bu söylenenleri şüpheyle (*apistia*) karşıladıklarını ve ruhun bedenden ayrıldıktan sonra tıpkı bir hava ya da duman (*pneuma*) gibi dağılıp yok olacağından ve öldükten sonra hiçbir yerde varlığını sürdüremeyeceklerinden korktuklarını belirtir (70a). Ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin *Phaidon*'da yer alan kanıtlar¹¹ da zaten Kebes'in bu ifadelerinin ardından ortaya atılır. Aslında dikkatli bir okumayla bu kanıtların ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili şüpheler sonrasında ortaya konulduğu görülmekte ve bu şüpheler sürdüğü müddetçe ölüm korkusunun (*phobia*) hiçbir zaman aşılamayacağı Sokrates tarafından dile getirilmektedir.

Bu noktada Sokrates ilk iki kanıtın ardından hala şüpheleri devam eden Kebes'in şahsında orada bulunanların dikkatini bir anda ölüm korkusuna çevirir. Dahası Kebes ve Simmias'a göre oluşun döngüsellliği ve hatırlama kanıtı, ruhun biz

¹¹ Bu kanıtlar oluşun döngüsellliği (70c-72e), hatırlama (72e-77b) ve benzerliktir (78b-84b).

doğmadan önce var olduğu (öncesizliği) konusundaki şüpheleri izale ettiğini, ancak ruhun sonsuzluğuna ilişkin bir şey söylemediğini savunur. Buna karşı Sokrates, onların, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun dağılıp gitmesinden çocuklar gibi korktuklarını ve bu savı derinlemesine incelemek gerektiğini belirtir (77b-e). Bu açıdan Sokrates'in gözünde Kebes'in hastalığı, onun, ölüm sonrası hayatın sürekliliğine (ruhun ölümsüzlüğüne) yönelik sürekli kanıt peşinde olması ve içinde beslediği ölüm korkusunu bir türlü aşamamasıdır. Aslında tersinden ifade edilecek olursa, aşkın bir mahiyeti olan ruhun, salt muhakeme mantığı içerisinde algılanması ve bu yönüyle oluş döngüselliğinin aşılabilmesi Kebes'in ölüm korkusunu bertaraf etmesini engellemektedir. Bundan dolayı diyalogtaki sahne doğrudan olmasa da bize şunu duyurmak ister gibidir: Ruhun ölümsüzlüğüne yönelik kanıtlamaya dayalı açıklamalar (*logoi*) ölümsüzlüğün idraki (*noesis*) için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira ruhun ölümsüzlüğü *logos*, *dianoia* ve *hypothesis* düzlemlerinin aşılması dolayısıyla edinilen bir *noesis* tecrübesini gerektirir. Aslında Sokrates'in burada Kebes'in ölüm korkusunu bir çocuğun hayali bir yaratıktan korkması gibi mantıksız bulması da bu nedendir. Buradaki mantıksızlık aşkın bir hakikat düzlemine ait ruh gibi bir meselede oluşun ve muhakemenin döngüselliğinden çıkılamamasına işaret eder. Bu açıdan Sokrates ölümün korkulacak bir şey olmadığını onlara inandıracak bir çaba ve cesaret içerisinde olmalarını salık verir. Sokrates ayrıca bu çabayı kendi içlerinde aramaları gerektiğini vurgulayarak korkularından arınmanın ve hastalıklarından kurtulmalarının yollarını onlara gösterir (78a).

Kebes gibi Simmias'ın da ruhun ölümsüzlüğüne dair şüpheleri olması ve ruha ilişkin bir kavrayışı salt muhakemeye (*dianoia*) ve ona bağlı söylem itibarıyla kanıtlama mantığına (*logos*) indirilmesi Sokrates tarafından fark edilir. Diyalogun sonlarına doğru Simmias'ın, ruhun doğası, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğü gibi meselelerle ilgili dile getirdiği şu ifadesi ise konunun sadece bedeni ya da yaşamı aşığılamakla ilgili olmadığını ortaya koyar gibidir:

Bu söylenenlerden sonra hala nasıl şüphe duyabilirim, bilmiyorum. Ne var ki bir yandan konunun büyüklüğü öte yandan beşeri zayıflığa (güçsüzlüğe ya da hastalığa: *asthenia*)¹² ilişkin hakir görüşüm söylenenlere karşı içimde hala bir şüphe kalmasına yol açıyor (107 a-b).

Bu pasajda Kebes gibi Simmias'ın da ruh gibi beşer ötesi bir meselede beşeri zayıflığı/hastalığı (*anthropinin asthéneian*)¹³ nedeniyle içinde bulunduğu şüphe ve güvensizlik (*apistia*) halini bir türlü aşamamasına vurgu yapılır. Dolayısıyla hem Kebes'in hem Simmias'ın hastalığının nedeni saf idrake (*noesis*) ait bir meselede salt mantıksal, kesin ve argümantatif kanıt peşinde olmaları ve muhakemenin ötesine sıçrayarak yükselememeleridir (Platon 2002: 511a).¹⁴ Böylece ruhun ölümsüzlüğüne yönelik inançsızlığın muhakeme ya da matematiksel düşünceden çıkılamaması bakımından bir türlü aşılabilmesi ve bu yönüyle oluş döngüsünden kurtulamama durumu Sokrates tarafından bir hastalık olarak görülür. Bu açıdan diyalogun bütününe bakıldığında oluş döngüsünden çıkamayan ve felsefe yaşamı sayesinde saf arınmayı bu dünyada gerçekleştiremeyenlerin ölümsüz olamayacakları gibi, ruhun ölümsüzlüğü konusunda kanıtlama mantığını bir türlü aşamayan ve ruhun kendiliğini (*auto*) görüsel idrak itibariyle (*noesis*) tecrübe

¹² Bu terim (*asteni*) bugün tıpta da beden zayıflığı, güçsüzlüğü, dermansızlığı ve hastalığı bağlamında kullanılmaktadır. Güç ve enerji anlamlarına gelen "*steno*"un değillenmesiyle (a-) oluşturulmuş *asthenia* aslında diyalogun bütün bir bağlamı ve bu yazının ana teması bakımından olduğu gibi aynı sözcükle ifade edilen Platon'un hastalığı üzerinden de Asklepios'a adanan horoz borcu itibariyle önemli bir terim olarak karşımıza çıkar.

¹³ Platon'un diyaloglarında "*anthropos*"un, "insani olan" ziyade "beşeri" olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Zira Sokrates için insan her ne kadar beden zayıflığı ve hayvani yanıyla ilişki içerisinde olsa da ruhsal yanı itibariyle bu yanını aşarak tanrısalığa erişebilir.

¹⁴ *Devlet* diyalogunun VI. kitabının sonunda resmedilen bölünmüş çizgi benzetmesinde Sokrates kavranılır (*noeton*) bölmenin alt kısmında yer alan muhakeme (*dianoia*) faaliyetinin, kökeni/ilkeyi (*arkhé*) araştırmak yerine, sadece kendisine zemin aldığı şeylerden (*hypotheseos*) hareketle araştırmasına yöneldiğini ifade eder. Sokrates bu kavrayış farklılığı noktasında muhabibine önemli bir uyarıda bulunur. Sokrates'e göre *hypothesis*, kökene yönelen bir yükselmenin ya da sıçramanın zemini olmak yerine, yalnızca kendisi itibariyle ortaya çıkarılarak sonuçlandırılması halinde, ruh (*psykhé*) yönelmesi gereken asıl şeye yönelemez ve zeminin aşılması (*hypotheseos*'un olumsuzlanması) anlamında *anhypotheton* tecrübesini yaşamayacağından ele aldığı meselede kökeni ve ilkeyi asla kavrayamaz (Haşlakoğlu 2016: 110-111). *Devlet* diyalogunun bu bağlamını *Phaidon*'a uyarladığımızda şu sonucu çıkarabiliriz: Simmias ve Kebes gibi ruha ve onun ölümsüzlüğüne dair bir meselede salt muhakeme mantığı ve matematiksel düşünceyi (*dianoia*, *hypotheseos*) zemin alan ve kendisinden daha üst bir düzleme (*noesis*) sıçramak için (*anotero ekbainein*) kullanması gereken zemini (*hypothesis*) bir türlü aşamayan kişi araştırmasında sürekli döngüye düşecek, böylece araştırdığı meseleyi hakikat esasında asla idrak edemeyecektir.

edemeyenlerin de korkularından ve maddi dünyaya bağlılık anlamında hastalıklarından asla kurtulamayacakları söylenmiş olmaktadır.¹⁵ Buradan hareketle aşkın bir hakikate ilişkin meselede (ruh) muhakemenin sürekli kesin ve mutlak kanıtlar peşinde olmasını aynı bağlam itibariyle beşeri zayıflığın sonucu olarak değerlendiriyorum. Bundan ötürü Platon'un diyaloglarına yönelik analitik ve argümantatif yaklaşımı benimseyerek onlardaki dramatik dokuyu kavrayamayanlar Simmias ve Kebes'in kaderini paylaşmaya mahkumdur.

