CEDRUS
THE JOURNAL OF MCRI

cedrus.akdeniz.edu.tr
Cedrus I (2013) 65-87
DOI: 10.13113/CEDRUS/20131677

PLATON'UN RUH KURAMI'NDA *PATHOS*

PATHOS IN PLATO'S THEORY OF THE SOUL

FİLİZ CLUZEAU*

Özet: Platon'da *pathos*'un ya da *paskhein* fiilinden türeyen diğer isimlerin anlamları, onun *kosmos*'un iki temel hareketi (*kinēseis*) olarak gördüğü *poiein* (etkilemek) ve *paskhein* (etkilenmek) arasındaki bağıntı dikkate alınmadan anlaşılamaz. Bu doğrultuda, *pathos* ve insan ruhundaki işlevi esas olarak Platon'un ruhu incelemeye ayırdığı üç söyleşisinde (*Phaidon*, *Politeia* ve *Timaios*) ruhun *dynamis*'ine (*poiein* ve *paskhein* olanağı) odaklanarak izlenecektir. Bu üç söyleşi, *pathos*'ların ruhun *dynamis*'ine eklenmesini aşama aşama göstermeleri ve *pathos*'un haz, acı ve *kinēsis*'le ilgili anlamını izlemeyi olanaklı kılmaları bakımından onun olumlu ve olumsuz işlevlerini açığa çıkarır. *Phaidon*'da *pathos*'ların bedene ait olduğu düşünülürken, ruhun bunlardan etkilenmesinin belirtisi haz ve acı olarak ortaya koyulur ve bu sayede ruhun üçlü bir form (*eidos*) kazanmasının yolu açılır. *Politeia*'da ise haz ve acının belirtisi ruhta oluşan *kinēsis* olarak saptanır; bu yeni saptama sonraki söyleşilerde ruhun bütün hareketlerin kaynağı olarak öne sürülmesiyle sonuçlanır. Nihayet Platon, *Timaios*'ta insan ruhunu tümüyle *kinēsis*'le ilişkilendirerek yeniden düşünür ve ruhun edilgen hareketine *pathēma* ya da *pathos* adını verir. *Timaios*'ta iştahlar ve duygular diye ikiye ayrılmış olan ruhun edilgen formu, *Philebos*'ta öfke, korku, aşk, kıskançlık gibi duygular için bedenden bağımsız olarak yalnızca ruhta oluşan bir hareket tanımlanmasına yol açar. Bu tanım da sonunda Aristoteles'in 'duygulanım' anlamındaki *pathē* tanımına öncülük edecektir.

Anahtar Kelimeler: Ruh • Haz • Acı • *Pathos* • *Pathēma* • *Kinēsis* • *Dynamis*

Abstract: The meanings of *pathos* or other nouns derived from the verb *paschein* in Plato cannot be understood without considering the correlation between *poiein* (to act) and *paschein* (to be acted upon) that he sees as two basic motions (*kinēseis*) of the *kosmos*. Accordingly, *pathos* and its function in the human soul will be observed by focusing on the *dynamis* of the soul mainly in his three dialogues (*Phaedo*, *Republic* and *Timaeus*) which are devoted to examine the soul. These three dialogues reveal its negative and positive functions by showing how *pathē* (plural of *pathos*) are gradually added to the *dynamis* of the soul and making the meaning of *pathos* possible to follow in the context of pleasure, pain and *kinēsis*. *Pathē* are considered belonging to the body in *Phaedo*, the symptoms of the soul being affected by them are exhibited as pleasure and pain, whereby this approach prepares the way for the tripartite form (*eidos*) of soul. Then the symptom of feeling the pleasure and pain is determined as motion (*kinēsis*) in the soul in *Republic*, and this new determination results in putting forward the soul as the source of all motion in his subsequent dialogues. Finally, Plato rethinks the human soul in *Timaeus* by identifying completely with *kinēsis* and calling its passive motion as *pathēma* or *pathos*. The passive form divided into appetites and feelings in *Timaeus* leads to define a motion which occurs only in the soul independently from the body while feeling anger, fear, love, jealousy and the like mixed with pleasure and pain in *Philebus*. This definition will eventually lead to the definition of *pathē* in the meaning of 'emotion' in Aristotle.

Keywords: Soul • Pleasure • Pain • *Pathos* • *Pathēma* • *Kinēsis* • *Dynamis*

'Merak (*to thaumazein*)', der Platon, 'işte bu filozofça *pathos* felsefenin başlangıcıdır (*arkhē philosophias*)' (Plat. *Tht*. 155d. 2-4). Heidegger, benzerini Aristoteles'in de tekrarladığı (*Metaph*. I. 2.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. filizcluzeau@gmail.com

982b. 12-13) bu cümlede *arkhē*'yi (başlangıç) *arkhein*'den (yönetmek), *pathos*'u da *paskhein*'den ayrı düşünmememiz gerektiği konusunda bizi uyarır. Aksi takdirde, merakın yalnızca başlangıçta bulunan itici bir güç, *pathos*'un ise yalnızca 'güçlü bir duygu' (*Leidenschaft, Gefühlswallung*) olduğuna inanmak kastedilenin çok yüzeysel bir biçimde anlaşılması sonucunu doğuracaktır. Çünkü felsefenin *arkhē*'si olan 'merak' onu sadece başlatmaz; tersine, felsefenin başından sonuna kadar ona yön verip her aşamasına yayılır. Aynı biçimde, sırf psikolojik bir duygulanım olarak düşünüldüğünde *pathos*'un 'çekmek, katlanmak, başa gelmek, doğmak ve belirlenmek' anlamlarına gelen *paskhein*'le ilişkisi göz ardı edilecektir; ama *pathos*'u, tüm riskine rağmen, '(ruh) hâl(i)' (*Stimmung*) olarak çevirmek bizi onun bugün *paskhein*'den kopmuş modern anlamını düşünmekten koruyacak tek yoldur (Heidegger 1956, 79-85; Oele 2007, 2). Platon'da *pathos* kavramını anlamaya çalıştığımızda, onu, bağlantılı olduğu birçok başka terim ile birlikte değerlendirmek; Heidegger'in önerdiği gibi *pathos*'un kökensel bağı bulunan *paskhein* fiiliyle, *paskhein*'in onu doğuran ve bütünleyen *poiein*'le, bu ikisinin de *kinēsis* ve *dynamis* terimleriyle ilişkisini dikkate almak zorunda kalırız. Ayrıca, Platon'un sık sık *pathos*'un yerine kullandığı, yine *paskhein*'den (*path-* kökünden) türemiş olan *pathēma* ve *pathē* isimleri de (ikincisi çok az geçer, özellikle bk. *Leg.* X. 903b) *pathos*'la birlikte düşünmemiz gereken iki kavram olarak karşımıza çıkar. Bu yazının başlığında her ne kadar *pathos* adı kullanılmış olsa da, Platon'un ruh kuramında *pathos,* onunla hemen hemen eş anlamlı olarak kullanılan *pathēma* ile birlikte ele alınacaktır.

Platon *pathos* ve *pathēma* kavramlarını her zaman Aristoteles'teki kadar açık tanımlarla sunmaz; üstelik çoğu zaman onları edilgen olarak ruhun etkilenimleri olarak düşünse de, zaman zaman etken ya da edilgen bir anlam yüklemeden, Heidegger'in de belirttiği gibi yalnızca bir 'hâl' olarak düşünür. *Phaidon*'da ruhun *idea*'larla ilişkiye girdiği hâli *to pathēma phronēsis* (Plat. *Phd.* 79d. 6-7) ya da *Politeia*'daki bölünmüş çizgi benzetmesinde dört düşünme biçimini 'ruhta oluşan dört hâl' (*tettara tauta pathēmata en tēi psykhēi*, Plat. *R.* VI. 511d. 7-8) diye *pathēma* ile ifade ettiğinde bu yansız kullanımı görürüz. Bütün bunlar Platon'da *pathos*'un anlamını izleme güçlüğü doğurur. Platon'un son söyleşilerinde ise *pathos* ve *pathēma*, duyu organları sayesinde maddi dünyayla temas eden insanın ruhunda haz ve acı uyandıran edilgen hareketi olarak ruhun *dynamis*'ine katılır; ancak bu tanım ruhun üçe ayrılmasından sonra, yavaş ilerleyen bir süreçte ortaya çıkar. Bu yazıda, *pathos* kavramının tüm kullanımlarını eksiksiz bir biçimde açıklama iddiasında değilim; ama en azından ruha ilişkin bu temel anlamını açıklamaya, bunun için de hem izleme kolaylığı açısından hem de başlangıçta bir bütün olan ruhta *pathos*'lara yer yokken Platon'un neden onları bedenden ruha taşıdığını "*Ruh Üzerine*" başlığıyla da tanınan *Phaidon* adlı söyleşisinden başlayarak izlemeye çalışacağım.

Pathos, *pathēma* ya da *pathē*, aynı kökten türeyen bu isimlerin hepsinin ortak anlamı *paskhein* fiilinde gizlidir. Homeros'ta fiilin isim hâli bulunmaz; bununla birlikte 'başa gelmek', 'çekmek', 'katlanmak' şeklinde çevirebileceğimiz *paskhein*, tümüyle olumsuz bir anlam yüklenerek destanların merkezinde yer alır ve ona en çok her iki destanın da daha ilk beş dizesinde görünen *algos* (acı)[1], ardından da *kakon* (kötülük) kelimesi eşlik eder[2]. Bunların kullanılmadığı yerlerde olumsuzluk

---

[1] *Il.* II. 667 ve 721; III. 157; IX. 321; XIII. 670; XVI. 55; XVII. 375; XVIII. 397; XX. 297; XXIV. 7; *Od.* I. 4; IV. 372; V.13, 362 ve 395; IX. 53 ve 121; X. 458; XI. 275; XIII. 90, 263, 310 ve 418; XIV. 32; XV. 232 ve 487; XVI. 189; XIX. 170; XX. 221; XXII. 177.

[2] *Il.* XXI. 442; *Od.* II. 174, 179 ve 370; III. 113 ve 116; V. 377; VIII. 184; X. 189 ; XI. 104 ve 111; XII. 138, 271 ve 340; XIII. 131; XV. 176; XVI. 205; XVII. 596; XX. 351.

pēma (felaket)[3], *kēdea* ("keder", *Od*. XVII. 555), *aina* ("korkunç işler", *Il*. XXII. 431), *aekēlia erga* ('hoşa gitmeyen eylemler', *Il*. XVIII. 77) gibi bir nesneyle ya da içine düşülen kötü durumu anlatan *kakōs* gibi bir zarfla (*Od*. XVI. 275) vurgulanır. Scott (1979, 2, 6)[4], Homeros'un *pathos*'u kahramanın başarısındaki ani ve korkunç düşüşü göstermekte kullandığını söyler; kahramanlık durumuna tezat oluşturan bu düşüşlerden en acıma uyandıranı bir soylunun (*agathos*) savaş alanındaki ölümüdür. Odysseus, Demodokos'u Akhalar'ın türküsünü 'tam' (*liēn*) ve 'usulünce' (*kata kosmon*) söylediği için överken, övgüye değer bulduğu, ozanın, kahramanların yazgısının (*oitos*) her iki yönünü, yani yalnızca yaptıkları (*erksan*) işleri değil, bunun karşılığında nelere katlanıp (*epathon*) ne çok çaba harcadıklarını (*emogēsan*) da dile getirmesidir (*Od*. VIII. 487-491; krş. *Il*. IX. 319-321). Ün getiren işler yaparken (*erdein*) binbir türlü acıya katlanmak (*paskhein*) bir kahramanın kaçınılmaz yazgısı, yaşamının trajik gerçeğidir. Bu karşılaştırmayla Platon'un düzenli bir biçimde birbirinin karşıtı ve tamamlayıcısı olarak ele alacağı *poiein-paskhein* eylem çiftinin belli belirsiz izleri daha Homeros'ta ortaya çıkar.

1. *Poiein-Paskhein*

Platon'da *paskhein*, gramer açısından etken çatıda olmasına karşın, *poiein* (yapmak, etmek) fiilinin edilgen şekli kullanılır[5]; dolayısıyla *poiein-paskhein* çifti, biri gerçekleşmeden diğeri gerçekleşmeyen etken ve edilgen eylemleri ifade eder. Platon, biri bir şey yaparsa (*ei tis ti poiei*), bu yapılana maruz kalan bir şey olması (*ti einai kai paskhon*) zorunludur, der (*Gorg*. 476b. 4-5). Sonra da *paskhein*'i açıklamak için şu uç örnekleri seçer[6]: Vuran (*ho typtōn*) sert ve hızlı bir darbe indirdiğinde (*typtei*), darbe alanın (*to typtomenon*) etkilenmesi (*pathos*) aynı sertlik ve hızda olur[7]; yakan şiddetli ve acıtarak yakarsa (*kaei*), yanan (*to kaomenon*) o şiddette acı duyar; kesik (*to tmēma*) büyük, derin ve can yakıcıysa, öyle kesildiği (*temnetai*) içindir (*Gorg*. 476b-d). *Poiein-paskhein* ilişkisinin kesme ve dağlama gibi cerrahi işlemler için kullanılan terimlerle açıklanması[8], Platon'un bu ilişkiyi Hippokrates'ten öğrendiğini söylemesiyle (Plat. *Phdr*. 270c-d) daha anlaşılır olur. Hippokrates'in ya da Platon'un etkisiyle Aristoteles de benzer bir tanıma başvurur: 'Kesmek' (*temnein*) ve 'yakmak' (*kaiein*) *poiein;* 'kesilmek' (*temnesthai*) ve 'yakılmak' (*kaiesthai*) ise *paskhein*'dir (Arist. *Cat*. 2a. 3-4)[9]. Aniden şiddetli bir darbe alan ya da ilkel uyuşturma yöntemleriyle kesilip dağlanan bir insanın ne büyük bir dehşete kapılacağı açıktır. Bu dehşeti yadsımayan Platon, en ağır hastalıklarla boğuşanların dahi kesilip dağlanma korkusuyla ameliyattan çocuk gibi kaçtıklarından veya buna

---

3 *Il*. V. 886; *Od*. I. 49, 190 ; III. 100 ; IV. 243 ve 330 ; V. 33 ; VII. 152 ve 195; VIII. 411; XII. 27; XVII. 444 ve 524.