Öte yandan Asklepios'a adanan horoz borcu, Simmias ile Kebes'in eleştirileri¹⁶ sonrasında başka türden bir huzursuzluğa ve şüpheye sürüklenen Phaidon için de adanmış olabilir. Sokrates'in ölmeden önce dostlarıyla neler konuştuğunu Ekhekrates'e anlatan Phaidon, diyalogun tam orta yerinde kanıtlamaların ve Kebes ile Simmias tarafından ortaya atılan itirazların akışını keserek, Sokrates'in orada bulunanlar gibi kendi hastalığını nasıl teşhis ve tedavi ettiğini ilk elden sunar. Ama önce Phaidon'un, içinde bulunduğu ruh hâlini nasıl aktardığını görelim:

Önceki savla fazlasıyla ikna olan biz yeniden huzursuz (*anataraxia*) oluyor ve şüpheye (*apistia*) düşüyor gibiydik; üstelik sadece daha önce ileri sürülen savlara karşı değil, bundan sonra söylenmesi söz konusu olanlara karşı da. Ya bizler bu konuya uygun yargıçlar değildik ya da bu konuların içinden çıkılması mümkün değildi (88c).

¹⁵ Bu noktada Sokrates için *dianoia* ile *noesis* faaliyetleri arasında da bir diyalektik ilişkinin olduğunu ve biri lehine diğerinin bastırılması ya da yok sayılmasının, hakikatin vukufiyetine engel teşkil edeceğini düşünüyorum. Bu açıdan *Phaidon* diyalogunda muhatapların ruhun ölümsüzlüğüne dair sürekli matematiksel bir kanıtlama arayışı içerisinde olup *aporialarla* ilerleyen mantıksal düşünceyi aşmak suretiyle hakikati olduğu gibi görememeleri diyalogta dile getirilen hastalıkla bağlantılı olarak ele alınabilir. Başka bir deyişle burada Simmias ve Kebes gibi Pisagorcu düşünürlerin, ruhun ölümsüzlüğü gibi *metafiziksel* bir konuda *matematiksel* (bilimsel) düşüncenin kesinlik arayışı ve temelciliğinden (*foundationalism*) bir türlü kurtulamayıp, onun hakkında bilimsel bir kesinlik arzusu içinde olmaları ve bu açıdan *noesis* esasında "geçici şeylere sırtını çevirip bütün ruhuyla varlığa dönememeleri" (Platon 2002: 518c) nedeniyle muhakeme mantığının hakim olduğu döngüsellığı bir türlü aşamamaları resmedilmektedir. Halbuki analitik felsefenin Platon okumasına göre bu diyalogta yer verilen ruhun ölümsüzlüğüne yönelik kanıtlamalar kesin, değişmez ve evrensel bir yapıya sahiptir.

¹⁶ Ruhun ölümsüzlüğüne yönelik itirazlarını dile getiren Simmias ruhun -tıpkı lir gibi- bir ahenk (*armonia*) olduğu görüşünü paylaşarak, lirin kırılması durumunda ahengin de bozulacağı ve ortadan kalkacağı savını ortaya atar (85e-86e). Kebes ise ruhun bedenden çok yaşadığını ve farklı bedenler kullanarak bir süre sonra eskiyip bozulacağını savunur (87a-88b).

Bu sözlerinin ardından Phaidon, içinde bulunduğu ruh hâlini Sokrates'in nasıl fark ettiğini de şöyle belirtir:

Belki de [Sokrates'in] her soruya verilecek bir cevabının olması değildi şaşırtıcı olan, ilk olarak delikanlıların iddialarını kabul edişindeki sevecenlik, hoşgörü ve saygı dolu tavrı şaşırttı beni; sonra sözlerin bizim üzerimizde yarattığı etkiyi keskin kavrayış gücü, üstelik bizi adamakıllı iyileştirmesi ve sanki bozguna uğrayıp kaçanlarmışımız gibi safımıza geri çağırması, kendisini izlemeye ve sav üzerinde birlikte düşünmeye teşvik etmesi hayran bıraktı (89a).

Sokrates'e yöneltilen eleştiriler sonrasında Phaidon'un akla ve kanıtlama mantığına duyduğu güvensizliğini de metnin bağlamından hareketle aynı şekilde bir hastalık olarak görmemiz mümkündür. Zaten "iyileştirmek" ya da "tedavi etmek" (*iasato*) fiilinin kullanımından yola çıkarak Phaidon'un buradaki halinin de diğerleri gibi hastalıklı olduğu sonucu çıkartılabilir. Sonrasında ise Sokrates, Phaidon ve orada bulunanları bir tehlikeye karşı uyarmak ve onlarda yeniden güven (*pistis*) oluşturmak için muhakemeye (*dianoia*) dayalı söylemin (*logos*) terapötik gücünü kullanır. Sokrates bu tehlikeyi şöyle açıklar:

-Öncelikle bir tehlikeye karşı dikkatli olalım. -"Hangi tehlike" diye sordum. - *Logos*'tan nefret edenler (*misologoi*) insandan nefret edenlere (*misanthropoi*) benzer. İnsan bu *logos* nefretinden çektiği kadar başka hiçbir kötülükten çekmez. *Logos* nefreti (*misologia*) ile insan nefretinin (*misanthropia*) nedenleri aynıdır (89d).¹⁷

Phaidon'a hitaben Sokrates bu pasajda *logos* ile *anthropos* arasında bir benzerlik ilişkisi kurar. Ona göre mizantropi bir insanı tam olarak tanımadan¹⁸ ona çok fazla güvenmekten (*pistis*), ancak bir süre sonra bu kişinin adi ve güvenilmez (*apistos*) olduğunu anlamaktan kaynaklanır.¹⁹ Böylece bu kişi sadece o kişinin

¹⁷ Nazile Kalaycı (2020: 198, 30. dipnot) daha kapsayıcı olduğunu düşünerek "*misologia*"yı "muhakeme nefreti" olarak çevirmiştir. Halbuki Platon'da muhakeme (*dianoia*); söz, tartışma, akıl, açıklama, temellendirme ve akıl yürütme gibi anlamlara gelen *logos*'la bağlantılı olmakla birlikte aynı şey değildir. Bu terminolojik ayırım dikkate alınarak *misologia*'nın herhangi bir konuda akla, akli söyleme ve kanıtlamaya yönelik düşmanlık ya da nefret olarak anlaşılması gerekir.

¹⁸ Orijinal metinde geçen tam ifadeyle, o kişiyi tanıma konusundaki "beceriksizlik" (*anen tékhnes*: 89d 6) nedeniyle.

¹⁹ Görüldüğü gibi bu kullanımda da "*anthropos*" sözcüğü daha ziyade insanın beşeri yanına ve onun zayıflığına işaretle kullanılmaktadır. Bu bağlam itibarıyla *misanthropia* insanın beşeri zayıflığı ve aldanışı göz önüne alınmak kaydıyla insan nefreti olarak anlaşılabilir.

değil hiç kimsenin sağlam, güvenilir ve sağlıklı olmadığına (*ouden hugiés*) inanır. Benzer şekilde akla dayalı bir tartışma becerisi/sanatı (*logous tékhnes*) bilinmeden de bir sav -gerçekte öyle olsa da olmasa da- önce doğru kabul edilir ve sonrasında da aynı görüşün yanlış olduğu sonucuna varılabilir. Bu durum insan nefretinde olduğu gibi peş peşe tekrar edebilir. Bu noktada Sokrates akla aykırı konuşmalar yapanların (*antilogikoi*) akla dayalı kanıtlama ve felsefi söylemlerde (*logoi*) sağlıklı hiçbir şeyin olmadığını, bütün varolanların (*panta ta onta*) tıpkı Euripos boğazı gibi bir aşağı bir yukarı aktığını ve zamanın hiçbir anında hiçbir şeyin aynı kalmadığını düşündüklerini dile getirir. Sokrates bu tutumun insan nefreti genelmesi gibi tehlikeli ve acınası bir durum olduğunu ayrıca ifade eder (90c). Dolayısıyla diyalogun bu yerinde Sokrates güven ve beceri eksikliğinden kaynaklanan mizoloji hastalığına karşı dostlarını uyarır. Aslında biz bu uyarıyı diyalogta ruhun ölümsüzlüğüne dair ortaya konulan tüm kanıtların ele alınışında da görmekteyiz. Söz gelimi Simmias'ın, dostu Kebes'i "tartışılan şeylere şüphe/güvensizlikle (*apistia*) yaklaşma konusunda tüm insanların en inatçısı" (77a) olarak betimlemesi böyledir. Bu yönüyle aslında güven²⁰ ihtiyacı *Phaidon*'da farklı bağlamlarla sürekli karşımıza çıkar.

Öyleyse Sokrates felsefi bir tartışmada yapılan hataları kendilerinde aramaları noktasında dostlarını uyarır. Böylece bedene ve bedensel olana bağlı yaşayan dostlarını muvakkaten de olsa tedavi eden Sokrates, kendi ölümünden sonra da ruhun ölümsüzlüğüne dair kanıtların -eğer itiraz ve eleştiriler gelmişse- yeniden canlandırılması gerektiğini vurgular. Nitekim bir sav çürütülürse, suçu akla ve kanıtlamaya atmak yerine, ona yeniden can vermek için çaba göstermek gerekir (89b). Buradan hareketle Sokrates, içinde bulunduğu mizoloji hastalığından korunması ve akla dayalı söylemde sağlıklı hiçbir tarafın bulunmadığı yollu bir düşüncenin ruhuna girmesine izin vermemesi noktasında

²⁰ "*Pistis*" (inanç, güven) terimi Platon ontolojisi ve epistemolojisinde son derece önemli bir kavramdır. Bölünmüş çizgi benzetmesinde alttan ikinci bölmede resmedilen bu biliş türünün, *Phaidon*'un bu kısmında tartışılan mizoloji ve güven eksikliğiyle bağlantılı olarak ele alınmaya elverişli olduğunu düşünüyorum. Ancak bu tartışma bu yazının sınırlarını aşmaktadır.