4 Scott'un makalesinde Homeros'ta *pathos*'un, çekilen acıların ve talihsizliklerin uyandırdığı '*acıma*' (*eleos* ya da *oiktos*) duygusuyla yakından ilişkili olduğu gösterilir; buna karşın yazar *pathos* kavramını destanların Eski Yunancası'nda bulduğu için değil, yalnızca patetik yapısını incelemek için kullanır.

5 Bizim dilimize Fransızca'dan girmiş olan 'pasif' sıfatının kökeni de yine bu fiile dayanır: Fransızca'ya *passif* olarak geçen Latince *passivus* sıfatı, *paskhein*'in Latince karşılığı olan *patior* fiilinden türetilmiştir.

6 Platon'a göre, bir şeyin doğasını (*physis*) anlamak, onun en çarpıcı hâline bakmakla mümkündür. Mesela katının doğasını anlamak istediğimizde en katı olanlara, hazzın doğasını anlamak istediğimizde ise en yoğun ve en şiddetli hazlara bakmamız gerekir (*Phlb*. 44d. 9-45a. 2).

7 *Typtein* eylemiyle verilen örnek sıradan birinin değil, *palaistra*'da eğitim almış usta bir dövüşçünün indirdiği darbedir (*Gorg*. 456d; 460c-d).

8 Bu söyleşide Sokrates, kendisini, iyileştirmeye çalıştığı gençleri 'keserek' (*temnōn*) ve 'dağlayarak' (*kaōn*) bozmakla suçlanan bir çocuk doktoruna benzetir (*Gorg*. 521d. 6-522a. 6) ; ayrıca bk. Oele 2007, 27 dn. 46.

9 Platon ile Aristoteles'in *poiein* ve *paskhein* analizlerini karşılaştıran Oele (2007, 41-42), Aristoteles'in kullandığı birçok unsurun daha önce Platon tarafından hazırlanmış olduğunu gösterir.

güç bela ikna edildiklerinden söz eder (*Gorg*. 456b.1-4, 479a. 6-9). Oysa hasta acıyı değil, sonunda iyi olacağını düşünerek kendini hekime bırakmalıdır (*Gorg*. 480c. 5-8). Kesilip dağlanmak bedenine gerekli özeni göstermeyen kişinin katlanması gereken bir cezadır (*Gorg*. 479a. 7) ve 'ceza çekmek' (*didonai dikēn*) elbette *paskhein*'dir (*Gorg*. 476d). Hatta ceza yasalar tarafından öngörüldüğünde, *paskhein* (dolayısıyla *pathos*) bir tıp terimi olmaktan çıkıp *didonai dikēn* ile eş anlamlı bir hukuk terimi olur (Plat. *Plt*. 299a. 5-6; *Leg*. IX. 876d). Aslında *Gorgias*'taki *poiein* ve *paskhein* örnekleri de, haksız yere cezalandırma ve cezalandırılma üzerine bir tartışmadan çıkar. Bununla birlikte Platon'da *paskhein* Homeros'taki gibi büsbütün olumsuz bir anlam yüklenmez[10]; onun için *paskhein*'in iyi ya da kötü olması o anda duyulan acıya değil, sonunda sağlayacağı yarara bağlıdır[11]. Bu yüzden hastanın ya da haksızlık edenin çekeceği ceza ilki ruh, diğeri beden sağlığına kavuşturacağı için aslında 'yararlı'dır (*ōphelimon*) (Plat. *Gorg*. 478a-c). Platon'u, *pathos*'un ruh ve bedende meydana getireceği değişiklikleri düşünmeye ve bunlar arasında denge kurmaya iten işte bu yarar düşüncesidir.

Poiein-paskhein çifti, Platon'un evreni açıklamak için kullandığı *dynamis* (potansiyel güç) ve *kinēsis* (hareket) kavramlarından ayrı olarak düşünülemez. *Theaitetos*'ta, evrende her şeyin *kinēsis* olduğu ve buna aykırı hiçbir şey bulunmadığı söylenir (Plat. *Tht*. 156a. 5). *Kinēsis*, bir şeyin yer değiştirmesini (*pheresthai*) ya da (yumuşakken katılaşması gibi) niteliğinin değişmesini (*alloiōsis*) ifade eder (Plat. *Parm*. 138b-c; *Tht*. 181c-d)[12]. Sonuçta iki tür *kinēsis* vardır: Bunlardan biri *poiein* (yapmak), diğeri ise *paskhein* (yapılandan etkilenmek) gücüne (*dynamis*) sahiptir (*Tht*. 156a. 5-7). Böylece *dynamis*, etken ve edilgen olmak üzere iki yönlü hareket olanağı sağlayan bir güç olarak belirir[13]. *Poiēma* (yapma) ya da *pathēma* (yapılandan 'etkilenme')[14], birbirleriyle karşılaşan unsurlarda bulunan ve *dynamis* adı verilen bu güçten doğar (Plat. *Soph*. 248b. 5-6). Bu ikisinin karşılaşması ve karşıtlığı sonsuz sayıda hareket olanağına yol açar (Plat. *Tht*. 156a. 7-156b. 1). Kabul-ret, isteme-istememe, çekme-itme gibi birbirine karşıt olan eylemlerin hepsi *poiēma* ya da *pathēma* adı altında sınıflandırılabilir (*tōn enantiōn allēlois theiēs eite poiēmatōn eite pathēmatōn*, Plat. *R*. IV.

---

[10] Platon, başa gelen durumun iyi ya da kötü olduğunu göstermek için *paskhein*'in yanına bazen *eu*, *kakōs*, *kalon* ya da *kakon* gibi bir kelime ekler (*Kri*. 49c-d; *Symp*. 184b; *Mx*. 244b; *Gorg*. 476e, 519d, 520e; *Phd*. 83b, 89d; *R*. II. 362a; *Phdr*. 233a).

[11] Platon'da 'yararlı' anlamına gelen sıfatların fiziksel, ekonomik, estetik, zihinsel ve ahlaksal özelliklerden herhangi biri için kullanılabileceğini belirten Vlastos (1981[2], 7), söz konusu 'yarar'ın iyi yapılmışı değil, sonu iyi gelen gibi çok daha geniş bir anlamı ifade ettiğine dikkat çeker.

[12] Diogenes Laertios'un verdiği bilgiye göre, *poiotēs* (nitelik) kavramını ilk kullanan Platon'dur (D. L. III. 24); Platon, *Theaitetos*'ta (182a. 8) bu bilgiyi doğrularcasına 'alışılmadık bir terim' (*allokoton onoma*) kullandığını kabul eder.

[13] *Dynamis*, bu çift yönlü kullanımıyla Hippokrates'te ve genel olarak Eski Yunan tıp metinlerinde geçen teknik bir terimdir (Jammer 1999[2], 34-35). Aristoteles, *dynamis*'i *energeia* kavramıyla tamamlar: *Energeia*, en temel anlamıyla, *dynamis*'in gerçekleşmesi, yani etkinlik hâlidir (Chen 1956'da Aristoteles'te *energeia* kavramının tüm anlamları madde madde açıklanır). Aristoteles'in örneklerinde 'bina yapabilmek', 'uyanabilmek' ya da 'görebilmek' *dynamis* iken, 'bina yapmak', 'uyanmak' ya da 'görmek' *energeia*'dır (Arist. *Metaph*. IX. 6. 1048a.37-b.6; Arslan 1996[2], 403 ve dn. 4). *Dynamis* gibi, *energeia* da etken ve edilgen olmak üzere çift yönlü bir anlam içerir (Arist. *Ph*. III. 3. 202a. 3-21; Babür 1997, 101-103; *Metaph*. XI. 9. 1066a. 26-34; ayrıca bk. Chen 1956, 58; Arslan 1996[2], 470 ve dn. 2; Oele 2007, 175-176).

[14] *Pathēma*'nın anlamı aynı kökten gelen *pathos*'a o kadar yakındır ki, Platon birçok yerde bu ikisini, yukarıda da belirtildiği gibi, birbirinin yerine kullanır; örneğin burada *pathēma ē poiēma* (*Sph*. 248b. 5) denirken, biraz altta (248d. 5) aynı anlam *poiēma ē pathos* şeklinde yinelenir (bk. burada dn. 34).

437b. 3-4). Demek ki *poiein* ve *paskhein*, yalnızca sevme ve sevilme gibi etken ve edilgen eylemlerin değil, sevme ve nefret etme gibi birbirinin karşıtı olan eylemlerin de genel adıdır. Her şeyin doğasında hareket olması ve evrende sonsuz sayıda etki eden (*ta poiounta*) ve etkiye uğrayan (*ta paskhonta*) bulunması (Plat. *Tht*. 159a. 10-11), sonunda yeni bir varlık tanımından söz edilmesine neden olur: 'Var olan' (*to on*), kendinde çok az da olsa etkileme (*poiein*) ya da etkilenme (*pathein*) olanağı (*dynamis*) bulunandır (Plat. *Soph*. 248c. 4-5, krş. 247d. 8-e. 4). *Sofist*'te (248d-e), Elea'lı yabancının önerdiği bu 'tanım'a (*horos*) uygun olarak 'bilmek' (*to gignōskein*) *poiein* ise, 'bilinmek' (*to gignōskesthai*) zorunlu olarak *paskhein*'dir, denerek *ousia*'nın dahi bilinebildiği oranda harekete uğrayacağı (*kineisthai*) söylenir[15]. Maddi olan ya da olmayan (*asōmaton*) tüm varlıkları ortak bir tanımda buluşturan *dynamis* (*Sph*. 247c. 9-d. 4) evrenin bütün hareketini mümkün kılan güçtür ve bu 'güç' ruhta gizlidir. Bu nedenle yalnızca insanlar değil, bütün hayvanlar, bitkiler, özellikle de tüm canlıları içine alan *kosmos* (evren) kendine 'yaşam' (*zōē*) vererek hareket etmesini sağlayan bir ruha (*psykhē*) sahiptir[16]; fakat hayvanların ve bitkilerin ruhlarında akıl (*nous*) yokken (*Ti*. 77b, 91d-92c), insan ruhunda, tıpkı *kosmos*'ta olduğu gibi, hareketlerini düzenleyen kozmik bir 'akıl' (*nous*) bulunur (*Ti*. 30a-b, 36e-37a, 69c).

2. Ruhun Özgün Formu ve Bedenin Ruhu Kirletmesi

Sokrates, *Phaidros*'ta, ruhun doğasını anlamak için önce onun formunun (*eidos*) 'bir' (*hen*) ve 'türdeş' (*homoion*) mi, yoksa 'çoklu' (*polyeides*) mu olduğuna bakmak gerektiğini söyler; bundan sonra yapılması gereken, tek ya da çoklu, her formun *poiein* ve *paskhein* gücünü incelemektir (Plat. *Phdr*. 270d, 271a). Ruhun *dynamis*'inin bu çift yönlü anlamı ilk kez *Politeia*'da, ruhta üç ayrı form (*tria eidē*, Plat. *R*. IX. 580d) saptanmasıyla başlar. Platon'un bundan hemen önceki söyleşisinde, *Phaidon*'da[17], ruh henüz 'son derece türdeş' (*homoiotaton*), 'tek bir form'a (*monoeides*) (Plat. *Phd*. 80b) ve kendisi gibi ölümsüz bir *dynamis*'e, 'en üst düzeyde kavrama' (*phronēsis*) yetisine sahiptir (*Phd*. 70b, 76c). Bu *dynamis*, ona *alētheia*'yla (gerçek) ilişkiye girme ve '*ousia*'yı bilme' olanağı sağlar. Herhangi bir dış nesneden bağımsız olarak 'kendi kendine' (*auto kath' hauto*) var olan mutlak varlıkların (*idea*'ların) kavranabilmesi, bir tek, ruhun bedenden bağımsız olarak yine 'kendi kendine' (*autē kath' hautēn*) akıl yürütüp (*logismos*) düşünmesiyle (*dianoia*) mümkündür[18]. *Phaidon*'da ruhun

---

[15] Bilinmenin *paskhein* (edilgen) olarak düşünülmesi, Platon'un, hiçbir değişimi (*metabolē* ya da *alloiōsis*) kabul etmeyip her zaman 'aynı' (*hōsautōs*) kalmasıyla, duyulabilir her şeyden (*genesis*'ten) ayırdığı 'mutlak varlık' (*ousia*) (*Phd*. 78d, 80b, 81b, 83b; krş. *Sph*. 248a; *Ti*. 29c, 37c-d) tanımıyla öyle çelişir ki, *Sofist*'teki tartışmanın sonucunda *ousia*'nın, hem geleneksel tanımına uygun olarak 'durağan' (*akinēta*) kaldığı hem de *dynamis*'le ilişkisi içinde edilgen bir 'harekete uğramış' (*kekinēmena*) olduğu kabul edilir (*Sph*. 249d. 3-4). *Dynamis*'e bağlanan materyalist varlık tanımı bazı araştırmacılar tarafından Platon'un geleneksel görüşünü değiştirdiği şeklinde yorumlanır. Bu konudaki tartışmayı aktaran Brown (1998, 189-207), *ousia*'nın bilinebilir olmasını bir 'tanım' değil, bir 'kriter' olarak değerlendirir (age. 193) ve kendimizi gramerin yüzeysel etkisinden kurtardığımızda, 'bilmek' (*epistasthai*) eyleminin nesneden etkilenmeyi ifade ettiğini, *idea*'ların ise, tersine, etkileyen olduğunu ileri sürer (age. 200, 203). Platon (*Tht*. 155d) felsefeyi merak *pathos*'unun başlattığını söylerken bu edilgen durumun esas olarak *idea*'ların etkisiyle ortaya çıktığı bilinir. Bu durum Brown'ın görüşünü doğrulasa da, Platon'un hem bilmeye götüren düşünme etkinliğini hem de bilmenin kendisini ruhun 'etken' (*poiēma*) yanı olarak gördüğü bu yazıda açıklanacaktır; Heidegger'in açıklamasını düşünürsek merak ancak bilme durumuna ulaşıldığında, yani bilmekle bilmemek arasındaki *philosophia*'dan *sophia*'ya geçildiğinde kaybolur.