Phaidon'u uyarır. Böyle bir durumda kişinin, *logos*'u suçlamak yerine, hastalığın kendisinde olduğunu kabul edip iyileşmesi için çaba göstermesi gerekir (90d-e). Böylelikle Phaidon'un hastalığı üzerinden bu pasajda, başkalarının doğrularını sahiplenip kendi hakikat yolculuğuna çıkmayanların ve kendilerine yöneltilen eleştiri ya da itirazlar sonrasında araştırmalarına kendi çabalarıyla yeniden başlama cesaretini gösteremeyenlerin hastalıklı tipolojisi çizilir.

Phaidon'un hastalığı, Simmias ve Kebes'in hastalığı gibi güven zaafından kaynaklanmakla birlikte, karşıtlık temasının metnin genel yapısına hakim olduğu dikkate alındığında, Pisagorcu düşünürlerdeki akla dayalı kanıtlama (*logos*) düşkünlüğü ile Phaidon'un içine düştüğü akıl/kanıtlama nefreti (*misologia*) arasında da bir karşıtlıktan söz edilebilir. Bu yönüyle özellikle Kebes'in ruhun ölümsüzlüğünü salt mantıksal kanıtlarda araması gibi ruhun ölümsüzlüğüne yönelik karşı argümanlar sonrasında Phaidon'un takındığı nefret tavrı da Sokrates tarafından hastalıklı olarak teşhis edilmekte ve ona uygun terapi yoluna gidilmektedir.

Phaidon'un sonunda Kriton Sokrates'in son isteğini sorduğunda onun verdiği cevap da bu üç karakterin hastalıklarının iyileştirilmesiyle ilgili bize önemli bir ipucu sunmaktadır. Sokrates Kriton'un bu sorusu üzerine orada bulunanların "kendilerine özen göstermelerini" (*humôn autôn epimeloumenoi*: 115b) talep ederek -diyaloğun ana bağlamı dikkate alınarak söylendiğinde- ruhun ölümsüzlüğünün yalnızca ölümsüzlüğün bu dünyada tecrübe edilerek anlaşılabilir bir hakikat olduğunu dile getirmiş olur. Bu açıdan ancak -*Phaidon*'da Sokrates'in kendisi olduğu anlaşılabilir- bir rehber (*sophos*), ruhun kendi bakımını üstlenmesi (*therapeuein*) için arayış içerisinde olanlara yol gösterebilir; kişiyi kendilik kaygısına (*epimeleia heautou*) ve ruhsal olarak kendisine özen göstermeye teşvik edebilir; hastalıklardan kurtulmasını sağlayabilir ve onlara

hakikati görmesine yardımcı olabilir.²¹ Hizmet, bakım, özen ve tedavi gibi anlamlara gelen “*therapeia*” terimi de kişinin kendi ruhsal bakımını ve kendine özenini ifade eder. Platon’un diyaloglarında Sokratik konuşmanın nihai hedefi de karşı tarafa bir şey öğretme ya da hazır cevaplar verme değil, cevap arayışında muhataplarını teşvik etme ve cesaretlendirmedir. Nitekim Sokrates için *logos* varlığı açan hakiki (*aléthés*) bir söylem olmalı ve hakikat esasında sahtesinden (*doksa*) ayırt edilmelidir. Aslında bu açıdan Sokratik terapi muhatabın sürekli kendini tanıması ve başkalarıyla ilişkisinde radikal değişiklikleri teşvik eder. Böylece muhataplar kendileri için gerçekten neyin iyi ve hakiki olduğunu kavramaya zorlanır. Mağara benzetmesi üzerinden söylenecek olursa bu deneyim rahatsız edici ve zorlayıcıdır. Bunun için Sokrates öncelikle onlarda güven duygusunu temin etmeyi amaçlar.²²

Bu açıdan Sokratik terapi muhatapların kendilerini dönüştürmek için ihtiyaç duydukları gücü önce kendilerinde aramalarını telkin eder. Bu faaliyet tek taraflı olmadığından aslında Sokrates de onlarla birlikte dönüşür. Dolayısıyla Sokrates sorunlara genel olarak uygulanabilir bir çözüm sunmaz ve kendi ruhlarının bakımını üstlenmeleri konusunda dostlarını bir terapist gibi sürekli cesaretlendirir (Suvak 2016: 98-99). Benzer şekilde *Phaidon*'da da Sokrates aldaniş dünyasını aşamamaları nedeniyle muhataplarının içinde buldukları hastalığı fark etmelerine yardımcı olarak bakışlarını dış dünyadan kendi iç dünyalarına çevirmelerini onlardan talep eder. Üstelik bunu yaparken Sokrates okuyucular olarak bizleri de bir başkasını suçlamak yerine kendi sınırlarımızı tanımamız noktasında teşvik etmektedir. Böylelikle Asklepios’a horoz kendi ruhunun bakımını üstlenme cesareti göstermiş herkes için şifa tanrısına yardımından ötürü şükretmek maksadıyla adanmış olabilir (Foucault 2018: 99).

²¹ Modern dönemden sonra bu tarz bir iyileştirici (terapötik) felsefe tasavvuru ortadan kalkmış, bir yaşam tarzı olarak felsefeden sistematik ve formel bir yapıya dönüşüm başlamıştır. “*Epimeleia heautou*” nosyonu üzerinden klasik ve modern felsefe ayrımına yönelik ayrıntılı bir okuma için bkz. Foucault (2019).

²² Sokratik terapi ile Freud ve Lacan dahil modern dönem psikanalitik terapi pratikleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında ayrıntılı bir okuma için bkz. Lampe (2010).

Georges Dumézil'in görüşlerinden hareketle Foucault, Sokrates'in bu son sözünün muhatabın Kriton olması hasebiyle *Kriton* diyaloguyla bağlantılı olarak okunabileceğini ve Asklepios'a horoz borcunun Kriton için de söylenmiş olabileceğini aktarır. Bu diyalogta Kriton Sokrates'e kaçma teklifinde bulunmuş, eğer kaçmazsa insanların hem onu (Sokrates'i) hem kendisini (Kriton) mahkum edeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Sokrates Kriton'a doğru ile yanlış, güzel ile çirkin veya iyi ile kötü söz konusu olduğunda herkesin mi, yoksa o konuda uzman bir kişinin görüşünün mü takip edilmesi gerektiğini sorar. Sokrates'e göre (Platon 2013: 47d) her konuda olduğu gibi bu konuda da işin ustası olmayan kişilerin fikirlerine uymak, sağlığı bozacak ve hastalık getirecek bir şeydir. Bu durum beden için olduğu gibi ruh için de böyledir. Sonuç olarak Sokrates Kriton'un kaçma teklifini reddetmiş ve bu tutumun hem kendisi hem ailesi hem de dostları için daha iyi ve sağlıklı (Platon 2013: 54b) olacağını muhatabına kabul ettirmiştir. Dolayısıyla devası için Asklepios'a horoz adanan hastalık, Kriton'un -Sokrates'le tartışırken iyileştiği- hastalığı da olabilir. Zira bu diyalogta Kriton uzman ve mahir biri olan Sokrates'in eliyle iyileştirilmiş, böylelikle iyi yaşama konusunda ruhları bozmaya muktedir olan görüşten yakayı kurtarmıştır (Foucault 2018: 91). Ancak bu yorumun, *Phaidon*'un içinden desteklenecek herhangi bir dayanağa sahip olmadığını söylemek gerekir.

Platon'un Hastalığı

Yukarıda adlarıyla birlikte hastalıkları anılan karakterlerin dışında diyalogun yazarı olan Platon'un kendisini diyalogun içinde hasta olarak belirtmesi bu yazının konusu bakımından ilgi çekicidir. Zira Sokrates'in "Asklepios'a horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın ihmal etmeyin" şeklinde zindanda yankı bulan bu son sözlerinin, kendisini diyaloga hasta olarak yerleştiren Platon'a atıfla kullanılmış olma olasılığının da göz önünde tutulması gerekir.

Orada bulunanların hastalıklarını teşhis eden ve onlarla birebir ilgilenen Sokrates'in alenen ve doğrudan Platon'un hastalığı karşısındaki tavrının ne

olduğunu bilmiyoruz. Zira Platon her ne kadar *Phaidon*'un ağzından kendisini - sanırım kaydıyla- hasta olarak duyursa da *Phaidon*, *Kebes*, *Simmias* ya da *Kriton* gibi karakterlerin hastalıklarından farklı olarak Platon'un hastalığının ne olduğu konusunda diyalogun bağlamı itibariyle doğrudan bir fikre sahip değiliz. Ayrıca yaygın okumanın aksine Platon'un diyalogta yer alıp almadığını da kesin olarak bilmiyoruz. Yazımın başında ifade ettiğim gibi *Phaidon*'un orada bulunanları zikrederken Platon'u hasta olarak anması birçok yorumun aksine Platon'un orada bulunmadığı anlamına gelmez. Zira Platon burada hastalığı üzerinden kendisini gizleyerek sahneye koymuş da olabilir. Bana kalırsa Platon bu noktada kararı okuyucuya bırakmaktadır.

Bu tartışma bir yana Sokrates'in "Asklepios'a horoz borcumuz var" sözünün hastalığından ötürü Platon için de söylenmiş olma olasılığı var. Bu olasılığı göz önünde bulundurduğumuzda sorulması gereken soru Platon'un hastalığının ne olduğudur. Bu soruya makul bir cevap aramadığımız müddetçe Asklepios'a adanan horoz borcunun hangi niyet ve gaye ile Platon için kullanılmış olduğunu anlamamıza da imkan yoktur.

Her şeyden önce meseleye Sokratik bilgelik ışığında baktığımızda buradaki hastalığın, Platon'un gençlik yıllarında dünyevi ve bedensel yaşamın hastalıklı doğasına maruz kaldığı şeklinde okunması acaba mümkün müdür? Zira Sokrates *Phaidon*'da filozofun diğer insanlardan farklı olarak ruhun bedenle birlikteliğine (*koinonia*) en fazla son verebilen kişi olduğunu ifade eder (65a). Buna göre gerçek bilgelik ve hakikate vukufiyet edinimi ancak böylesi bir arınma (*katharsis*) ile gerçekleşebilir. Herhangi birisi çıkar da, bedeni ve cisimsel olan her türlü şeyi kendisine yardımcı/ortak olarak kullanırsa, beden ona engel olur. Çünkü beden (*soma*), akıl yoluyla yaptığımız tüm araştırmalarda bizi yanlış yollara sürükleyen bir patika gibidir. Bu yönüyle yakalandığımız hastalıklar hakikatin peşine düşmemize engel olur (66b-c). Buradan hareketle Sokrates ile karşılaşmadan önce Platon'un, maddi dünyanın olası birtakım ihtiraslarına tutulduğu ve bu bakımdan

hastalığa maruz kaldığı söylenebilir. Nitekim Platon VII. mektubunda (2015: 324c-325a) gençlik yıllarında politik bir hırsının olduğunu, Sokrates ile tanıştıktan sonra kendisini felsefeye adadığını ifade ediyor. Sokrates'in, yaşamı hastalık olarak gördüğü varsayımından hareketle, Platon'un da gençlik yıllarında böyle bir hastalığa tutulduğu iddia edilebilir. Buna ilaveten Platon'un siyasi baskı ya da ölüm korkusu nedeniyle -ki bu Sokratik bilgelik bakımından bir hastalık türüdür- yaşlı dostunun zindanda olduğu son anlarında yanında bulunmadığı da ileri sürülebilir. Ancak ben yukarıda belirttiğim gerekçelerle Sokrates için yaşamın hastalık olduğu görüşünü makul bulmadığımdan, Platon'un dünyevi hırs ve arzuları üzerinden onun hastalığının da bu minvalde yorumlanmasını uygun bulmuyorum. *Phaidon* diyalogunun iç bütünlüğü itibariyle bu iki olasılığı savunmanın pek makul bir tarafı olmadığını da ayrıca ifade etmek isterim.

Diğer taraftan Sokrates, muhataplarının farklı tarzlardaki güvensizliklerini karşıtların düzenlenmesi bakımından bir zayıflık ve eksiklik olarak görür. Bu yönüyle Sokrates hastalık ve sağlığa dair telkinini, her bir karakterin kendine özgü kavrayış eksikliği üzerinden sunar. Bu farklılıklara rağmen hastalıklardaki ortak nokta, karşıtlığın bir türlü aşılabilmesidir. Bu bağlamda karşıtlık, bir taraftan yaşamın zorunlu (*ananké*) bir koşulu olarak sunulurken, diğer taraftan karşıtlıkların aşılabilmesi de hastalık olarak tasvir edilmektedir. Ben bunu diyalogun genel bağlamını da dikkate alarak "karşıtlık hastalığı" olarak tanımlıyorum.²³

Aslında diyalogun başından sonuna kadar izleyici, birçok karşıtlığa maruz bırakılmaktadır. Söz gelimi diyalogun daha başlangıç cümlesinde Ekhekrates'in "Phaidon, Sokrates hapisanede zehri içtiği gün onun yanında kendin (*auto*) mi bulundun, yoksa onları başkasından (*allos*) mı duydun?" sorusunun, diyalogun bütününe yayılan bir tarzda kendilik-başkalık, haz-acı, gülme-ağlama, ruh-beden, varlık-oluş, logos-mit, yaşam-ölüm, bu dünya-öte âlem, ayniyet-değişim vb.

²³ Nitekim kadim tıp geleneğinde de hastalık karşıtların dengesizliği olup, onların dengelenerek tedavi edilmesi gerektiği üzerinde durulur.

karşıtlarla ilgili olduğu söylenebilir. Dikkatli bir okuyucu diyalog boyunca bunlar gibi pek çok karşıtlık arasında salınma tutulduğunu fark etmelidir. Bunların arasında en bariz olanı Simmias ve Kebes üzerinden aktarılan *logos* düşkünlüğü ile *Phaidon*'un *misologia*'sı arasındaki karşıtlıktır. Bu yönüyle diyalogu izleyen kişi güvenilir olandan olmayana, doğru olandan yanlış ve onlardan tekrar karşıtına doğru, bir bakıma karşıtlar arası talim/egzersize tabi tutulur. Platon karşıtlar arasında ruhun sağlığı için gerekli olan becerinin (*tekhné*) belki de ancak bu yolla yani diyalog aracılığıyla temin edilebileceğini düşünmüş olabilir.

Üstelik *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin sunulan kanıtlar arasında da bir karşıtlık ilişkisi bulunmaktadır. Söz gelimi bu kanıtlardan ilki, oluşun döngüsellığı bağlamında ortaya konulmaktadır. Kebes'in isteğiyle²⁴ Sokrates ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki konuşmasını oluşagelen bu dünyada her şeyin karşıtından doğduğu görüşüyle açmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğüne dair ilk kanıt olarak sunulan bu argümanda (*antapodosis*) Sokrates karşıtı olmaksızın varlığa gelemeyecek olanların daima kendi karşıtından doğduğunu, ancak iki karşıtın aynı anda var olamayacağını (60b) dile getirir. Sokrates ayrıca bu kanıtta oluş dünyasının içindeki tüm karşıtlıklar arasında birinden diğerine, sonra da bu diğerinden ilkinde doğru iki karşıt oluştan (*duo genesis*) bahsedilebileceğini ifade eder. Böylece büyük-küçük, güçlü-zayıf, hızlı-yavaş gibi oluşa tabi çiftler üzerinden bu görüş dile getirilir (70e-71a). Öte yandan bu kanıtın, her ne kadar ruhun ölümsüzlüğü hakkında olsa da, oluş dünyasının içinden desteklendiğine dikkat etmek gerekir.

²⁴ Kebes'in ruhun ölümsüzlüğüne dair Sokrates'ten makul bir açıklama isteğini şu pasajdan takip edebiliyoruz: "Sokrates, [...] insanlar ruh (*psykhé*) konusunda söylediklerini şüpheyile (*apistia*) karşıyorlar. Ruhun bedeni terk ettikten sonra hiçbir yerde var olmadığından, tersine bir insan öldüğünde ruhun da tıpkı nefes ya da duman gibi havaya (*pneuma*) karıştığından, uçup gittiğinden ve artık hiçbir yerde varlığını sürdürmediğinden kaygılanıyorlar. Ruh eğer az önce sıraladığın kötülüklerden kurtulmuş olarak herhangi bir yerde kendi başına var olabilseydi, söylediklerinin doğru olduğu yolunda haklı ümitler beslemek de mümkün olurdu Sokrates. Fakat bir insan öldüğünde ruhun var olduğu, bir kuvvete (*dynamis*) ve vukûfiyete (*phronesis*) sahip olduğu yolunda görüş daha çok iknayı ve kanıtı gerektiriyor" (70a-b).

Sokrates eski bir söylentiye dayanan (70c: *palaiós logos*) bu görüşü, doğada mevcut her bir şeyin karşıtıdan doğması gibi yaşamın da karşıtı olan ölümden doğması, onun da karşıtı olan yeniden dirilmenin de bu akıl yürütmenin zorunlu bir sonucu olarak kabul edilmesi gerektiğinden hareketle muhatabına onaylatır. Bu akıl yürütmeye göre yeniden yaşama varsa, karşıtlık kuralı uyarınca bu da ölümlerden canlılara doğru bir süreçle devam etmelidir ki, buradan hareketle ruhun ölümsüz olması gerekir. Bu noktada Kebes'in "bence kabullerimizden bunun çıkması zorunlu (*ananké*)" (72a) ifadesinden, Sokrates'in bu görüşünün, belli birtakım öncüllerden hareketle zorunlu olarak sonuca giden muhakeme mantığı açısından ortaya konulduğu belirtilmiş olur. Başka bir deyişle ruhun ölümsüzlüğünü oluşun döngüsellığı içinden kanıtlayan bu akıl yürütmenin kendi başına bir değeri yoktur. Zaten Kebes bu pasajın hemen devamında Sokrates'e hitaben "ayrıca sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz hatırlamadan (*anamnesis*) başka bir şey değilse, şimdi hatırladıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur" (72e) diyerek ruhun ölümsüzlüğü tartışmasının tek başına oluşun döngüsellığı açısından yeterli olmadığını dile getirmiş olur. Böylece diyalogta "öğrenmenin hatırlama olduğu" savı üzerinden dile getirilen başka bir karşıtlık ile karşılaşılıyor.