[16] Plat. *Phd*. 70d; *Phdr*. 245d-e, 246c; *Leg*. 896a-c.

[17] Platon'un eserlerinin olası kronolojisi için bk. Nehamas 2002, 66 dn. 33.

[18] Plat. *Phd*. 65c-66a, 67a, 78d, 79d, 83b, 100b; krş. *Tht*. 187a, *Phlb*. 34b-c.

dynamis'i, açıkça, *Politeia*'daki düşünce aşamalarından (Plat. *R.* VI. 509d–511e) üstteki ikisine, *nous*'un (akıl) alanına giren ve *epistēmē*'ye (kesin bilgi) ulaşmaya olanak tanıyan *dianoia* ile *noēsis*'e karşılık gelir[19]; düşüncenin, *aisthēsis* (duyu) sayesinde *doksa*'ya (değişebilen bilgi) ulaşmayı sağlayan alt düzeyleri ise (*eikasia*, 'tahmin' ile *pistis*, 'inanç') ruhtan değil, bedenden kaynaklandıkları gerekçesiyle dışlanır.

'Düşünmek', daha doğrusu 'tefekküre dalmak' (*to dianoeisthai*), ruhun 'kendi kendine' (*autē pros hautēn*) yaptığı 'sessiz' (*sigēi*) bir 'konuşma'dan (*logos*), kendine sorular sorup cevaplar vermesinden, kendi düşüncesini onaylayıp karşı çıkmasından, kısacası insanın diyalektiği kendi içinde yürütmesinden (*dialegesthai*) başka bir şey değildir (Plat. *Tht.* 189e-190a). Bu etkinlik, bedene hiç yansımasa, hatta beden tümüyle hareketsiz kalsa da, ruhta son derece 'etken' bir hâl oluşturur (Arendt 1998[2], 291). Platon'un 'diyalektik yolculuk' (*dialektikē poreia*) adını verdiği düşünme sürecinde, insan, duyularına başvurmadan bir tek aklıyla (*logos*) hiç yılmadan ilerler ve 'iyi'nin (*agathon*) özüne varmadıkça durmazsa[20], *noēsis*'e yükselerek tıpkı görünen dünyanın (*horaton*) sonuna ulaşacağı gibi kavranan dünyanın (*noēton*) da sonuna ulaşacak (Plat. *R.* VII. 532a-b) ve tüm gerçekliği bizzat ruhuyla, 'ruhun gözü' (*to tēs psykhēs omma*) aracılığıyla seyredebilecektir (Plat. *Phd.* 66e; *Tht.* 185d-e; *R.* VII. 533c-d; *Sph.* 254a-b). Ne var ki bu oldukça zorlu bir yolculuktur: Gözleri, kulakları, kısacası tüm duyu organlarıyla kendini baştan çıkaracak her türlü uyarana açık olan, üstelik durmaksızın hastalanan, açlık, susuzluk, cinsellik, arzu, korku, haz ve acı duyan beden, sürekli meşgul ettiği ruhun ne doğru dürüst düşünmesine (*phronēsai*) ne de gerçeğin (*alētheia*) peşine düşmesine izin verir; öyle ki ruh, bedeniyle ilgilenmekten (*therapeia*) kendine zaman ayıramaz, biraz ayırsa bile bedenin yarattığı 'çalkantı' (*thorybos*) ve 'kargaşa' (*tarakhē*) düşünmesini sık sık kesintiye uğratır (*Phd.* 65c, 66a-d). Böylece, bedeniyle kurduğu her ilişki, ruhu bedenden önceki 'saf' ve 'iyi' hâlinden (*Phd.* 94a) biraz daha uzaklaştırır. Platon bu uzaklaşmaya 'kirlenme' der: Her zaman bedeniyle olup ona özen gösteren (*therapeuousa*), bir bedene aşk duyan (*erōsa*), bedensel arzuların (*epithymia*) ve hazların (*hēdonē*) büyüsüne kapılan bir ruh, düşünme yeteneği sadece maddi şeyleri 'gerçek' (*alēthes*) sanacak kadar köreldiği için, bedeni öldüğünde artık 'kirlenmiş' (*memiasmenē*) ve 'saflığını yitirmiş'tir (*akathartos*) (*Phd.* 81b, krş. 66b). Oysa insanı maddiyatın kirlettiği bu dünyadan, yaşamın anlamsızlığından kurtaracak tek çıkar yol ruhun ait olduğu yere, *idea*'lar dünyasına geri dönebilmesi umududur; bu dönüşü gerçekleştirebilecek tek güç ise her tür kirlilikten 'arınmış düşünce' (*dianoia kekatharmenē*) (*Phd.* 67a-b, 69c, 80e, 114b-c)[21], yani ruhun yeniden eski özgün formuna (*eidos*) dönmüş *dynamis*'idir.

Nehamas, *Phaidon*'un kökten yeni bir fikir geliştirdiğini, Platon'un bu söyleşide daha önce yapmış olduğu gibi yalnızca yanılgılara karşı hassasiyetimizi sergilemediğini, ilk kez bunu açıklamaya çalıştığını söyler; '*açıklaması da, bu hassasiyete bedenin bozulmuş doğasının neden olduğudur*'

---

[19] Platon'da *phronēsis*, düşüncenin son aşaması olarak tanrısal bilgeliğe ulaşmayı ifade eder (*Phd.* 66b-e, 68a-b, 79d; krş. Plat. *Tht.* 176b; *Phlb.* 59d) ve bu anlamda *noēsis*'le eş anlamlı kullanılır (bu kullanım şu iki ifadede açıkça görülebilir: *noēsei meta logou perilēpton*, Plat. *Ti.* 28a.1-2 ve *logōi kai phronēsei perilēpton*, *Ti.* 29a.6-7; krş. Plat. *Phd.* 83b.1; *Cra.* 411d).

[20] Sokrates, *Politeia*'da, 'iyi'nin *ousia* olmadığını, üstünlük (*presbeia*) ve güç (*dynamis*) bakımından *ousia*'yı da aştığını söyler (Plat. *R.* VI. 509b). Dolayısıyla kavranan dünyada düşüncenin ulaşabileceği son aşama *ousia* değil, 'iyi' *idea*'sıdır.

[21] Kirlenmiş ruhlar ise, öldükten sonra *idea*'lar katına yükselmek yerine Hades'teki bir bataklığa düşeceklerdir (*Phd.* 69c; krş. Plat. *Gorg.* 523a-b).

(Nehamas 2002, 293). Gerçekten de *Phaidon*'la birlikte bedenin ruhu kirletmesi (*miainein*) Platon felsefesindeki en ciddi sorunlardan biri olur. *Politeia*'da ahlak kuramının yeniden düzenlenmesinin ve ruh formunun buna paralel bir biçimde üçe ayrılmasının arkasında bu soruna çözüm arama çabaları yatar. Sorunun kaynağı ise bellidir: İnsanın 'ilk duyumu' (*prōte aisthēsis*, Plat. *Leg*. II. 653a) olan 'haz' (*hēdonē*) ve 'acı' (*lypē*). Herkesin yalnızca haz duymak istemesine, kimsenin acıyı tercih etmemesine karşın (*Leg*. V. 733a-b), ikisi öyle iç içe geçmiş duygulardır ki hazzı yakalayan acıya ister istemez yakalanır (Plat. *Phd*. 60b); Platon'a tekil olarak 'ilk duyum' dedirten bu iç içe geçmişliktir. Her haz ve acı, Platon'un deyişiyle "*ruhu bedene sanki elinde bir çivi varmış gibi çakar*"; böylelikle onun bedenle aynı şeyleri düşünmesine, bedenin zevk ve alışkanlıklarını kazanmasına, sonunda da bedene her yanından çivilediği ruhun Hades'e giderken bile arınamayacak kadar beden formunu (*sōmatoeidēs*) almasına neden olur (*Phd*. 83d). Anımsamak gerekirse, ruhun gözle görülmeyen, türdeşliği yalnızca *poiein* gücüne sahip olmasından, yani hem bedenini[22] hem de kendi kendini etken olarak hareket ettirebilmesinden gelen tek formu (*monoeides*) vardı. Ruhun bedenin formunu alması ise, onun kendini 'düzenleyen akıl'dan (*nous kosmoun*, *Phd*. 97c.4-5) yoksun kalması; doğal düzeninin bozulup doğası gereği yönetmesi (*arkhein*) ve buyurması (*despozein*) gerekirken, yönetilmek (*arkhesthai*) ve boyun eğmekle (*douleuein*) bedenin edilgen (*paskhein*) rolünü üstlenmesi demektir (*Phd*. 80a). Ruhu özgün formunu bozacak kadar 'kirletmek' (*miainein*) ise, yalnızca bireyi değil, toplumu da tehdit eden dinsel bir suçtur (Plat. *R*. III. 416e)[23]. İnsan bedeninde bir hayvan gibi yaşayan ruhlara biçilen ceza, yeniden doğuşlarında insanlıktan sürgün edilip işledikleri suçun türüne uygun bir hayvan bedeninde doğmaktır (Plat. *Phd*. 81e-82a); üstelik bu 'çalkantılı' (*thorybōdē*) ve 'akılsız' (*alogon*) durum, ruh aklın (*logos*) üstünlüğüyle yeniden 'ilk' (*prōtē*) ve 'en iyi' (*aristē*) formuna (*eidos*) dönüp arınıncaya kadar bir bedenden diğerine sürüp gidecektir (Plat. *Ti*. 42a-d)[24].

Hippokrates'te sırf bedene atfedilen *poiein-paskhein* karşıtlığı[25] *Phaidon*'da ölümsüz ruh ölümlü beden olarak yeniden kurulur. 'Tek form' teorisiyle edilgenliğin boyun eğme ve zayıflıkla ilişkisi her ne kadar tanrısal ruhla ilişkilendirilmemeye, tüm edilgenlik bedene yüklenmeye çalışılmış olsa da, kirlenme dış etkenlerin bedenin yanı sıra ruhu da etkilediğinin açık kanıtıdır. Platon, 'her insan ruhu, bir şeyden çok fazla etkilenirse (*paskhēi*), aynı zamanda yoğun (*sphodra*) bir haz (*hēsthēnai*) ve acı duymak (*lypēthēnai*) ve hiç de öyle olmadığı halde, o şeyin apaçık ve son derece gerçek (*alēthestaton*) olduğunu sanmak (*hēgeisthai*) zorunda kalır (*anankazetai*),' (*Phd*. 83c) derken *paskhein*'i bir

---

[22] Platon, ölümü ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlamakla (*Phd*. 64c), ruhun bedeni hareket ettiren canlılık ilkesi olduğunu belirtir.

[23] *Miainein*, aynı zamanda, ölüm ya da sürgün cezasıyla 'arınma' (*katharsis*) gerektiren cinayetlerin yarattığı toplumsal kirlenmeyi anlatan dinsel bir terimdir (Plat. *Leg*. IX. 868b-871b, 881e; ayrıca bk. Nehamas 2002, 66 dn. 34).

[24] Dodds (1951, 151), küçük çocuklar da dâhil onca insanın acı çekmesine tanrıların neden göz yumduklarına ruh göçünün açıklık getirdiğine dikkat çeker: Bu görüşte, doğumdan tanrısal kökenine dönünceye kadar süren ruhsal eğitimin dışında kalan hiçbir insan aslında masum değildir; hepsi, bu dünyada ya da ötekinde, önceki yaşamında işlediği şu ya da bu suçun bedelini ödemektedir. Dodds, izleyen sayfalarda hazzın kötülüğüne ve bu dünyaya cezalandırılmak için geldiğimize dair Platon'u etkileyen Pythagorasçı görüşleri aktarır.

[25] Hippokrates metinlerinde beden, *Phaidon*'daki ruhun *eidos*'una karşılık gelen bir *physis*'e (yapı) ve bir yandan yiyecek gibi kendi dışındaki bazı nesnelerden etkilenebilen bir yandan da başka nesneleri etkileyip değiştirebilen bir *dynamis*'e sahiptir (hatta aynı değişebilme ve değiştirebilme gücü bizzat yiyecekte de bulunur) (Miller 1952, 187-188; krş. Hp.*VM* 3. 32-33). Souilhé (1919, 55-56), ilk fizikçilerin kozmolojiye ilişkin görüşlerinin göze çarptığı Hippokrates'te *physis*'in ve *eidos*'un sırrına *dynamis* sayesinde erildiğini söyler.