Bu (ikinci) karşıtlık ise birincinin aksine oluşun içinden sunulmaz. Bu karşıtlık ruh (varlık) ile beden (oluş) arasındadır. Üstelik birinci kanıtla ruhun ölümsüz olduğu kısmen ispatlansa da, ruhun kuvvet ve vukûfiyet (*dynamis kai phronesis*) sahibi olduğu henüz kanıtlanmış değildir. Bu bakımdan "öğrenmenin bir hatırlama olduğu" görüşü, varlık ile oluş dünyası arasındaki düzlem farklılığı itibarıyla başka türlü bir karşıtlık üzerinden okunduğunda, ikinci karşıtlığın mutlak anlamda ruh ile beden arasında olduğu kabul edilmelidir. Zaten Sokrates'e göre de "ruhlar insan biçimine girmeden önce bedenden ayrıydı (*choris somaton*) ve vukûfiyet (*phronesis*) sahibiydi" (76c). Dolayısıyla hatırlama üzerinden bize sunulan bu karşıtlık ilk karşıtlıktan farklı olarak doğa ötesi ya da öncesi ruhsal bir idrak ve tecrübe olarak aktarılır. Üstelik ikincisi karşıtlıkta ruh tarafından önceki

bir zamanda bilinen şeyler cisimsel olanları öncelemektedir. Oluşun döngüsellğinde birbirini gerektiren büyük-küçük, güçlü-zayıf, hızlı-yavaş vb. zıtlar, oluşun içindeki niteliksel karşıtlar iken; ikinci karşıtlık ruh (varlık) ile beden (oluş) arasındadır. Bununla birlikte oluşun döngüsellığı (*antapodosis*) ruhun ölümsüzlüğünü *phronesis* bakımından kanıtlayamadığı gibi, hatırlama da (*anamnesis*) oluştaki değişimi izah edememektedir. Başka bir deyişle her ne kadar Platon ontolojisi açısından felsefe tarihinde daha ziyade hatırlamanın önemi üzerinde durulsa da, diyalektik açıdan Sokrates ilk kanıtı diyalog boyunca hiçbir zaman geri çekmez. Bu yönüyle ruh ile beden arasında olduğu gibi kanıtlar arasında da karşıtlık bakımından diyalektik bir işleyişin olduğu görülmektedir.

Öte yandan Sokrates diyalogun devamında (102b) Simmias, Phaidon ve kendisi yanyana geldiğinde Simmias'ın kendisinden uzun ama Phaidon'dan kısa olduğunu, bu bakımdan Simmias'ın hem uzun hem kısa olarak görülebileceğini dile getirir. Halbuki yukarıda da ifade edildiği gibi *iki karşıt aynı anda asla var olamaz*. Başka deyişle bir şey aynı anda hem uzun hem kısa olamaz. Sokrates karşılıklı ilişki (relasyon) açısından ideaların ele alındığı bu bölümde bir bakıma niteliksel idealar denilebilecek bir tartışmayı gündeme getirir. Buna göre Simmias Sokrates ile karşılaştığında "uzunluk" ideasından, Phaidon ile karşılaştığında da "kısalık" ideasından pay alır. Sokrates'in kendi sözleriyle ifade edilecek olursa "karşıtlardan her biri için de bu böyledir; oldukları halde kalarak kendi karşıtlarına dönüşmeye ve kendi karşıtları olmaya yanaşmazlar; tersine karşıtlarıyla karşılaştıklarında ya geri çekilirler ya da yok olurlar" (102e-103a).

Tam bu sırada diyalogun anlatıcısı olan Phaidon kim olduğunu açıkça hatırlayamadığı birinin şu itirazını aktarır:

Tanrı aşkına, önceki kanıtlamamızda (*logos*) şimdi söylenenlerin tam tersini (*auto enantion*: tam karşıtı) yani büyüklerin daha küçüklerden, daha küçüklerin de daha büyüklerden ve kabaca (*atekhnós*) karşıtların kendi karşıtlarından meydana geldiğini (*genesis*) çıkartmamış mıydık? Sanırım şimdi söylenen bunun mümkün olmadığıdır (103a).

Phaidon'un, bu son derece makul ve yerinde itirazı dile getiren kişiyi hatırlayamaması gariptir. Bu açıdan yukarıda ifade ettiğim iki karşıtlık arasında da, "meta-karşıtlık" (Ricciardone 2019:12) olarak görülebilecek bir karşıtlığın imkanını tartışmaya açan karakterin kimliği bilinmemektedir. Diyalogta ismi belirtilmeyen karakterin itirazı şudur: Önceki kanıtlamada²⁵ (karşıtlıkta) bir şeyin büyük-küçük, hızlı-yavaş-güçlü-zayıf vb. kendi karşıtından *meydana geldiği* söylenmişti. Halbuki ikinci karşıtlıkta bir şeyin asla kendi karşıtı *olamayacağı*, tersine, karşıtıyla karşılaştığında ya geri çekileceği ya da yok olacağı ifade edilir. Bu ikisi arasında da bir karşıtlık söz konusu değil midir?

Kim olduğunu bilmediğimiz bu kişinin sorusu sonrasında Sokrates'in başını ona doğru çevirerek "adam gibi (*andrikós*) aklında tutmuşsun"²⁶ (103b) şeklinde hitap etmesi de ilginçtir. Buradan hareketle bu itirazı dile getiren kişinin genç bir delikanlı olduğu sonucu çıkartılabilir. Başka bir açıdan Sokrates'in bu kişiye yönelttiği bu söz, mizoloji hastalığına tutulmuş olan Phaidon'a hitaben, kanıtlamalarda sağlam (sağlıklı: *hugiés*) hiçbir tarafın bulunmadığı yollu bir düşüncenin ruhumuza girmesine izin vermeyip, yalnızca kendimizin henüz sağlam olmadığına ve sağlamlaşmak (ya da hastalıklarımızdan kurtulup sağlığa kavuşmak) için *cesaretli* olmamız gerektiğine ilişkin sözünü hatırlatmaktadır (90e-91a). Bu açıdan Phaidon'un ya da orada bulunanların hastalığından farklı olarak isimsiz karakterin bu cesareti gösterdiği²⁷ söylenebilir. Ancak yine de bu karşıtlık açısından Platon'un hastalığının ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir.

Meta-karşıtlık olarak görülebilecek bu zıtlık, oluş dünyasının içindeki niteliksel karşıtlık ile varlık ve oluş arasındaki kurulan mutlak karşıtlık arasında

²⁵ Oluşun döngüsellliği (*antapodosis*) bağlamında ortaya konulan ilk kanıt (70c-72e).

²⁶ Nazile Kalaycı bu cümleyi "aklında çok iyi tutmuşsun" şeklinde çevirmiştir. Cümlemin anlamı bu olsa da *andrikós*'un literal anlamından hareketle bu zarfın "adam gibi", "yetişkin gibi" veya "cesurca" anlamlara geldiği unutulmamalıdır. Nitekim İngilizce çevirilerde bu cümle "adam gibi konuştun" ya da "cesurca aklında tutmuşsun" şeklinde karşılığını bulmaktadır.

²⁷ Ayrıca Sokrates diyalogun başında da felsefenin "ölüm isteği" olduğunu anlamakta zorlanan Kebes'e hitaben "cesaretini kaybetme, belki bir şeyler duyabilirsin" (62a) sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir. Böylece başkalarının hakikatini sahiplenmek yerine kişinin kendi hakikat yolculuğuna çıkmasının öncelikle cesaret gerektirdiği Sokratik bilgelik uyarınca söylenmiş olur.

başka bir karşıtlığa gönderme yapar. Diyalogta hastalıkla ilgili söylemin karşıtlıkla bağlantılı olduğu kabul edildiğinde, isimsiz karakterimizin hastalığının da söz konusu bu meta-karşıtlıkla ilgili olduğu söylenebilir. Phaidon'un adını hatırlayamadığı kişinin itirazı bu bakımdan daha önceki kanıtlamada savunulduğu üzere büyüklük ve küçüklük gibi karşıtlıkların birbirine ardışık olarak dönüşebiliyor ve birbirinden meydana gelebiliyor olmasına rağmen, ikinci karşıtlık açısından bir şeyin nasıl oluyor da kendi karşıtına dönüşemeyeceği sorunu ile ilgilidir. Dolayısıyla önceki karşıtlık ile bu karşıtlık arasında da bir karşıtlık yok mudur?

Bu itiraza karşılık Sokrates'in yanıtı ise şudur: "Sen şimdi söylenen ile önceki arasındaki farkı (*diaphora*) anlamamışsın (*ennoó*)" (103b). Bu yanıt Sokrates'in bu iki düzlem (*thesis*) arasında karşıtlık değil, farklılık ya da başkalık gördüğünü gösterir. Diğer bir deyişle ilk kanıtta karşıt bir şeyin (*to enantion pragma*) bir başka karşıt şeyden meydana geldiği (*gignomai*) savunulurken, ikincisinde bir şeyin asla kendi karşıtına dönüşemeyeceği ileri sürülür. Bu görüşünü açmak için Sokrates, önceki kanıtta (birinci karşıtlıkta) karşıtları kendi içlerinde barındıran tek tek şeyler (*pragmata*) hakkında konuştuklarını ve bu şeyleri de karşıtların adlarıyla gösterdiklerini ifade eder. İkinci karşıtlıkta ise Sokrates bizzat onların kendileri hakkında konuştuklarını dile getirir ve bu anlamda bir karşıt asla kendi karşıtı olamaz (*einaí*'den *ésesthai*:103b-c). Sokrates'in bu iki karşıtlıkta birincisi için "olagelmek" anlamına gelen "*gignomai*", ikincisinde de "olmak" anlamına gelen "*einaí*" fiilini kullanması önemlidir. Böylece ilkinde bir şey niteliksel olarak karşıtına dönüşürken, ikincisinde tözsel olarak bir şeyin asla karşıtı olamayacağı söylenmiş olur. Söz gelimi bir şey büyürken, karşıtı olan küçükten büyüğe doğru dönüşür; ancak bir şey aynı anda hem büyük hem küçük olamaz. Zira iki karşıt aynı anda asla var olamaz. Bu açıdan bakıldığında dahi şu soruyu sorabiliriz: Ruh ile beden arasındaki karşıtlık, büyüklük ile küçüklük arasındaki karşıtlık gibi değilse, ne tür bir karşıtlıktır?