zorunluluk (*anankē*), *paskhein*'in belirtisini de haz ve acı olarak saptar. Ruhun dünyayı ve bedenini algılamak için bu edilgen *dynamis*'e gerek duyması gerçekte *monoeides* ile çelişmez. *Monoeides*, ruhun bedensiz yaşama uygun ilk formudur ve bu yaşamda ne 'insana özgü kötülükler' (*kaka ta anthrōpeia*) ne 'yanılsama' (*planē*) ne 'akılsızlık' (*anoia*) ne de 'korku' (*phobos*) ve 'hayvani aşk' (*agrios erōs*) gibi haz ve acı içeren herhangi bir duyum bulunduğu için (*Phd*. 81a) *paskhein*'e gerek yoktur; *paskhein* zorunluluğu bedenle başlar. Söz konusu zorunlu ve doğal durumda kaygı uyandıran haz ve acı duymak değil, kendini ve dünyayı kavramaya çalışmak yerine hazlarına kapılarak hiç düşünmeden yaşamaktır. Hazları doğru kullanmayı çocukluktan itibaren alınan eğitimin ana konusu yapan, hazzın insanı, hem beden hem de ruh sağlığına zarar verecek kadar doğal gereksinimin ötesine geçmeye kışkırtan cazibesidir (Plat. *Leg*. II. 653b-c; *R*. VIII. 559b-c). Sokrates'in 'arınma' (*katharsis*) reçetesi, tam da bu nedenle, özünde haz ve acıyı esas alan temel ahlak ilkelerinden oluşur: 'cesaret' (*andreia*), 'ölçülülük' (*sōphrosynē*), 'adalet' (*dikaiosynē*) ve 'bilgelik' (*phronēsis*) (Plat. *Phd*. 69b-c). Sık sık tekrarlandığı gibi, ruhun saf bir biçimde bilmesi (*katharōs gnōnai*) sadece bedeni terk ettiğinde mümkün olacağından (*Phd*. 66e-67a), felsefi yaşama açık bir çağrı olan Sokrates ahlakı ruhu ölüme hazırlamaktan başka bir şey sunmaz. *Politeia*'da ayrıntılı bir biçimde açıklanan ve yalnızca *polis*'e değil, bireye de uygulanabilen bu dört ahlak ilkesi, insanın hazlara, ama elbette maddi dünyayla ilişkili olanlara karşı takınacağı doğru tutumla yakından ilişkilidir: 'Ölçülülük', hazlar ve arzular (*epithymia*) karşısındaki öz denetim (krş. Plat. *Symp*. 196c; *Gorg*. 491d; *Phd*. 68c), buyuran ile söz dinleyen arasındaki uyumdur (Plat. *R*. IV. 431a-432a); 'yiğitlik', korkulacak şeyleri korkmaya gerek olmayanlardan ayırarak tüm dış tehditlere karşı direnme (*R*. IV. 429b-c); 'bilgelik' (*sophia*) ise yöneticilerin uyum ve düzeni 'koruma' (*hē phylakikē*) bilgisidir (*R*. IV. 428d-e). Platon'a göre bu üç değer ancak 'adalet' (*dikaiosynē*) sayesinde ortaya çıkar; daha doğrusu, bütünü oluşturan tüm unsurların kendi görevini yerine getirmesini, yönetilmesi gerekenlerin yönetmeye kalkmamasını ifade eden 'adalet' (*dikaiosynē*) (Plat. *R*. IV. 434c-435b) yoksa diğer ahlak değerlerinden söz edilemez. Bütün bu ilkeleri yaşama geçirmede en başarılı örnek kuşkusuz Sokrates'in kendisidir: Alkibiades, bütün gece yanında yatıp onu baştan çıkarmaya çalıştığında, hayranlık duyduğu bu adamın hazlarına yenik düşmemesine (*sōphrosynē*), bu konudaki direncine (*andreia*), bilgeliğine (*phronēsis*) ve azmine (*karteria*) şaşar kalır (Plat. *Symp*. 218c-219d). Foucault, bu ahlakın bir başka yönüne, erkeksi özelliğine dikkat çeker:

> "*Tıpkı evde, buyruk verenin erkek olması, sitede iktidarın ne kölelere, ne çocuklara, ne de kadınlara değil de erkeklere, yalnızca erkeklere ait olması gibi, herkes kendi nefsi üzerinde erkek özelliklerini üstün kılmalıdır. Nefse hakimiyet, kişinin kendisine karşı erkek olmasının, yani buyurulması gerekene buyurmasının, kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlamasının, aklın ilkelerini bu ilkelere sahip olmayana dayatmasının bir biçimidir*" (Foucault 1988, 92).

Öyleyse, *dikaiosynē* (adalet) anlayışını temelden sarsan ruhtaki kirlilik, insanın bütün ahlak değerlerinin çöküşünü, hazlarına kapılan kişinin özgürlüğünü kaybedip Foucault'nun tespitiyle kölelere, kadınlara ve çocuklara özgü bir zayıflığa ve dirençsizliğe düşüşünü gösterir. Zorunlu kalmadıkça bedeniyle ilişkiye girmemesiyle diğer insanlardan ayrılan 'aklıselim' (*phronimos*) bir filozofun ruhu (Plat. *Phd*. 65a, 68c), zayıf düşmemek için bu kez de ömrünü 'bedenin *pathos*'larına' (*tois kata to sōma pathesin*, *Phd*. 94b. 7) direnmekle geçirir: Gerekirse acıktığında yememesini, susadığında içmemesini söyleyerek bedenini durdurur; güçsüz ya da hasta düştüğünde ona sert cezalar verir; kimi zaman baskıyla, kimi zaman yumuşaklıkla, bazen tehditle, bazen azarlayarak, ama daima arzularıyla (*epithymia*), öfkeleriyle (*orgē*) ve korkularıyla (*phobos*) sanki onlar kendinden farklı varlıklarmış gibi

konuşarak (*dialegomenē*) bedenini yatıştırır (*Phd*. 94b-d). Ruhun bedene seslenişi tıpkı Odysseus'un taliplere karşı öfkesini dizginlediği şu iç konuşmaya benzer (*Phd*. 94d-e): "*Dayan yüreğim, daha da korkuncuna dayanmıştın o gün, şimdi de dayan!*" (Hom. *Od*. XX. 18) Platon, biraz üstte bedenin açlık, susuzluk, hastalık, arzu, öfke, korku gibi tüm duyumlarına *pathos*'lar derken, hemen altında Odysseus'un duyduğu öfke gibi kontrol altına alınması gereken duyumlardan bu kez 'bedenin *pathēma*'ları' (*ta tou sōmatos pathēmata*, *Phd*. 94e. 3-4) diye söz eder. Aslında, *Phaidon*'da bunlara çoğu kez ne *pathos* ne de *pathēma* denir, kısaca bedene ait 'kötülükler' (*kaka*) diye geçiştirilir. Bu karışıklık, Platon'un ruha haz ve acı veren kötülükleri nasıl adlandıracağına henüz tam karar verememiş olmasından kaynaklanır.

3. *Politeia*'da Ruhun Üçlü Formu

Phaidon'daki hazırlık sürecinden sonra, *Politeia*'da ruhun formu (*eidos*), *polis* düzenindeki gibi (Plat. *R*. IV. 435a-c), yöneten ve yönetilmesi gereken diye önce ikiye ayrılır: Bunlardan ilki ruhun öğrenmeye (*philomathēs*) ve bilgeliğe düşkün (*philosophon*) (*R*. 581b), akıl yürüten yanı (*to logistikon*), diğeri ise akıldan yoksun (*alogiston*), yalnızca doygunluklar (*plērōsis*) ile hazların eşlik ettiği, yeme, içme ve cinsellik gibi iştahlarla (*epithymia*) ilgili yanıdır (*to epithymētikon*); ilki *logos*'un, ikincisi ise *pathēma*'ların egemenlik alanına girer. *Logos*, *Phaidon*'daki gibi, *pathēma*'lara direnerek insanın zorunluluk dışında yiyip içmesini engellemeye çalışırken, *pathēma*'lar ve *nosēma*'lar (hastalıklar) da *logos*'a direnerek verdikleri hazlarla insanı zorunlu olmadığı halde yiyip içmeye sürükler[26] (*R*. IV. 439c-d). Ruhtaki adaletsizliğe (*adikia*), aşırılığa (*akolasia*), korkaklığa (*deilia*), cehalete (*amathia*), kısacası her tür kötülüğe (*pasa kakia*) işte bu yönetilmesi gereken kısmın isyanıyla (*epanastasis*) ortaya çıkan kargaşa (*tarakhē*) ve sapkınlık (*planē*) neden olur (*R*. IV. 444b). Ruhta 'akılsız' (*alogon*) ve 'akla sahip' (*logon ekhon*) iki yan bulunduğunu söyleyen Aristoteles de, ruhun *to epithymētikon* ya da daha kapsayıcı bir adla *to orektikon* adını verdiği *logos*'tan yoksun yanının (iştahlar ile *pathos*'lar burada bulunur) *logos*'un verdiği komutların tersine hareket ettiğini, ama öz denetime sahip bir kişide bu kısmın bir biçimde *logos*'a katılıp onun sözünü dinlediğini söyler (Arist. *EN* I. 13. 1102a. 28-b. 31; ayrıca bk. Babür 1988, 25-26)[27].

Yeme, içme ve cinsellik insanın yaşamını ve soyunu sürdürmesi için en doğal ve en temel üç gereksinim olduğu halde, bunların bütün iştahların başında sayılmalarının nedeni verdikleri hazların ve acıların doğallıklarıyla orantılı yoğunluğudur. *Timaios*'ta akılsızlığı (*anoia*) bir ruh hastalığı (*nosos psykhēs*) olarak kabul eden Platon, insanın herhangi bir *pathos*'tan akıldan yoksun kalacak kadar muzdarip olmasını (*paskhōn*) aynı biçimde hastalık olarak görür; aşırılığa sürükleyen (*hyperballousas*) hazlar ve acılar ise ruha özgü en büyük hastalıklardır (*tōn nosōn megistas*) (Plat. *Ti*. 86b); bu yüzden de Sokrates'in arınma reçetesindeki ahlak ilkeleri sonunda insanı sağlığına kavuşturan,

---

[26] Platon, insanın gereksinimin ötesinde yiyip içmeye *pathēma*'lar ile *nosēma*'lar (hastalıklar) yüzünden (*dia pathēmatōn te kai nosēmatōn*) sürüklendiğini söylerken, belki de, *pathēma*'ları ruhun arındırılması gereken *nosēma*'lar olarak gördüğünü vurgulamaktadır.

[27] Aristoteles'te ruhun, *logos*'u barındıran yanı şeylerin *arkhē*'lerini görebilme, akıl yürütüp düşünebilme ve pratik ve teorik bilgiye ulaşabilme yetisine sahipken, ruhun *alogos* yanında öfke, korku, nefret gibi *pathos*'lar ile açlık, susuzluk ve cinsel iştah gibi *epithymia*'lar ya da daha genel bir terimle *oreksis* (arzu, istek) bulunur. *Epithymia* ile çoğu zaman açlık, susuzluk ve cinsel iştah gibi bedensel dürtülere gönderme yapan Aristoteles için *oreksis* (istek) daha kapsamlı bir terimdir (Chamberlain 1984, 149 ve dn. 18 ile 19). Yalnızca *pathos*'lar değil, *epithymia*, *boulēsis* ve *thymos*, hepsi ruhun *orektikon* kısmına ait birer *oreksis*'tir (Arist. *MA* 700b. 22; *de An*. II. 3. 414b. 2, ama *de An*. III. 9. 432b. 5'te *boulēsis*'in *to logistikon*'da doğduğu söylenir).

tadı acı ilaçlar gibi görünür. Platon'un açıkça 'üç hastalık' (*tria nosēmata*) dediği yeme, içme ve cinsellik iştahı üç temel soruna yol açar: Oburluk, sarhoşluk ve cinsel sapkınlık (Plat. *R*. IV. 426a-b; *Leg*. VI. 783a; ayrıca bk. Ünsal 1997, 30, 36). Foucault (1988, 59), doğa tarafından belirlenmiş, buna karşın kolaylıkla kötüye kullanılabilen itkilerin birlikte düşünülmesinin ve cinsel ahlakla sofra ahlakının böylesine yakınlaşmasının Antikçağın değişmez olgusu olduğunu söyler. Gerçekten de aşırılığa yol açan üç haz konusunda Aristoteles de (Arist. *EN* 1118a1-b.29) Ksenophon da Platon'dan farklı düşünmez. Ksenophon (*Mem*. I. 3. 5-6;), Sokrates'in yeme, içme ve cinsellik hazlarına karşı üstün iradesini överken dönemin üç çekincesini açıkça ortaya koyar: Bunlar mideyi, kafayı ve ruhu bozan şeylerdir (ayrıca bk. Ünsal 1997: 48). Bu iştahların 'kötü' (*ponēra*) olarak değerlendirilmesinin Platon'un 'yarar' anlayışına son derece uygun bir açıklaması vardır: Bunlar o anda verdikleri hazlardan ötürü değil, sonunda getirecekleri acılardan, insanın başına açtıkları hastalık, yoksulluk gibi bir yığın beladan ötürü kötüdür (Plat. *Prtg*. 353c-d). Nitekim *epithymētikon*, insanın iştahlarını doyurabilmek uğruna yaptığı harcamalardan ötürü aynı zamanda *philokhrēmaton* (para düşkünü) ve *philokerdes* (kazanç düşkünü) diye anılır (*R*. IX. 581a); en kötüsü de, servete verilen değer arttıkça ahlak ve doğruluğun gözden düşmesidir (*R*. VIII. 551a).

Sonuçta ruhun akıllı yanı, insanı akılsızlığa sürükleyen iştahlarla ilgili yanını sürekli denetim altında tutmak zorundadır; ancak denetlenmek istenen bu doğal gereksinimlerin kendileri değil, kötülük ve hastalık olarak görülen aşırılığa yatkınlıklarıdır. Böylece, akıl ile düşüncesizce doyurulmak istenen arzular arasındaki çatışma ruhta üçüncü bir yanı zorunlu kılar: *to thymoeides* (ruhun öfke duyan kısmı) (*R*. IV. 440b-441e). *Phaidon*'da ruhun *pathos*'lara karşı verdiği savaş artık akılla iştahların ortasında yer alan bu bölümde sürdürülecektir. Platon için aklın sözünü dinleyen ve ruhun iştah duyan yanını dizginleyen *thymos* (öfke) son derece ayrıcalıklıdır ve kötü bir eğitimle bozulmadığı sürece *logistikon* yanın en büyük desteğidir; bu yüzden *Politeia*'da sırf ona özel bir yer ayrılır. *Kratylos*'ta, adını ruhun kaynayıp köpürmesinden (*apo tēs thyseōs kai zeseōs*, Plat. *Cra*. 419e) aldığı söylenen *thymos*'un anlamı 'öfke' ile sınırlı kalmayacak kadar kapsamlıdır. Çünkü bu, basit ya da bastırılması gereken bir 'öfke' (*orgē*, *R*. IX. 572a) değil, insanın haksızlığa, açlığa, susuzluğa, kısacası her tür eziyete direnen savaşçı yönüdür (Plat. *R*. IV. 439e-441a). *Phaidros*'ta ruh kanatlı bir çift at ile dizginleri elinde tutan bir arabacıya benzetilirken, *thymos*, ruhun iştahlarını simgeleyen siyah atın tersine, ölçülülüğü simgeleyen 'güzel' (*kalos*), 'soylu' (*agathos*) ve beyaz ata karşılık gelir (Plat. *Phdr*. 246b, 253d; krş. *gennaios*, *Leg*. V. 731b). *Timaios*'ta, yine *polis* düzeninde olduğu gibi, ruhun içinde *nous* bulunan baştaki kısmı (Plat. *Ti*. 46d. 7-8; *R*. 581b), *pathos*'lar kirletmesin (*miainein*) diye yaratılan bir boyunla alttaki kısımlardan ayrıldığında, *thymos* bu kez 'cesaret' (*andreia*) ile birlikte hemen boynun altına yerleştirilir ve ruhu (*polis*'i koruyan askerler gibi) *pathos*'lardan koruduğu için *philonikon* (zafer tutkunu) sıfatıyla nitelendirilir. Yine de bütün kontrol, ruhun iştahla ilgili türünü (*to tōn epithymiōn genos*) durdurabilmek için, hemen altındaki *thymos*'a sık sık seslenen *logos*'tadır. (Plat. *Ti*. 69c-70a) Homeros'ta sevinç, üzüntü, öfke, cesaret, korku, acıma gibi şiddetli duygular uyandırarak ruha can katan *thymos*'a daima akıl katma gerekliliği (*mētin emballeo thymōi*, *Il*. 23. 313-4), Platon'da *thymos*'un destanlardakine benzer bir anlamı hâlâ sürdürdüğünü düşündürür. Ancak, Arkaik Dönem'de Homeros, Hesiodos ve lirik şairlerin öfke duygusunu dikkate almış görünmelerine, hatta aklı başında her insanın duygularını ve iştahlarını çoğu zaman sınırlandırması gerektiğini bilmesine rağmen, ne duygular ve iştahlar şeklinde bir sınıf-

landırma ne de 'kendini tutma'yı ifade eden bir kavram vardır (Harris 2001, 81)[28].