Sokrates'in bu kişiyle gerçekleştirdiği diyalogta ikincisi için de karşıt terimini ısrarla kullanmaya devam ettiğini görüyoruz. Bu kişi ise haklı olarak bunun nasıl mümkün olabileceğini sorar. Zira Sokrates'in iki karşıtlık arasındaki ilişkiyi farklılık bakımından açıklama getirmesi, bunlar aralarında varsayılan ilişkiadaki problemi muvakkaten ortadan kaldırırsa da, bu karşıtların nasıl bir arada var olduğu sorunu ile yüzleşmek gerekir.

Aslında Sokrates gençlik yıllarında aynı şeyi karşıt iki şeyin nedeni olarak görme²⁸ ya da iki farklı nedenin aynı şeye yol açtığını söyleme²⁹ noktasındaki ikilikten ötürü kendisinin de kafasının karıştığını diyalogun önceki kısmında ifade etmişti (97a-b). Ayrıca Sokrates görünüşler dünyasında oluşagelen nesnelerin karşıtlık açısından birbirinin yerini alması anlamında açıklamasını daha önce oluşun döngüsellik kanıtı itibariyle ortaya koymuştu. Bununla birlikte Sokrates açısından tüm pozisyonların Sofistlerin savunduğu gibi yalnızca oluş dünyasının karşıtlığı bakımından tartışılması ya da akış kuramını benimseyenler gibi her şeyin aktığını ve hiçbir şeyin kalıcı bir gerçekliği olmadığını savunmak da hatalıdır. Bu nedenle karşıt niteliklere sahip olmakla karşıtlığın kendisinin farklı düzlemler itibariyle birbirinden ayırt edilmesi gerekir. İlki oluşta meydana çıkan ve birbirini tamamlayan (sıcak-soğuk, büyük-küçük, haz-acı gibi) karşıtlık iken, ikincisi varlık ile oluş arasındaki mutlak karşıtlıktır. *Phaidon*'un adını hatırlayamadığı kişinin itirazı bu ikisi arasında da bir karşıtlığın olup olmadığıyla ilgilidir.

Peki, tüm bunların Platon'un hastalığı ile ne ilgisi var? *Phaidon*'da birbirinden farklı hastalıkların farklı karşıtlık türleriyle bağlantılı olduğunu savunmama rağmen, sözünü ettiğim son karşıtlığın Platon'un hastalığıyla ilişkisinin

²⁸ Burada dile getirilen sorun, kısa boylu birinin uzun boylu birinden "kafa farkıyla" kısa olduğunu - ya da aynı nedenle tersini- düşünmekle ilgilidir (96d-e). Bu noktada iki karşıt için de aynı şey (kafa farkı) neden olarak görülür. Halbuki Sokrates-Simmias-*Phaidon* üzerinden verilen sonraki örnekte uzun olan birinin "uzunluk" ideası, kısa olan birinin de "kısalık" ideasından pay alması nedeniyle öyle oldukları kabul edilir (102b-e).

²⁹ Burada dile getirilen sorun ise bire bir eklendiğinde iki elde edilirken, ikiye bölündüğünde yine iki parçanın elde edilmesiyle ilgilidir (97a-b). Dolayısıyla burada da iki farklı neden (toplama ve bölme) aynı şeye (ikiliğe) yol açmaktadır. Halbuki sonraki konuşmada Sokrates tıpkı kafa farkı sorununda olduğu gibi bu sorunun da pay alma teorisi ile çözülebileceğini savunur (104a-e).

açıklanması gerekiyor. Bu noktada ben Phaidon'un adını hatırlayamadığı isimsiz karakterin meta-karşıtlık olarak saptanabilecek konumuyla Platon'un hastalığı arasında bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Üstelik bu iddiam yazımın başında da savunduğum gibi Phaidon'un "Platon sanırım hastaydı" ifadesinden hareketle onun orada bulunmadığı sonucunun kesin olarak çıkarılamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Zira Phaidon böyle bir şeyi açıkça söylemediği gibi hasta kaydıyla da olsa Platon'u orada bulananların arasında zikreder. Buradan hareketle ben Phaidon'un adını hatırlayamadığı bu kişinin Platon olduğunu varsayıyorum. Bu bakımdan isimsizliğin koruması altında Platon'un doğrudan okuyucuya hitap ettiğini söylemek diyalogun iç örgüsü ve bütünlüğü bakımından tutarsızlık arz etmez. Ayrıca Platon diyalogta kendisini hasta olarak gizleyerek mevcudiyeti ile namevcudiyeti arasındaki karşıtlığın da fark edilmesini talep etmiş olabilir. Dolayısıyla Sokrates'in bir niteliğe sahip olma ile tözsel olarak bir şey olma arasında gördüğü farklılığı karşıtlık olarak kabul etmesi bana göre Platon'un hastalığına işaret etmektedir. Bu da diyalogta sözü edilen hastalıklardan farklı olarak tüm karşıtlıkların ötesinde meta-karşıtlıkla ilgilidir.³⁰

Bu durumda felsefe tarihinde Sokrates'in son sözlerini, yaşam hastalığından kendisini kurtardığı için onun Asklepios'a bilgece teşekkür ettiği şeklinde yorumlayanların aksine, bu sözün, diyalogtaki karakterler dışında bizzat Platon için de söylenmiş olma olasılığı söz konusudur. Öyleyse Sokrates ile tanışmadan önce Platon'un kendisinin de bir tür karşıtlık hastalığına tutulduğu söylenebilir. Bununla birlikte şifa tanrısı Asklepios'a horozun Platon için adandığı kabul edildiğinde, Platon'un bu iki düzlem arasında bir karşıtlık görmeyip, başka türlü bir katılım ve pay alma ilişkisine vâkıf olması itibariyle sağlığına kavuştuğunu da ima etmiş olabilir.

³⁰ Üstelik bu yorumum Sokrates'in bu isimsiz karaktere hitaben "adam/yetişkin gibi aklında tutmuşsun" sözünden hareketle, bu kişinin, Sokrates'in ölüm anında orada bulunan genç bir delikanlı olduğu varsayımıyla da uyumludur. Nitekim bilindiği gibi Platon da Sokrates'in ölümünde yirmili yaşlarda genç bir delikanlıydı.

Diğer taraftan Sokrates'in son sözleriyle Platon'un hastalığı arasında ilişki kuran uzmanların (Clark 1952; Most 1993; Kanayama 2019) hiçbiri Platon'un orada olma olasılığını dikkate almaz. Bundan ötürü bu çalışmalar, Platon'un iyileştiği haberini Sokrates'in nasıl ve ne şekilde aldığıyla ilgili tatmin edici cevaplar ortaya koyamamaktadır. Zira Platon'un hastalığı nedeniyle namevcudiyeti kabul edilecek olursa, bu durumda Platon'un iyileştiği haberinin Sokrates tarafından nereden alındığına dair hem edebi hem felsefi açıklamanın yapılması icap etmektedir. Söz gelimi Most'a göre (1993: 107) Sokrates Platon'un iyileştiğini bilgece bir kehanetle öngörür.³¹ Kanayama da ölmeden önce banyo yapmak üzere dışarı çıkan Sokrates'in, bu haberi dışarıdan öğrendiği iddiasını ortaya atar. Ancak metnin dışında sahneler yaratması bakımından bu yorumların sıhhati tartışmalıdır (Ricciardone 2019: 7).

Sokrates'in son sözlerinin ardından Platon'un bunu açıklamaya gerek duymaması da manidardır. Belki de Platon kendisini metnin içerisine bu şekilde gizleyerek okuyucusundan söz konusu bu gizi ve muğlaklığı anlamasını talep etmiş olabilir. Zira kişinin hastalığı neyse, ondan kurtulması da felsefeyi salt zihinsel bir uğraş olarak değil, bir maharet ya da beceri (*tekhné*) olarak görmesini gerektirir. Böylece Platon metin içinde saklı olanı alenen ifşa etmeyerek hem okuyucudan kendisinin üstlendiği felsefi misyonu anlamalarını talep etmiş, hem de kapanış sahnesinin dramatik etkisini de alt üst etmemiş olur. Kriton'un diyalogun sonlarına doğru Sokrates'e son arzusunu sorduğunda Atina'lı bilgenin ona ve onun üzerinden orada bulunanlara yönelik vasiyeti de bu yorumu doğrular niteliktedir:

Kendinize özen gösterin (*humôn autôn epimeloumenoi*); çünkü şimdi söz veriyor olmasanız da yaptıklarınızla (*poiésete*) hem bana ve benimkilere hem de kendinize hizmet etmiş olacaksınız. Yok eğer kendinizi ihmal ederseniz (*humôn autôn*

³¹ Most'a göre (1997:107) *Sokrates'in Savunması*'nda da Sokrates'in benzer bir kehaneti söz konusudur. Sokrates orada (38c, 39c-d) hakimlerin, yaşlı bir bilgeyi öldürdükleri için ileride suçlanacakları öngörüsünde bulunur. Ayrıca *Phaidon* diyalogunda da Sokrates "gelecekte haber verme konusunda beni bile zayıf buluyorsunuz. Kuğular öleceklerini hissettiklerinde daha önce olmadığı kadar uzun ve güzel şakırlar; çünkü hizmet ettikleri tanrılarına gitmek üzere oldukları için sevinçlidirler" (84e-85a) diyerek ölmek üzere olan bir bilgenin felsefe konuşmasına katılmayı kuğuların ötüşlerine benzetmektedir.

ameléte)³² ve gerek şimdi gerekse daha önce söylenmiş olanları yaşamınızda birer işaret olarak kullanmayı istemezseniz, şimdi ne kadar büyük sözler verseniz de, bu hiçbir işe yaramayacaktır (115b-c).