Politeia'da ruhun 'en gerçek doğası'nda (*tēi alēthestatēi physei*) kendi kendiyle (*auto pros hauto*) çelişecek farklı bir yapı bulunamayacağı, hatta bileşik (*syntheton*) bir yapıda ölümsüzlüğün (*aidion*) kolay olmadığı söylendiğinde (Plat. *R.* X. 610e-611b) onun aslının *Phaidon*'daki gibi *monoeidēs* olarak düşünüldüğünü anlarız. Bizim şimdi gördüğümüz (*nyn hēmeis theōmetha*) çoklu form, ruhun bedenle birlikteliğinden (*hypo tēs tou sōmatos koinōnias*) ve sayısız kötülüklerden (*hypo myriōn kakōn*) kaynaklanmaktadır ve asıl 'saf' (*katharon*) hâlinden oldukça uzaktır; nitekim Platon, söyleşi boyunca ruhun yalnızca insan yaşamına özgü *pathos*'larını ve *eidos*'larını ele almakla sınırlı kaldığını söyler (*R.* X. 611c-612a). Bu açıklamada ruhun yalnızca *logistikon* kısmı ölümsüzdür; ona sonradan yapay olarak eklenen diğer iki form ise bedenin ölümüyle yok olacaktır. Öyleyse ruh sonunda kirlenmiş ve aslından uzaklaşarak bedenin formunu (*sōmatoeidēs*) almak zorunda kalmıştır; onun 'en gerçek' formuna sonradan eklenmiş olan *to epithymētikon* ile *to thymoeides*, *pathos*'lar gibi değişip yok olabilen aldatıcı formlardan başka bir şey değildir.

İştahların da ruha katılmasıyla ruhta biri akılla kavramayı diğeri duyularla algılamayı ifade eden iki farklı *dynamis* açığa çıkar: *Epistēmē* ve *doksa*[29]. Böylece *dynamis* filozofların tekelinden çıkıp sıradan insanlara da ait bir yeti olarak (*R.* V. 477d-e) yalnızca *idea*'ların bilgisine (*epistēmē*) ulaşmayı sağlayan *dianoia* ve *noēsis*'ten oluşmaz, buna, doğru ya da yanlış kanılar (*doksa*) oluşturabilen *eikasia* ve *pistis* de eklenir. *Phaidon*'da ruha haz ve acı veren 'kötülükleri' adlandırma konusundaki kararsızlık *Politeia*'da iştahlar konusunda sürer: Platon, insan bir yanıyla öğrenir, bir yanıyla öfke duyar, ama üçüncü yanımıza gelince 'çoklu formundan ötürü' (*dia polyeidian*) ona bir tek 'ad' (*onoma*) veremiyoruz, derken adlandırmaya ilişkin sıkıntısını açıkça itiraf eder (*R.* IX. 580d). Bu itirafla ruhun üçüncü yanına 'iştah duyan kısım' (*to epithymētikon*) demenin onun için yeterli olmadığını öğrenmiş oluruz; çünkü ruhun *logistikon* yanına nelerin zarar verdiği incelenirken, insana özgü temel iştahların yanı sıra öfke, kızgınlık, kıskançlık, nefret (*R.* IX. 500a-c), korku, üzüntü, ağlama (*R.* III. 395e, IX. 578a, d-579b, X. 606a-b) gibi birçok *pathos* ele alınmıştır. Yine de Platon'un ruhun edilgen *dynamis*'ini adlandırırken tüm bu çeşitliliği kapsayan ve *poiēma* ile karşıtlığını vurgulayan *pathos* ve *pathēma* kavramlarını kullandığını görebilmek için onun son söyleşilerine kadar beklemek zorunda kalırız. Oysa *eidos*'un üçe ayrılmasının asıl nedeni *kinēsis*'tir; *Phaidon*'da bedenin etkilenimlerinin ruha haz ve acı olarak yansıyacağının ortaya konması ruhun çoklu formuna giden yolu açmış olsa da, *Politeia*'da ruhta oluşan (*en psykhēi gignomenon*) her haz ve acının bir *kinēsis* olarak tanımlanması (*R.* IX. 583e. 9-10) bunu gösterir. İster yeme-içme gibi bedenin, ister bilgi edinme gibi ruhun arzusuna özgü olsun, nesnenin verdiği hazzın 'dolma' (*plērōsis*), acının ise 'boşalma' (*kenōsis*) hareketiyle başladığı (*R.* IX. 585a-b; krş. Plat. *Prt*. 337c), yani haz ve acının doygunluk ve 'yoksunluk' (*endeia*) hissiyle ilgili olduğu (Plat. *Ly*. 221d-e; *Gorg*. 496d-e) Platon'un ilk söyleşilerinden itibaren öne sürdüğü bir görüştür. Bununla birlikte, aşırı yeme-içme ya da yorgunlukla bedende, güneş ya da rüzgârla bitkilerde, hatta başka dış etkenlerle giysilerde ve binalarda değişim (*alloioutai*) ve hareket (*kineitai*) oluşturan bir bozulmadan *pathēma* diye söz edildiğinde ya da bir dış nesnenin (*ti eksōthen*) ruhta karmaşa (*tarakseien*) ve değişim (*alloiōseien*) yaratan etkisine *pathos* dendiğinde (*R.* II.

---

[28] Son yıllardaki bilimsel araştırmalar öfkenin (korku ile birlikte) insanın ve birçok hayvanın en temel duygusu (*emotion*) olduğunu ileri sürer (Solomon 2007, 14).

[29] Platon'un *epistēmē* ve *doksa* ile kastettiği *gignōskein* (bilmek) ve *doksazein* (sanmak) *dynamis*'leridir (ayrıca bk. Souilhé 1919, 96-97). Sokrates öncesi felsefede, Platon'da ya da başka Hellen düşünürlerinde yetilerin ve onların sonuçlarının aynı anlamda kullanımı için bk. Hintikka 1973, 5-7.

380e-381a), dolma ve boşalmanın ötesine geçen *kinēsis* kuramının bu söyleşide yavaş yavaş belirmeye başladığını düşünebiliriz. Etkiye uğrayan her şeyin hareket edeceği (*kineisthai dia to paskhein*) söylenen *Sofist*'te hareketin yokluğu etkilenme olmadığı anlamına gelir (Plat. *Sph.* 248e. 3-4). Sonuç olarak, etkilenmeye ne ad verilirse verilsin onun ayırt edici özelliği *kinēsis*'tir; nasıl ki *Phaidon*'da etkilenmenin belirtisi haz ve acı olarak belirlendiyse, *Politeia*'da haz ve acının belirtisi ruhta oluşan 'hareket' (*kinēsis*) olarak belirlenir. Bu yeni saptama, ruhun *dynamis*'inin tümüyle *kinēsis*'le ilişkilendirilerek yeniden ele alınması ve ruhta haz ve acı uyandıran etkilenimlere *pathos* ya da *pathēma* adının verilmesiyle sonuçlanır.

4. Ruhun Dynamis'i: *Poiēma* ve *Pathēma*

Timaios'ta ruhun etkilenimlerinin *pathos* ya da *pathēma* olarak adlandırılmasıyla birlikte içimizde üç katlı, yepyeni bir ruh formu (*tria trikhēi psykhēs en hēmin eidē*) ortaya çıkar (Plat. *Ti.* 89e). Bu söyleşideki yaratılış öyküsünde, evreni Eros'la başlatan geleneksel Eski Yunan kozmogonilerinin tersine, *kosmos*'un (evren) ve içindeki tüm canlıların yaratılışının sorumlusu zanaatçı tanrı *dēmiourgos*'tur[30]. *Dēmiourgos*, ruhuna akıl (*nous*), bedenine ruh katarak can verdiği *kosmos*'u (*Ti.* 30b), sonsuz ve daima aynı kalan bir modele bakarak üretir[31]. Bir suret (*eikōn*) olarak yaratılan evren, bir yandan, yalnızca akıl (*logos*) ve düşünceyle (*phronēsis*) kavranabilen aslı (*to on*) gibi, gözle görmenin mümkün olmadığı bir ruha sahipken, öte yandan görülüp dokunulabilen bir bedene sahiptir (*Ti.* 28a-29c, 30b). Tanrı, ruhu bedenden önce yaratmakla (*Ti.* 30b, 34c) evrenin önce *dynamis*'ini meydana getirir; sonra da tüm canlıları içine alan evrende görünen her şeyin hareketini düzene sokar (*Ti.* 30a, 31a, 69c, 92c); bu düzenin devamlılığını ise hem kendini hem de bedenini hareket ettirebilme yetisine sahip olan ruh sağlayacaktır (*Ti.* 36e-37a; krş. Plat. *Phdr.* 245c-e, 246c. 3-5; *Leg.* 896a-c). Böylece ruhun tanrısal *poiēma*'sı, kendinin ve evrenin hareketlerini düzenleyip korumak olarak belirir. Ruhun 'hareketin ilkesi' (*arkhē kinēseōs*, Plat. *Phdr.* 245c. 9; *Leg.* 896b. 3) olarak belirlenmesiyle, etken ya da edilgen her tür *dynamis* ondan kaynaklanır.

Sıra insanın yaratılmasına gelince, *dēmiourgos*, *kosmos* için kullandığı ruhun ölümsüz tözünden artanı vermek dışında bu işe karışmaz; geri kalanını yarattığı tanrılara bırakır ve onlardan insanı kendi *dynamis*'ini taklit ederek (*mimoumenoi*) yaratmalarını ister (Plat. *Ti.* 41c-d). Bir zanaatçı olan *dēmiourgos* 'yapan'dır (*poiētēs*, *tektainomenos Ti.* 28c. 3, 6); onun taklit edilmesi gereken *dynamis*'i ise 'yapmak' (*poiein*), yani tıpkı *kosmos*'un yaratılmasında olduğu gibi, insanın önce ruhunu, sonra da onunla uyum sağlayacak olan bedenini yaratmaktır. Bu buyruk üzerine, diğer tanrılar, ruhu ona uygun olarak yarattıkları ölümlü bedenle üç aşamada birleştirir: *Dēmiourgos*'un elinden çıkma, içinde *nous* barındıran ölümsüz form (*eidos*) alttaki ölümlü formlara hükmetmesi için başa yerleştirilir (*Ti.* 69c); tanrıların *dēmiourgos*'u taklit ederek yarattıkları, içinde 'şiddetli' (*deina*) ve 'zorunlu' (*anankaia*) *pathēma*'lar barındıran ölümlü form göğüse (*Ti.* 69c-e); ruhun yeme-içme iştahı

---

[30] Sallis (1999, 58 dn. 14), canlılar normal olarak bir zanaatçının imalatı olarak dünyaya gelmedikleri için, üretim ile üremeye ilişkin kelimeler arasında sürüp giden gerilimin bu öykünün diline nasıl yansıdığını örneklerle gösterir.

[31] Bu model 'iyi' ideasını simgeleyen (krş. Plat. *R.* II. 379b, 7. 517c) *dēmiurgos*'un kendisi olmalıdır. O, evreni 'iyi' (*agathos*) olduğu, iyiliğinden ötürü de kıskançlıktan (*phtonos*) yoksun olduğu için yaratmış ve yarattığı her şeyin en çok 'kendine benzemesini' (*paraplēsia heautōi*) istemiştir; kendine benzemesi her şeyin olabildiğince 'iyi' olması demektir ve 'iyi' düzenden yoksun olamaz (*Ti.* 29d-30a). Söyleşinin sonunda, *nous*'la kavranabilen varlığın sureti (*eikōn tou noētou*) olan *kosmos*, sonunda 'duyularla algılanabilen bir tanrı' (*theos aisthētos*) ya da tanrının görülebilen yansıması olur (*Ti.* 92c).

duyan (*epithymētikon*) diğer ölümlü formu ise baştan çok daha uzağa, mideye koyulur (*Ti.* 70d-e).