Bu pasajda kendisine özen gösteren ve manevi olarak arınan kişilerin, yalnızca yaptıklarıyla ya da ürettikleriyle Sokrates'in istediği şeyi yerine getirmiş olacakları söylenir. Bu kişi Sokratesçi bilgeliği hakikat esasında ölümsüzleştiren ve bunu ontik, epistemik ve ahlaki anlamda gelecek kuşaklara aktaran Platon'dur. Bu açıdan Platon'un iyileşmesiyle Sokrates'in de gerçek hakikat yaşamına eriştiği ve bu yaşamın gelecek nesillere aktarımı itibarıyla ölümsüzleşeceği söylenmiş olur. Ayrıca son sözün Platon'a atfen söylendiği kabul edildiğinde, bilgelik yaşamının Sokrates'ten sonra Platon tarafından anlaşılıp hayata geçirileceği ima edilmiş, böylece Sokrates'ten sonra Platon'un kendisini felsefede onun meşru varisi olarak gördüğü de ifade edilmiş olabilir (Most 1993: 109).

Sonuç

Platon'un hastalığı olarak meta-karşıtlık, karşıtlık tecrübesini sağlıklı bir bilgelige doğru saflaştıran bir doğaya sahiptir. Bu bakış açısıyla meta-karşıtlık, ruhun asli olarak arınması için ihtiyaç duyulan şeydir. Böylece Platon kendisini hasta olarak sahneye yerleştirerek bu karşıtlığın farkındalığıyla onu aşma çabasında olduğunu söyler. Cesaret gerektiren bu çaba olmaksızın ruhun hakikate dönmesi imkansızdır. Bu yönüyle hastalık, her türlü karşıtlıkta kişinin, içinde bulunduğu oluş döngüsünden çıkamamasıdır. Bu açıdan *Phaidon*'da ne yaşamın hastalık olarak yansıtıldığı bir görüşten ne de Sokrates'in yakalandığı herhangi bir hastalıktan söz etme imkanına sahibiz. Bilakis bir bilge olarak Sokrates orada bulunanların hastalıklarını teşhis ve tedavi eden terapist pozisyonundadır. Bu bağlamda Sokratik terapi farklı tarzlarda karşıtlık hastalığına tutulmuş olanların, bu illetten ancak kendi çabalarıyla, kendilik kaygısı (*epimeleia heautou*) ve kendilik

³² Buradaki kullanımdan hareketle, Sokrates'in son sözündeki "ihmal etmeyin" (*me amelesete*) ifadesinin de Asklepios'a adanan horoz borcuyla bağlantılı olarak kişinin kendisine özen göstermesi ve kendisini ihmal etmemesi şeklinde okunması daha makuldür.

bilgisiyle (*gnothi seathon*) kurtulabileceklerini telkin eder. Zira sadece bu karşıtlık döngüsünden mutlak anlamda kurtularak saflaşan ruhlar, kendilerinin ölümsüz olduğunu kavramak yoluyla ölümsüzlüğü idrak edebilir. Bu itibarla diyalogun hastalıktan sağlığa kavuşmuş yazarı olarak Platon ruhun ölümsüzlüğünü kendi dışında arayanları hastalıklarından kurtulmaları için hakikat esasında kendilerine bakmaya ve özen göstermeye davet eder.

Öyleyse Platon hasta olarak ama Sokratesçi ölüm emelinden de asla vazgeçmeyerek *poiesis* aracılığıyla oluş karşıtlığı ile mutlak karşıtlık arasındaki ikiliği aşma çabasında olduğunu, diyalog içindeki mevcudiyetini gizleyerek diyalektik bir tarzda duyurmak istemiş olabilir. Belki bu nedenle yaşamın içindeki karşıtlık hastalığı gibi buna yönelik *tekhné* itibariyle arınma çabası anlamında teşhis ve tedavi hep var olacağından diyaloglar da hiçbir zaman bitmez. Yazımın başında da dile getirdiğim gibi analitik felsefenin salt çıkarım ve muhakeme mantığıyla asla çözemeyeceği bu çıkmaz (*aporia*), diyalogların dramatik olarak okunmasıyla anlaşılabilir ve her türlü karşıtlığın saf idrak yoluyla tecrübî olarak aşılabilir bir bakış açısına bizi götürür. Zira aşılması gerekeni *fark* etmeden neyi aşabiliriz ki?

Disease and Healing in the *Phaedo*: Plato's Disease and the Socratic Therapy

Summary

Muharrem HAFIZ

Assoc. Prof. Dr.

Istanbul University, Teology Faculty, History of Philosophy, İstanbul, TR

ORCID: 0000-0001-5262-1413

muharremhafiz@outlook.com

Introduction

The dramatic finale of the *Phaedo* in which Socrates' last moments with his friends before his death are told increases its impact with the echoing of his last words in prison: "We owe a cock to Asclepius, pay it and do not neglect it" (Plato 2020: 118a). This word that was dedicated to Asclepius, known as the god of healing in Ancient Greek, has been usually interpreted as Socrates' view of life as disease and death as healing. In this article, disease and healing will be examined and discussed through the last word of Socrates in the *Phaedo* throughout the diseases of those people who were present in the dialogue including Socrates and Plato.

Except for two dialogues, Plato is not found as a directly speaking character in his works. Plato as a character is silent in both of these dialogues. Moreover, while Plato was there in one of these dialogues (Plato 2013: 34a and 38b), he states himself as ill (*asthenés*) in the other (Plato 2020: 59b). [Stephanus numbers given in the text will be used by reference to the *Phaedo*.] At the beginning of the *Phaedo*, Echecrates wants to learn from Phaedo what Socrates talked to his friends about and how he died. Before starting his narrative, Phaedo gives the names of those who were there and those who were not. Phaedo mentions the name of Plato as "ill" among those present. Phaedo's statement is exactly this: "Plato, I think, was ill". Is "Plato's disease" simply placed in this part of the dialogue? If Plato is not in the scene as a character in the other dialogues, could he not have announced his absence in this dialogue without mentioning his name? Why did Plato mention himself as ill?

To seek answers to these questions, we should concentrate on the last scene of the *Phaedo*, i.e. the last words of Socrates to his friends after he drank the poison: "We owe a cock to Asclepius, pay it and do not neglect it." It is not possible to evaluate the last words of a dying sage independently of his life. Considering that Asclepius was known as a god of healing at that time, this word implies that some diseases were healed. This word has a multilayer dimension because of its ambiguity. Did Socrates

use this word for himself or any of those present in the dialogue including Plato being stated as "ill" as well? It is the subject of this article to consider and discuss these possibilities.

Socrates' Disease

Socrates' last words before his death have been widely discussed in the history of philosophy. According to the most common interpretation among them, Socrates saw life as a disease and wanted to express his gratitude to the god of healing, Asclepius for rescuing him from this disease on his way to death. This view has been defended in different ways by thinkers such as Damascius, Pico della Mirandola, Marcilio Ficino, Hamann and Nietzsche in the modern period (Most 1993: 100). According to Nietzsche (2003: 205), these "terrible" and "ridiculous" last words mean for those who have ears: "O Crito, life is a disease."

However, the view that life is a disease cannot explain the plural usage of the phrase "we owe a cock Asclepius". If this last word of Socrates is to be understood as seeing death as a cure and life as a disease, then it should be singular (my debt) rather than plural (our debt). Thus, since the person who will die is Socrates, he would have said "pay my debt", expressing that he was cured of the illness of life. However, unlike many translations and comments including Nietzsche, this word should be understood collectively not individually, based on the plural usage such as "our debt".

Moreover, if the sacrifice of a cock to Asclepius was a word only for Socrates, then we should also mention Socrates' disease. However, the image of Socrates suffering from any disease is not drawn anywhere in the dialogue. On the contrary, Socrates is present in dialogue as a wise man (*sophos*) and never loses his calmness and serenity on the way to death. In other words, Socrates is in the position of a healer, not a patient. I call it "Socratic Therapy". In addition, the view that life in the *Phaedo* is a prison belongs to the Pythagoreans, not Socrates. Therefore, it does not seem reasonable to interpret the cock debt to Asclepius through Socrates' own life.

The Diseases of Characters in the Dialogue: Cebes, Simmias and Phaedo

The theme of disease and healing can also be discussed through the characters in the dialogue such as Cebes, Simmias and Phaedo. According to Cebes and Simmias, the circularity of becoming (*antapodosis*) and the proof of remembrance (*anamnesis*) is concerning that the soul exists before we are born (priority), but does not say anything about the eternity of the soul (77b-c). On the other hand, Socrates states that Cebes and Simmias fear the dissolution of the soul after leaving the body and soul will be destroyed such as wind and weather (*pneuma*: 77e). Therefore, it is necessary to examine this argument in-depth for Socrates. In this respect, in Socrates's eyes, the disease of Cebes is his constant pursuit of argument (immortality of the soul) and his inability to overcome the fear (*phobia*) of death. To put it another way, the perception of the (transcendent) soul within the logic of pure reasoning and the inability to overcome the circularity of becoming prevent Cebes from overcoming the fear of

death. Therefore, this scene in the dialogue seems to announce to us this: Evidence-based explanations (*logoi*) of the soul's immortality are necessary, but not sufficient for the pure apperception (*noesis*) of it.