Bedene hiyerarşik bir düzenle yerleştirilen her yeni ruh formu, *Politeia*'daki bölünmüş çizgi benzetmesinde olduğu gibi aslından derece derece uzaklaşır: İnsanın göğe doğrulan bedeni, aslında mağaradan aydınlık gökyüzüne dikey yükselişi yansıtan ruhun cisimleşmiş şeklidir (*Ti.* 90a-b). Bu yüzden baş, bedenin küre şekliyle *kosmos*'a, *dynamis*'iyle de tanrıya en benzeyen bölümü olarak yaratılır (*Ti.* 33b, 44d, 69c. 5-6) ve ruhun öngörüsü (*pronoia*) için gerekli bütün organlar ona bağlanır (*Ti.* 45a-b). *Politeia*'da formu güneşe en benzeyen (*hēlioeidestaton*) organ olarak tanımlanan 'göz' (*omma*) (Plat. *R.* VI. 508b) tıpkı güneşin *kosmos*'u aydınlatması gibi insanın aydınlanmasını başlatır; *Timaios*'ta bize en büyük yararı (*megistē ōphelia*) sağlayan felsefeyi, evrene dair tüm bildiklerimizi 'görme' (*opsis*) *dynamis*'ine borçlu olduğumuz söylenir (Plat. *Ti.* 47a-b). *Phaidon*'da göz, kulak gibi en işlevsel organlar insanın dikkatini dağıtıp öğrenmesini engellerken, *Timaios*'ta öğrenmenin en önemli araçları olarak artık yüceltilmektedir. Yine *Phaidon*'da ruh bedenin formunu alma tehlikesi taşırken, *Timaios*'ta bedenin ruhun formunu almasıyla sorun çözümlenir: İnsan hem öğrenmeye hem de tanrısal düzene uygun, 'doğru' bir yaşam sürmeye (krş. Plat. *R.* IX. 591c, 592a-b; *Phlb.* 16e; *Leg.* IV. 716b-c) olanak sağlayacak bir biçimde yaratılmıştır; sorun insanın yaratılışında değil, onun *pathos*'lar karşısında takındığı tutumdadır. Tanrı, daha yaratır yaratmaz tüm ruhlara *kosmos*'un özünü (*physis*) gösterip kaderleriyle ilgili şu kuralı bildirir (*Ti.* 41d-e): *Pathēma*'ların neden olduğu duyumlar karşısında güçlü olanlar 'doğru', zayıf düşenler ise 'doğruluktan uzak' bir yaşam sürecektir (*Ti.* 42b. 2). Bundan böyle insan artık kendi kötülüklerine (*kakōn*) yalnızca kendisi sebep (*aition*) olabilecektir (Plat. *Ti.* 42e). Aristoteles, insan ahlakını belirleyen bu tutuma bir ad verir: *prohairesis*, yani bizi iyi (*tagatha*) ya da kötü şeyleri (*ta kaka*) seçmemize (*prohaireisthai*) göre belirleyen, zihinsel ve ahlaksal gelişimimize katkıda bulunan 'tercih' (Arist. *EN* III. 2. 1112a. 1-4; ayrıca bk. Chamberlain 1984, 147).

Bu yaratmanın sonucunda ruhta iki tür *dynamis* meydan gelir: *Poiēma* (etken) ve *pathēma* (edilgen). *Nous*'a sahip ölümsüz form ruhun 'etken' (*poiēma*) *dynamis*'ini, bir başka deyişle tanrı gibi yapan, üreten (*poiētēs*) yanını üstlenir; alttaki edilgen kısımlara, yani *pathēma*'lara hükmetmek onun yaratılış amacıdır (*Ti.* 34c). Bu kısım, *dynamis*'iyle bölünmüş çizgi benzetmesinin en üstündeki *noēsis*'e ve onun hemen altındaki *dianoia*'ya, ruhun *Phaidon*'daki özgün formuna, *Politeia*'daki *logistikon* yanına, *polis*'in filozof yöneticisine, *Phaidros*'ta dizginleri elinde tutan arabacıya karşılık gelir. En alttaki kısmın tümüyle edilgen (içgüdüsel) olan *kinēsis*'i bedenin dolması ve boşalmasıdır (*Ti.* 42a. 4; krş. Plat. *Symp.* 186c); görüntüler (*eidōlon*), hayaller (*phantasma*), rüyalar (*onar*) ve geleceği görme gücü (*manteia*) *eikasia*'ya karşılık gelen bu bölümün *dynamis*'ine özgüdür (*Ti.* 71a, 71e, 72e). Ruhlar bedenlere yerleştirildikten sonra, bedenlerin bazen dolup bazen boşalmasıyla şiddetlenen *pathēma*'lardan (*ek biaiōn pathēmatōn*) ilkin herkes için ortak (*mian pasin*) ve zorunlu olan duyum (*aisthēsis*), ikinci olarak ise 'haz' (*hēdonē*) ve 'acı' (*lypē*) ile karışık *erōs*, bunlardan başka 'korku' (*phobos*), 'öfke' (*thymos*) ya da bunların benzerleri ve karşıtları ortaya çıkar (*Ti.* 42a. 3-b. 1). Böylece ruhun duyularla algılamayı ifade eden edilgen (*pathēma*) *dynamis*'i ilk kez iştahlar ve duygular olarak ikiye ayrılır.

Platon, *Timaios*'un neredeyse tam ortasındaki bir paragrafta (*Ti.* 47e'de), bazı küçük ayrıntılar dışında, önceki bölümlerde anlatılanların *nous* aracılığıyla yapılmış işleri gösterdiğini söyler. Bu açıklamayı 'dönüm noktası' olarak gören Gordon, *Timaios*'un bundan sonraki bölümlerle yeni bir

başlangıç yaptığını, geleneksel görüşün tersine[32], 48a'dan önceki bölümlerin *dēmiourgos*'un yarattığı tanrısal ruha, sonraki bölümlerin ise alttaki tanrıların yarattığı bedenin alanına odaklandığını ileri sürer: *Ti.* 42a-b'de, *demiourgos* tarafından *kosmos*'un düzeniyle uyumlu bir biçimde yaratılan, içinde yalnızca *nous* değil, *erōs*'un kapasitesi, duyum (*aisthēsis*), korku ve *thymos* da bulunan ölümsüz ruh; *Ti.* 69c-e'de ise alttaki tanrılar tarafından *demiourgos*'unkinin taklidi olarak yaratılan ölümlü ruh ile beden anlatılmaktadır. 69c-e'de tarif edilen ölümlü kısımların her biri 42a-b'deki ölümsüz ruhun olumsuz bir yansımasıdır; iki paragraf karşılaştırıldığında ikincisinin orijinalinde bulunmayan nitelikler ve düzeltmelerle dolu olduğu görünecektir. Örneğin, 42a-b'de verilen *pathēma*'lar artık "korkunç" (*deina*), haz 'kötülüğü çeken' (*kakou delear*), öfke 'zor dindirilen' (*dysparamythēton*) ve duyu 'akılsız'dır (*alogos*); *erōs* ise bundan böyle 'her şeyi göze alan' (*epikheirētēs pantos*) bir şehvettir. Sonuçta, alttaki tanrıların yarattığı ruh açıkça kirletilmiş olarak anlatılır; ölümsüz ruhun içinde *erōs*'un da yer aldığı orijinal kapasitesi ise insanın henüz bir bedene girmeden önceki en iyi ve en lekesiz durumudur (Gordon 2005, 261-263). Gordon'un görüşünü kabul edersek, ruhun ölümsüz *dynamis*'inin *pathēma*'ları (etkilenebilme olanağını) da içerdiğini, ama bu *dynamis*'in Aristoteles'in *energeia*'sına dönüşmesinin ancak bir bedende mümkün olacağını kabul etmemiz gerekir; bu durumda *pathēma*'lar bedenin ölümüyle birlikte yok olmayacak, yalnızca bir başka bedene girene kadar işlevsiz kalacaktır. Yine de ilk paragrafta ruh formlarının bedene yerleştirilme işleminden söz edilmesi, ikincisinde ise *pathēma*'ların açıkça ruhun ölümlü kısmına (*to thnēton*) dahil edilmesi (*Ti.* 69c. 7-d.1) bu konuyu belirsiz bırakır. Ruhun, bütün varlıklardaki her değişimin (*metabolē*) ve hareketin (*kinēsis*) nedeni (*aitia*) olarak hem *poiēma*'dan hem de *pathēma*'dan sorumlu tutulduğu *Yasalar*'da (Plat. *Leg.* X. 896b. 1) *monoeidēs* ruh konusu tamamen kapanmış görünür; ruh artık hem iyiliğe hem de kötülüğe yönelebilecek ikili bir görüntüye sahiptir (*Leg.* X. 896e-897a).

Platon, *Timaios*'ta (64a) hazların ve acıların nedenini (*to aition*) *pathēma*'lar olarak kesinleştirmekle önceki söyleşilerindeki adlandırma sorununu çözmüş olur; ancak bu terim, daha önce de söylendiği gibi, tam bir anlam farkı gözetilmeden *pathos*'la neredeyse dönüşümlü olarak kullanılır (daha açık görülebilmesi için orijinal metinde hangisi tercih edilmişse olduğu gibi bırakacağım)[33]. *Pathos*'un oluşması için insanın önce duyuları aracılığıyla kendi dışındaki (*eksōthen*, Plat. *R.* II. 381a. 4, *Ti.* 43c. 1) bir nesneyle temas etmesi gerekir; bu yalnızca bir göz teması da olabilir. Örneğin *Phaidros*'ta *erōtikon pathos* (Plat. *Phdr.* 265b) bir göz temasıyla, arzu uyandıran bir bakış ya da görüntü görmekle başlar (*to erōtikon omma*, *Phdr.* 253. e. 5). Ruhta sanılar (*doksa*) ve inançlar (*pistis*) oluşması duyularla algılanan (*aisthēton*) bir nesneyle temasın doğal sonucudur (Plat. *Ti.* 37b. 6-8). İnsanın duyulur bir nesneyle ilişkiye girmesiyle başlayan algılama (*aisthēsis*) süreci, *pathēma*'ların duyu organlarından bilince kadar süren kesintisiz hareketine bağlanır: *Pathēma*'lar, duyu organlarından geçerek bedendeki moleküller aracılığıyla (*dia tōn tou sōmatos moriōn*) bilince (*to phronimon*) taşınırken beraberlerinde kendilerini izleyen haz ve acıları da getirir (*Ti.* 64a. 1-6)[34]. Bilince ulaşan

---

[32] Gordon'un (2005, 255, 257)'de sözünü ettiği geleneksel görüşte, *Timaios*'ta, *erōs*'un ve duyularla algılanan bütün öteki şeylerin alttaki tanrılar tarafından yaratıldığı ve ruhların bedenlere yerleştirilmesini anlatan iki paragrafın (*Ti.* 47e'nin öncesinde geçen 42a-b ve sonrasında yer alan 69c-e) birbirinin yalnızca tekrarı olduğu kabul edilir.

[33] Bonitz (1870, 554, *pathēma* maddesi), Aristoteles'te de *pathos* ve *pathēma* arasında belirgin bir anlam farkı bulunmadığını (*non esse certum significationis discrimen*), bu yüzden onun bu iki isimden bazen birini bazen de diğerini daha sık kullandığını belirtir.

[34] Zeyl, Platon'un *Timaios*'ta, bir dış nesnenin özne tarafından algılanan tatlı, katı gibi herhangi bir niteliğine gönderme yapmak için *pathēma*'yı, nesnenin algıya sahip özne üzerindeki hareketinin sonucu olarak öznenin bi-

pathēma'lar ruhta daha önce bilgi edinilen başka *pathēma*'larla kıyaslanıp yorumlanarak anlamlandırılır (Plat. *Tht*. 186b-c) ve bellekte (*mnēmē*) korunur (Plat. *Phlb*. 34a. 10-11). Mesela koku bir *pathēma* olarak moleküller tarafından bilince taşınarak bizim onu algılamamıza neden olur; güzel bir koku bizde hoş bir izlenim bırakırken, kötü koku hoşnutsuzluk yaratır (Plat. *Ti*. 67a) ve nesnenin hoş ya da kötü kokulu olduğu bilgisi gerektiğinde anımsanmak üzere yine ruhta saklanır.

Nesnenin etkisinin duyulabilmesi için *pathēma*'nın ya da *pathos*'un mutlaka ruha ulaşması ve yalnızca bedende değil, ruhta da bir hareket (*kinēsis*) başlatması gerekir (*Ti*. 43b-c; Plat. *Phlb*. 34a. 3-5; *R*. IX. 583e. 9-10; krş. *Sph*. 248e. 3-4). *Pathos*'un duyulmasıyla ruhta başlayan ve 'sarsıntı' (*seismos*, *Phlb*. 33d. 5, e. 11), 'çalkantı' (*thorybos*, Plat. *Ti*. 42d. 1, 43b. 6, 70e. 7) ya da 'kargaşa' (*tarakhē*, Plat. *Phd*. 66d. 6; *R*. X. 602c. 12; *Leg*. I. 632a. 3) gibi kelimerle tarif edilen hareket sonucunda bedende ve ruhta bir değişim (*metabolē ya da alloiōsis*) meydana gelir. Yine *Phaidros*'taki *erōtikon pathos* örneğinde, *kinēsis* ruhta bir ürperti (*phrikē*) şeklinde hissedilir; ürpertiyle oluşan değişim (*metabolē*) ise bedene 'ter' (*idrōs*), 'tuhaf bir ateş' (*thermotēs aētēs*) basması, yüreğin kabarıp (*ōidēse*) küt küt atması (*anakēkiei*) ve damarlardaki kanın kaynaması (*zei*) şeklinde yansır (Plat. *Phdr*. 251a-c). Galenos, kalbin doğal atışının *energeia*, ama bir heyecanın etkisiyle ortaya çıkan kalp çarpıntısının *pathos* olduğunu açıklar (Gal. *PHP* VI. 1. 10. 3-5). Platon'un lirik anlatımı, duyduğu *erōs*'la aynı biçimde titreme, ter, kalp çarpıntısı, kulaklarında çınlama hisseden, sesi soluğu kesilip benzi atan Sappho'nun 'Kıskançlık' diye adlandırılan ünlü şiirini anımsatır (Sapph. fr. 31). Bu şiirde şair sevdiğini kaybetme korkusunu teninin sapsarı (*khlōrotera*, Sapph. fr. 31.14) kesilmesiyle ifade ederken, Homeros bozguna uğrayan Troyalılar'ın korkusunu aynı renkle (*khlōroi*, Hom. *Il*. XV. 1) canlandırır gözümüzde. Aristoteles, bir *pathos* nedeniyle (*dia pathos*) ortaya çıkan geçici değişikliklerden (*metanolai*) söz ettiğinde Eski Yunan kültüründe utanmanın kendini kızarmayla, korkunun ise sararmayla belli ettiğini öğreniriz (Arist. *Cat*. 9b. 11-14; *EN* 1128b. 11-15). Voegelin, *pathos*'un ortaklığının iletişimin temeli olduğunu söyler (2000, 83). Voegelin'in gönderme yaptığı *Gorgias*'taki paragrafta Sokrates, 'Kallikles,' der, "*insanlar pathos diye bir şeye sahip olmasaydı, herkesin aynı değil de başka başka pathos'u olsaydı, her birimiz başkalarından farklı, kendimize özgü bir pathos'a uğrasaydık, insanın kendi pathēma'sını bir başkasına anlatması hiç de kolay olmazdı*" (Plat. *Gorg*. 481c. 5-d. 1). Bütün bu ortak niteliklere karşın etkilenmenin şekli, neden haz neden acı duyacağımız bizim kendi durumumuza da bağlıdır: Hasta ya da sağlıklı olduğumuzda, 'etki eden o' (*ekeino to poioun*) ile 'etkilenen ben' (*egō te ho paskhōn*) arasındaki ilişki farklı sonuçlanacağı için, hepimiz aynı *pathos*'u aynı biçimde duyamayız; sağlıklıyken içilen şarap hoş ve tatlı gelirken, hastayken içilen şarap acı gelecektir (Plat. *Tht*. 159b-d).

Ancak, her *pathos* ya da *pathēma* duyulmaz. Platon, bedenimizdeki *pathēma*'lardan bazılarının daha ruha ulaşmadan sönüp gitmesine *anaisthēsia* (duyu yitimi) der (Plat. *Ti*. 64b. 6-c. 3; *Phlb*. 33d. 2-4, 33e. 10-34a. 1). *Pathema*'nın duyulabilir (*aisthēton*) ya da duyulamaz (*anaisthēton*) olması, bedenin etkilenen kısmının doğasının (*physis*) hareketi kolayca iletip (*eukinēton*) iletememesiyle (*dyskinēton*) doğrudan ilişkilidir (*Ti*. 64a. 6-b. 2). Örneğin saç, kendisi kesilir ama bu kesiğin oluş-

---

linçli ya da bilinçsiz etkilenimi için ise *pathos*'u kullanma eğiliminde olduğunu; ama bu konuda tam bir terminolojik tutarlılığa sahip olmadığını söyler. Terminolojik tutarlılığa göre *pathos*'u kullanması beklenen bir yerde bazen *pathēma*'yı (64d. 6, 65b. 4, 66b. 6 ve c6-7), *pathēma*'yı beklerken de bazen *pathos*'u (63d. 4 ve olasılıkla 62b. 5) kullandığı görülür (Zeyl 2000, Ixxv dn. 147). Aristoteles'in verdiği tanımların birinde ise beyaz, siyah, tatlı, acı, ağır, hafif gibi değişimi mümkün kılan (*kath' hēn alloiousthai endekhetai*) bir 'nitelik' (*poiotēs*) olarak görünen bu defa *pathos*'tur (*Metaph*. V. 21. 1022b. 15-18).

turduğu *pathos*'u iletemez; dolayısıyla da aktarılamayan bu 'ilk *pathos*' (*to prōton pathos*) duyulamaz (*anaisthēton*) (*Ti.* 64a. 1-c. 3). Aynı biçimde, büyüme çağındayken kemikler o kadar yavaş gelişir ki algılanamaz; bize haz ve acı veren yalnızca fark edilebilecek kadar büyük değişimlerdir (*megalai metabolai*) (Plat. *Phlb*. 43c). Buna karşın, göz gibi hareketi hızla iletebilen bir organ azıcık bile etkilense, bu küçük *pathos* (*brakhy pathos*) bilince (*phronimon*) olduğu gibi (*tauton*) taşınarak ona etki edenin (*tou poiēsantos*) *dynamis*'ini duyurur (*Ti.* 64b. 3-6). Kısacası, duyulan her *pathos* bizde mutlaka haz ve acı uyandırır; bedenin doğal hâlinin uğradığı değişim (*allotrioumena*) ruha acı verirken, doğal hâle geri dönüş (*eis to auto palin*) daima bir haz duygusuyla gerçekleşir (*Ti.* 64c. 7-65a. 1); değişimle ortaya çıkan *pathos*, doğal hâle dönülünce yok olur. Mesela açlık, bedenin doğal halinin bozulmasıdır (*lysis*) ve acı (*lypē*) verir; doymak (*plērōsis*) ise bedenin yeniden eski hâline dönmesini sağlayarak haz (*hēdonē*) verir (Plat. *Phlb*. 31e).

Pathēma'lar bir tür bilgi verse de, bu asla *epistēmē* değildir (Plat. *Tht*. 186d); çünkü bilince ulaşan değişken bilgi (*doksa*), tıpkı *pathēma* ya da *pathos* gibi oluşur, değişir ve yok olur. Söz gelişi bir şeyin yumuşak ya da sıcak olduğunu bilebiliriz; ama soğukla karşılaştığında yumuşak değişip katılaşabileceği ya da sıcak soğuyabileceği için (Plat. *Tht*. 181b) bu aldatıcı; ama yine de yaşam için gerekli bir bilgidir. Çünkü bir nesnenin rengini, kokusunu, sesini, katı, sıvı, ağır ya da hafif gibi niteliklerini, acı, tatlı ya da ekşi olduğunu, bir yerimiz dağlanıp kesildiğinde acı duyacağımızı (Plat. *Ti.* 62a-68c), acıkınca yersek, susayınca içersek haz duyacağımızı yalnızca *pathos*'ları duyarak edindiğimiz bilgilerle öğrenebiliriz. Platon'un kesin bir dille ayırdığı duyusal ve kavramsal bilgi arasındaki fark, ikincil tanrıların ruha eklediği *aisthēsis* ile *dēmiurgos*'un yarattığı *nous* arasında görülebilir; ilki ikincisinin bedendeki yansıması, edilgen ve aldatıcı karşılığıdır; yine de her ikisi de tek bir amaca hizmet eder: öğrenmek. İlki edilgen, ikincisi etken yolla öğrenmek; ilki akıldan yoksun duyu sayesinde *doksa*'ya, ikincisi ise akıl yürüterek *epistēmē*'ye ulaşmak.

5. *Pathos*'ların Sınıflandırılması

Platon, tüm ahlak kuramını üzerine kurduğu haz ve acıyı anlamlandırmaya çalışırken onları oluşturan *pathos*'lara doğal olarak başvurur. Ruhta üç ayrı form saptanması, her bölüme özgü üç tür haz (Plat. *R.* IX. 580d) ve hazzın nesnesinin yokluğundan duyulan üç tür acı ve arzu olduğunu gösterir. *Politeia*'dan önceki söyleşilerde ruhun tek formu bulunması gibi *pathos*'lar arasında da bir ayrım bulunmaz, kısaca hepsi kötüdür; bununla birlikte ruhun bir biçimde üçe bölünmesi aslında *pathos*'ların da bölüneceğinin habercisidir. Bu bölünme, ruhun yeme-içme istahı duyan kısmının mideye, aşk, öfke, korku gibi duyguların ise yüreğe yerleştirilmesiyle *Timaios*'ta açıkça görülür. *Philebos*'ta, haz ve acının hangi *pathos* yüzünden (*dia ti pathos*) oluştuğunun incelenmesine karar verildiğinde (Plat. *Phlb*. 31b. 2-4), ruhun iştah duyan yanındaki haz ve acılara neden olan açlık, susuzluk gibi duyumlar bedenden kaynaklanan *pathos*'lar sınıfına alınır (*Phlb.* 34d. 10-e. 1). Örneğin, bunaltıcı sıcağın bedenimizde oluşturduğu su kaybı bizde bir *pathos* oluşturur ve bu değişimin neden olduğu susuzluk acı vererek içme arzusu (*epithymia*) doğurur; su içmek ise bir hazdır (*Phlb*. 32a). Su kaybetmek, üşümek, ısınmak, hastalanmak, kaşınmak gibi bedendeki her tür değişim ruhta da duyulan bir *pathos*'a, dolayısıyla harekete (*kinēsis*) neden olur (*Phlb*. 46a-c); bunlar haz ve acıyla karışık ilk *pathos* grubunu oluşturur. İkinci grup ise bedenle ilgisi olmadan ruhun kendi kendinde (*autēn tēn psykhēn autēi*) haz ve acı meydana getiren değişimdir. Ruhun acıları olarak nitelendirilen, aynı zamanda da tarifsiz hazlar veren bu duygular şöyle sıralanır:

"*Öfke* (*orgē*), *kork*u (*phobos*), *özlem* (*pothos*), *ağlama* (*thrēnos*), *aşk* (*erōs*), *imrenme*

(*zēlos*), *kıskançlık* (*phthonos*) *ve benzerleri*" (*Phlb*. 47e, 50b-c).

Platon, daha sonra Aristoteles'in yapacağı gibi cümlesini 'bunlara *pathos*'lar diyorum' diye tamamlamasa da, sıraladığı duygulardan açıkça *pathos* diye söz eder ve haz ve acının iç içe girmesiyle son derece karmaşıklaşan (*skoteinoteron*) bu tür bir *pathos*'u (*to toiouton hekastote pathos*) tamamen anlamanın (*synnoein*) hiç de kolay olmadığını (*ou rhadion*) söyler (*Phlb*. 48b. 1-4). Anlamak kolay değildir; çünkü doğrudan *pathos* konusunda değilse de, yalnızca ruhta oluşan haz ve acı türü konusunda yeni bir şey söylemektedir[35]; öyle ki bu *pathos*'ları çeşitli örneklerle açıklamaya çalışır: Tragedyaları seyredenler bir yandan ağlarken bir yandan bundan zevk almakta (*Phlb*. 48a. 55-56); kıskanç bir kişi (*phtonos*) yakınlarının başına kötü bir şey geldiğinde hem üzülmekte hem de sevinmektedir (*Phlb*. 48b). Onun Homeros'tan aktardığı şu dizeyi (*Phlb*. 47e. 8-9), sonradan Aristoteles de öfkenin nasıl haz ve acıyla karışık bir duygu olduğunu göstermek için kullanacaktır (*Rh*. 1370b 12 ve 1378b 6-7):

> '*Aklı başında adamı bile çelen o öfke, bir bal damlası gibi akar insanın içine*" (*Il*. XVIII. 108-109).

Platon, ruhta bedenden bağımsız olarak kendi kendine ortaya çıkan bir hareketlenme sonucunda yalnızca ruhta oluşan haz ve acılardan söz etmekle en azından 'duygu' anlamına gelen yeni bir *pathos* türü ortaya koymak konusunda ilk adımı atmış olur. Aristoteles, tıpkı Platon'un *dynamis* tanımını *energeia* kavramıyla tamamladığı gibi, bu duyguları açık bir tanımla *pathos*'lar adı altında sınıflandırır. Platon'unkine çok benzeyen tanımı şöyledir:

> "*Arzu* (*epithymia*), *öfke* (*orgē*), *korku* (*phobos*), *cesaret* (*tharsos*), *kıskançlık* (*phthonos*), *sevinç* (*khara*), *sevgi* (*philia*), *nefret* (*misos*), *özlem* (*pothos*), *çekemezlik* (*zēlos*) *ve acıma* (*eleos*), *kısaca ardından haz ya da acı getiren şeylere pathos'lar* (*pathē*) *diyorum*" (Arist. *EN* II. 5. 1105b 21-23).

Harris, *pathos*'un ya da *paskhein*'in, duygularla (*emotions*) ilgili bir anlam kazanmasının oldukça uzun bir zaman aldığını, en azından M.Ö. 420'lere ve belki de daha geç bir tarihe kadar bu anlamda kullanılmadığını söyler: "*Beşinci yüzyıla ait az çok kuşkulu iki kaynaktan sonra*[36], *emotion'a yakın bir şey ifade eden pathos'la karşılaşmak için Platon'un 380'li yıllara ait olan Phaidros adlı eserine kadar beklemek zorunda kalırız*". Harris'e (2001, 84-85) göre, Aristoteles'in yukarıdaki 'liste'yi oluştururken çoğul olarak *pathē* demesi bu 'yenilik' duygusundan kaynaklanmış olabilir. Kahn (1985, 24 ve dn. 50), *Nikomakhos'a Etik*'teki listeyi vererek *pathos*'un '*emotion*, *affect*' anlamında teknik bir terim olarak ilk kez Aristoteles tarafından literatüre sokulduğunu; Demokritos'ta bu tür bir genelleme çabası bulunmadığını, Platon'da ve önceki yazarlarda *pathos* kavramının çoğu zaman 'deneyim' (*experience*) ya da 'başa bir şey gelmesi' (*what happens to one*) anlamında kullanıldığını söyler. Bu görüşe karşın Platon, duyularla algılamaya bağlı olsa da, bedenin değil, yalnızca ruhun değişime uğradığı, dolayısıyla yalnızca ruhta hareket oluşturan ve insanda aşk, öfke, korku, kıskançlık gibi bazı hâllerle beliren bir *pathos* türü tanımlamakla neredeyse eksiksiz bir duygu tanımı vermiş; ama tüm ilgisini haz ve acıya yönelttiği için bunu kesin bir dille adlandıramamıştır.

---

[35] Platon, *Theaitetos*'ta (156b) bazı *pathos*'ları 'duyumlar' adı altında sıralar: "*Duyumlar* (*aisthēseis*) *bizim açımızdan şu adlara sahiptir: görme, işitme, koku alma, soğuğu ve sıcağı algılama, özellikle de haz, acı, arzu, korku ve diğerleri; adı olmayan ya da bir ad verilmiş daha birçok duyum vardır*".

[36] Harris'in (2001, 84 dn. 23) dipnotta belirttiği bu iki kaynak Demokritos 68 B 31 D-K (*TLG*'de *fr*. 31. 1-3) ve Thukydides III. 84. 1'dir.