Socrates notices that Simmias, like Cebes, has doubts about the immortality of the soul and that he reduces an understanding of the soul to reasoning (*dianoia*) and the logic of proof (*logos*). Thus, the inability to overcome the disbelief (*apistia*) in the immortality of the soul in terms of reasoning or mathematical thought and the inability to get rid of the cycle of becoming is seen as a disease by Socrates.

On the other hand, the debt to Asclepius may also be dedicated to Phaedo who has fallen into another kind of uneasiness (*anataraxia*) and distrust (*apistia*) after the critiques of Simmias and Cebes in the problem of immortality. Therefore, Phaedo's disease is about misology as the hatred of *logos*. It can be concluded that Phaedo is ill like the others based on the use of the verb "healing" or "curing" (*iasato*: 89a). Socrates uses the therapeutic power of reasoning (*dianoia*) and discourse (*logos*) to warn Phaedo of the danger of misology and that of reestablishing confidence (*pistis*) in his soul. Phaedo's disease is caused by a lack of trust, like Simmias and Cebes. Thereby, considering that the theme of opposition dominates the general structure of the dialogue, there is also an opposition between Pythagorean thinkers' fondness for the rational argument (*logos*) and Phaedo's hatred of reason (*misologia*: 89d). Foucault (2018: 91) also states that the last word of Socrates can be read in connection with the dialogue of *Crito* and the debt to Asclepius may have been stated for Crito as well. However, it must be said that this interpretation does not have any basis to support from within the *Phaedo*.

On the other hand, when Crito asked Socrates' last request at the end of the *Phaedo*, his answer gives us also an important clue about the healing of the diseases. After this question of Crito, Socrates demands that those present there (in the dialogue) "take care of themselves" (*humôn autôn epimeloumenoi*: 115b). In this way, Socrates expresses that the immortality of the soul is a truth that can only be apprehended by experiencing the immortality of their souls in this world. In this respect, only a *sophos* can guide those who seek for the soul to take care of itself (*therapeuein*) and can encourage self-care (*epimeleia heautou*). Therefore the *sophos* can help them to get rid of diseases and turns their souls from the finitude of this world to infinite truth. After the modern period, this kind of therapeutic philosophy has disappeared and the transformation from philosophy as a lifestyle to a systematic and formal structure has begun.

Plato's Disease

Apart from these characters, it is interesting that Plato states himself as a patient in the dialogue concerning the subject of this article. Since Plato placed himself in the dialogue as a patient, this last word of Socrates should also be considered in terms of Plato's disease. However, we do not know directly the attitude of Socrates against Plato's disease. Because Plato does not speak directly despite the possibility of his

presence in the dialogue. In other words, contrary to many interpretations, the fact that Phaedo mentions Plato as ill while mentioning those who were in the prison does not mean that Plato was not there. Plato may have put himself on the stage by hiding in this dialogue. It seems to me that Plato may have asked his/her readers to decide on this matter.

Socrates sees the different styles of distrust of his interlocutors as a weakness and illness in the arrangement of opposites. In this respect, Socrates diagnoses the diseases of his friends in the dialogue and presents his inculcation about sickness and health through the lack of understanding specific to each character. Despite these differences, the common point in diseases is that the opposition can never be overcome. I define this as “the disease of opposition”.

In fact, the reader is exposed to many oppositions throughout the dialogue. For instance, Ehecrates asks in the opening sentence of the dialogue (57a): “Were you with Socrates *yourself* (*auto*) Phaedo, on the day when he drank the poison in prison *or* did you hear about it from *someone else* (*allos*)?” This question seems to be about the opposites in a way that extends to the whole of the dialogue such as self-otherness, pleasure-pain, laughing-crying, soul-body, being-becoming, logos-myth, life-death, this world-otherworld, identity-change. More importantly, there is an opposite relationship between the first two arguments for the immortality of the soul presented in the *Phaedo*. For example, the first of these arguments is presented through the circularity of becoming (*antapodosis*). After the request of Cebes, Socrates opens his speech on the immortality of the soul with the ancient discourse (*palaiós logos*: 70c) that everything in this becoming-world generates from its opposite. This is the first opposition in becoming in which objects are generated from one another. Unlike the first, the second opposition is not presented from within the becoming. This (second) opposition is between soul (being) and body (becoming). Moreover, although the first (cyclical) argument partially proves that the soul is immortal, it has not yet been proven that the soul has power and wisdom (*dynamis kai phronesis*). On the other hand, while the cyclicity of becoming (*antapodosis*) cannot prove the immortality of the soul in terms of *phronesis*, the second argument (remembrance: *anamnesis*) cannot explain the change in becoming.

At this very moment, Phaedo, the narrator of the dialogue, cites the following objection of someone whom he cannot clearly remember: “In God’s name, is not this present discourse (*logos*) the exact opposite (*auto enantion*) of what was fitted in our earlier discussion, that the greater is generated from the less and the less from the greater and that opposites are always generated from their opposites? But now it seems to me we are saying, this can never happen” (103a). Strangely, Phaedo cannot remember the person who voiced this perfectly reasonable and striking objection. The objection of the anonymous character in the dialogue is this: In the first argument (opposition), it is said that things are *generated* from its opposites such as big-small, fast-slow-strong-weak, etc. However, in the second opposition, it is stated that something can never *be* its opposite. In other words, isn’t there also another opposition between the first and the second argument (opposition)?

Although I argue that the different diseases are connected with different kinds of opposition in the *Phaedo*, the relation of the last opposition to Plato's disease needs to be explained. At this point, I think that there is a relationship between Plato's disease and the position of the anonymous character in terms of "meta-opposition" (Ricciardone 2019:12). Moreover, this claim is based on the assumption that it is not possible to definitively conclude that Plato *was not there*, based on Phaedo's phrase that "Plato, I think, was ill". Since Phaedo does not plainly say that Plato was not there and he mentions the name of Plato albeit his illness among the characters who were present there in the dialogue. From this point of view, I assume that this person whose name Phaedo cannot remember is Plato. Therefore, I assume that this anonymous person is Plato. In this respect, it would not be inconsistent to say that Plato has addressed his readers under the protection of anonymity in terms of the inner structure and integrity of the dialogue. In addition, Plato may have demanded that the opposition between his presence and absence be noticed by hiding himself as ill in the dialogue. Therefore, while Socrates accepts the difference (*diaphora*) between qualitative (first argument/opposition) and substantive presence (second argument/opposition), the state of seeing this difference as opposition seems to point to Plato's disease. Unlike the diseases mentioned in the dialogue, this is about meta-opposition beyond all oppositions.

"Meta-opposition" as Plato's disease has a nature that purifies the experience of opposition towards "healthy" wisdom. Meta-opposition is what is needed as the essential purification of the soul. For the essential purification (*katharsis*) of the soul, meta-opposition is needed. Socratic therapy inculcates that those who are afflicted with the disease of opposition in different ways can only get rid of them by their efforts, with self-awareness (*epimeleia heautou*) and self-knowledge (*gnothi seathon*). Since only souls who have been purified by coming out of this cycle of opposition in an absolute sense can apperceive the immortality of the soul by experiencing that they are immortal. Plato may also have demanded to announce in a dialectical way that he tries to overcome the duality between two oppositions of becoming and being through *poiesis* by hiding his presence in the dialogue. For this reason, dialogues may never end in the sense that diagnosis and treatment will always exist to purify in terms of *tekhné*, like the disease of opposition in life. What can we transcend without *differentiating* what needs to be transcended?

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aygün, Ö. (2018). Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 31, 57-91.
- Burnet, J. (1911). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Clark, P. M. (1952). A Cock to Asclepius. *The Classical Review*, 2, 146.
- Crooks, J. (1998). Socrates' Last Words: Another Look at an Ancient Riddle. *The Classical Quarterly*, 48 (1), 117-125.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat Cesareti* (çev. A. Beyaz). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2019). *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri 1981-1982* (çev. F. Keskin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhné: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Kanayama, Y. Y. (2019). Socrates' Humaneness: What His Last Words Meant. *Frontiers of Philosophy in China*, 14 (1), 111-131.
- Lampe, K. (2010). "Socratic Therapy" from Aeschines of Sphettus to Lacan. *Classical Antiquity*, 29 (2), 181-221.
- Most, W. G. (1993). A Cock for Asclepius. *The Classical Quarterly*, 43 (1), 96-111.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (çev. L. Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2014). *Putların Alacakaranlığı* (çev. İ. Z. Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Orhan, Ö. (2015). Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 19, 259-280.
- Peter, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (çev. ve yay. haz. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon (2002). *Devlet* (çev. H. Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2005). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus – Vol. 1* (trans. H. N. Fowler). Cambridge: Harvard University Press.
- Platon (2013a). *Sokrates'in Savunması – Diyaloglar* (çev. N. Berkes). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Platon (2013b). *Kriton – Diyaloglar* (çev. T. Gökçöl). İstanbul: Remzi Kitapevi.

Platon (2015). *Mektuplar* (çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Platon (2020). *Phaidon* (çev. N. Kalaycı). İstanbul: Pharmakon Yayınevi.

Ricciardone, C. T. (2019). What is the Meaning of Socrates' Last Words? A Multifaceted Approach. *Ancient Philosophy*, 39, 1-27.

Suvak, V. (2016). Socratic Theraphy: The Role of Socrates. *Philosophia*, 46, 88-100.

Temizkan, V. (2015). Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.