Aristoteles'in sıraladığı *pathos*'lar arasında *erōs* yer almaz. Aslında, *pathos*'ların sıralandığı birçok listede daha çok konuya açıklık getirecek örnekler verilir[37]. *Retorik*'te, yukarıdakine benzer bir '*pathē* listesi', 'bu türden diğerleri ile bunların tersi olanlar (*enantia*)' diye tamamlanır (Arist. *Rh*. II. 1378a. 19-22); burada, dinleyicilerde bazı duygulanımlar (*pathos*'lar) uyandırıp onları, yargılarını değiştirecek kadar ikna etmekten söz edilirken konu dışı kalan *erōs*'un örnek gösterilmesi beklenemez. Ancak *erōs* gibi listede yer almayan *epithymia* konu gerektirince yeniden listeye girdiği hâlde (*Rh*. II. 12. 1388b. 32-33), *erōs* hiçbir yerde *pathos*'lar arasında sayılmaz. Bunun nedeni, Aristoteles'te *philia*'nın (sevgi) anlamının *erōs*'u da kapsaması olabilir. Ona göre cinsel birliktelikten çok dostluğa özgü olan (*ho erōs esti tēs philias ē tou syneinai*) *erōs* (Arist. *APr*. II. 22. 68b. 3-7), bir kişiye (*pros hena*) duyulan *philia*'nın şiddetli şeklidir (*hyperbolē filias*) (Arist. *EN* IX. 10. 1171a. 11-12). Fakat Aristoteles'te açlık, cinsellik gibi iştahların *pathos* olmadığını söyleyen Konstan (2006, 39), *philia*'nın dahi zaman zaman *pathos*'tan çok *heksis* (huy) ya da *diathesis* (yatkınlık) olarak ele alındığını belirtir (age. 170)[38]. Cummings, Aristoteles'in *erōs*'u bir *pathos* olarak ele almamasını, onun *pathē* çözümlemesini karşıt kavramlar üzerine temellendirmesine bağlar; 'sevgi'nin (*philia*) tersi için 'nefret' (*misos*) kullanılmışken *erōs*'un bu listede nasıl yer alacağı belli değildir (Cummings 2009, 17 dn. 28).

Platon (*Phdr*. 238b-c) ise bu karşıtlığı iki tür *erōs*'la ortaya koyar; bu yüzden *Phaidros*'ta biri doğruya yönelen düşünceyi alt edip hazlara sürükleyen akılsız arzuyla (*aneu logou epithymia*), diğeri (*Phdr*. 249e-250a) güzelliklere yönelip gerçekle ilişkiye girmeyi sağlayan esrimeyle (*mania*) tanımlanan iki farklı *erōs* anlatılır. Böylece aşkta biri olumlanan, diğeri ölçülü yaklaşılması gereken; biri bilgiye ulaştıran, diğeri insanın amaçsızca cinselliğin verdiği hazlara kapılmasına neden olan iki bakış açısı ayırt edilir. *Timaios*'ta *erōs*'u mideden yüreğe yükselten, onu iştahlar arasından alıp duygular arasına koyan *erōs*'un *dynamis*'idir. Gordon (2005), *Timaios*'un erotik bir söyleşi olmadığı görüşlerine karşı çıktığı makalesinde, bu söyleşide onun *dynamis*'inin insan ruhunu *nous*'lu kökenleriyle uyum içinde tutan kendini düzenleme kapasitelerinden biri olarak ortaya koyulduğunu açıklar. Agathon'un verdiği ünlü şölende, Eros'a övgü düzülmesi fikrini ortaya atan Eryksimakhos, yeryüzü ile gökyüzünü birleştirip *kosmos*'u bütünleyen gücün, evrendeki en büyük *dynamis*'e (*tēn megistēn dynamin*), hatta bütün *dynamis*'e (*pasan dynamin*) sahip olan Eros olduğunu söyler (Plat. *Symp*. 188d). Eryksimakhos'un hemen ardından söz alan Aristophanes'in de (*Smp*. 189c-d), son konuşmacı Sokrates'in (*Symp*. 212b) de övgüye değer bulduğu esas konu onun *dynamis*'idir. Sokrates'in konuşmasında Eros, ne tanrı ne insan, ölümlü ile ölümsüz arasında bir varlık, 'büyük bir *daimōn*' olarak tanımlanır. Onun sahip olduğu *dynamis*, tanrılarla insanlar arasındaki boşluğu doldurarak (*en mesōi de on amphoterōn symplēroi*) evrenin birliğini ve düzenini sağlamaktır; ama tanrılar insanlarla doğrudan ilişkiye girmedikleri için, her tür kehanete ve rahiplik sanatına *daimōn* denen tanrısal varlıklar (Eros bunlardan yalnızca biridir), insanların *daimōn*'larla ilişkilerine ise *daimonios* denen kişiler aracılık etmektedir (*Symp*. 202d-203a). Soloviev'e göre Platon, *idea* tanrı-

---

[37] Aristoteles, ruha eşlik eden şiddetli *pathos*'ları (*pathē*), anlamları karşıt ve ılımlı olanlar ile karşılaştırarak sıraladığında, bu sıralamayı 'örnek verme adına' (*paradeigmatos kharin*) yaptığını söyler (*EE* II. 1220b. 36-1221a. 13). *Nikomakhos'a Etik*'teki listede bulunmayan *thymos*, 'yumuşaklık' (*praotēs*) ve 'sevme'nin (*to philein*) karşıtı olan 'nefret etme' (*misein*) (*de An*. 403a16-18) ya da 'utanma' (*aidōs*, *EN* II. 7. 1108a. 31-32) gibi örnekler ele alınan konuya göre çeşitlenip farklılaşacaktır. Diğer listeler için krş. Arist. *EE* II. 1220b. 12-14, *MM* I. 7. 2. 1-3.

[38] Huy (*heksis*) ile yatkınlığı (*diathesis*) birbirinden ayıran en önemli özellik ilkinin daha kalıcı, ikincisinin ise geçici olmasıdır (Arist. *Cat*. 8b. 25-9a. 13).

larının mükemmel bütünlüğü ile ölümlü yaşamın umutsuz boşluğu arasında rasyonel akla uygun bir bağlantı bulamayınca, bu bağlantıyı irrasyonel Eros'la kurar: O bir tanrı değil, tanrıların en yüce rahibidir ve görevi yeryüzü ile gökyüzü arasında köprü kurmaktır; Eski Yunanların mirasçısı Roma, sonradan bu iki görüşü *pontifex* kelimesinde birleştirecektir (Soloviev 2000, 241). Kurduğu 'ölçülü' ve 'doğru' yaşama modeliyle bütün filozofların öykünmesi gereken büyük filozof, kuşkusuz *daimonios* Sokrates'tir (*Symp*. 219c. 1; *Tht*. 151a; *R*. 496c. 4; *Phdr*. 242b. 9). Tüm bilgisizlik itirafına karşın aşk konusunda (*ta erōtika*) bilgeliğini ilan eden Sokrates (Plat. *Ly*. 204c; *Thg*. 128b; *Symp*. 177d)[39], Eros gibi bilgelikle bilgisizlik arasında yer alan bir bilgelik âşığı, Eros'un yeryüzündeki yansıması, onun rahibidir. Sokrates'in bu bilgeliği borçlu olduğu *Diotima*, ona Eros olmadan insanın *dynamis*'inin hiçbir işe yaramayacağını gösterir: Her insan bedeninde ve ruhunda, varlığı belirli bir yaşta ortaya çıkan 'doğurma' (*tiktein*) arzusu vardır. Eros'un mucizevi *dynamis*'i bu arzuyu uyandırmaktır. Ölümlü canlıyı ölümsüz kılan bu tanrısal eylem, 'çirkinlik içinde' (*en aiskhrōi*) değil, ancak 'güzellik içinde' (*en tōi kalōi*) gerçekleşebilir. *Diotima*, güzellik ve çirkinlik kavramlarıyla ne kastettiğini yine kendisi açıklar: Tanrıya özgü her şeyle (*panti tōi theiō*) uyum içinde olmayan çirkin, tanrısal düzenle uyum içinde olan ise güzeldir (*Symp*. 206c-d).

İdea'lar dünyasına varmak isteyen herkes *erōs*'un köprüsünden geçmek; bedenden ruha, *eikasia*'dan *noēsis*'e onun aracılığıyla yükselmek zorundadır. *Phaidros*'ta *erōtikon omma* (*Phdr*. 253e. 5) ile başlayan *erōtikon pathos* ruhun *idea*'lar dünyasına yükselişinin öyküsünü, bilgiye ulaşmanın erotik arzuyla ilişkisini anlatır. Her insan ruhu, doğası gereği *idea*'ları seyretmiş, ama bir bedende doğar doğmaz tüm bildiklerini unutmuştur; buna rağmen bir tek şeyi anımsaması ruhunun derinliklerinde gizlenen bütün 'gerçek' bilgileri anımsamasını başlatacaktır (Plat. *Men*. 81b-d; *Phd*. 75c-76a; *Phdr*. 249e). Ruhların, yeryüzünde *idea*'lar dünyasında gördükleri bir şeyin suretini (*homoiōma*), tanrıya benzeyen bir yüz (*theoeides prosōpon*, *Phdr*. 251a) ya da bir beden güzelliği gördüklerinde afallayıp (*ekplēttontai*) kendilerinden geçmeleri bu yüzdendir; duydukları, ancak başlangıçta anlam veremedikleri bu şey *pathos*'tur (*ho d' esti to pathos agnousi*) (*Phdr*. 250a); bütün o terleme ve titremeler de *pathos*'un yansımaları. Platon'da *erōtikon pathos*, insanın ait olduğu yere geri dönüş sürecini başlatıp (Heidegger'in söylediği biçimde) bu sürece yön veren ve onun her aşamasına yayılan *arkhē*'dir.

SONUÇ

Platon *pathos*'u, tıpkı *erōs* gibi biri yüceltilen diğeri kötülenen iki farklı açıdan ele alır. İlkinde *pathos*, bilgi kuramının önemli bir unsuru olarak ruhta merak ve öğrenme arzusu uyandırır; bize can veren ruhu bu kez o canlandırır (Plat. *Symp*. 206d) ve onu *idea*'lara yükselecek kadar heyecanlandırıp kanatlanmasını (Plat. *Phdr*. 251b-c), anımsamasını ve bilgiye ulaşmasını sağlar. Diğerinde *pathos*, bu kez haz ve acıları konu alan ahlak öğretisinin önemli bir unsurudur. Ahlaksal bir olgu olarak kötülenmesinin nedeni de yine onun sahip olduğu canlılıktır; çünkü içimizde kuruması gereken bazı *pathos*'ların canlanıp güçlenmesi, daima onların ruhun kontrolünü ele geçirme ve onu hazlarla baştan çıkarıp aşırılığa yönlendirme tehlikesi taşır. *Pathos* ne kadar doğalsa o kadar güçlüdür; bedenin aldığı hazdan sıçramasına, renkten renge (*pantoia khrōmata*), şekilden şekile (*pantoia skhēmata*) girip türlü türlü nefesler (*pantoia pneumata*) almasına ve hazzın yoğunluğunun verdiği şaşkınlıkla aptalca böğürmesine (*boa*) yol açan cinsel doyumun verdiği haz tam da bu canlılığı anlatır (Plat.

[39] Sokrates'in, *Phaidros*'ta (234e), Lysias'ın aşk söylevinin özünü kavrayamamasını konuyla ilgili bilgisizliğine bağlaması açık bir ironidir (Ünsal 1997, 10 dn. 27).

Phlb. 47a). Sonuçta her iki *pathos* türü de ruhu harekete geçirir; hazzın yoğunluğuna bağlı olarak ilki ruhu *mania*'ya (özellikle *erōs*'la ilgili 'esrime'), ikincisi ise *anoia*'ya (akıl yoksunluğu) sürükler.

Platon'un *pathos*'lara ilgisi esas olarak onların haz ve acılarla ilişkisinden kaynaklanır. *Pathos*, Aristoteles tarafından ona özel başlıklar altında incelendiğinde; aslında Platon'da konuya ilişkin birçok unsurun önceden ele alınmış olduğu görülür; onun bu kavramı anlamayı kolaylaştırıcak kadar açık tanımlarla ortaya koymamasının nedeni, *pathos*'ların daha büyük bir ilgiyle yaklaştığı haz ve acıların gölgesinde kalmasıdır. *Timaios*'ta ruhun etken hâline *poiēma*, edilgen hâline ise *pathēma* ya da *pathos* adları verildiğinde, *pathēma* ya da *pathos*'un oluşumu oldukça teknik bir süreç olarak anlatılır ve onların duyu organlarından bilince kadar süren ve orada haz ve acıyla sonlanan yolculuğu en belirgin tanım olarak ortaya çıkar; ancak bu öyle geniş kapsamlı bir tanımdır ki her tür etkilenimi, duygulanımı, değişimi, niteliği, deneyimi, acıyı ve anımsamayı içerir ve bize sınırları doğum ve ölümle çizilen tüm yaşamın *pathos*'lardan oluştuğunu gösterir.

Ruhun başına gelen en büyük *pathos* bir bedende doğmasıdır. Ruh; ateş, toprak, su ve havadan oluşan bedenle teması sonucunda ortaya çıkan *pathēma*'lar yüzünden öyle büyük çalkantı (*thorybōdē*) ve sarsıntılara (*sphodrōs seiousai*) maruz kalır ki tüm hareketleri düzensizleşip sersemler ve aklını kaybederek (*anous psykhē*) tüm bildiklerini unutur (Plat. *Ti*. 43b-44a). Doğasında bedenin sınırlaması olmayan ruhun bir bedene hapsedilmesiyle başlayan *pathos*, ruh doğal hâline dönünceye kadar sürecek ve ancak ölümle son bulacaktır. Platon, bütün yaşamı bir *pathos* olarak gördüğü için, bedenin ruhun hapishanesi ya da mezarı olduğuna, bir bedendeyken eski suçlarının cezasını çektiğine dair Orpheusçu görüşü birçok söyleşisinde yineler (Plat. *Cra*. 400c; *Gorg*. 525a; *Phd*. 62b) ve yaşamı haz ve acının birbirine karıştığı bir tiyatro oyunu gibi görür (Plat. *Phlb*. 50b). İnsan her şeyi unutmuş bir bebek olarak dünyaya geldiğinde yaratılışındaki hiyerarşik düzenin tersine, *eikasia*'dan *noēsis*'e doğru giden yeniden öğrenme süreci başlar; bu aynı zamanda ruhun bedensiz ilk hâline geri dönüş sürecidir. İnsanın *poiēma* ve *pathēma*, haz ve acı, bilgelikle bilgisizlik arasında devindiği bu ara konumda gerçekten mutlu olması olanaksızdır; mutluluk ruhun bedenden, *pathēma*'dan, *pathos*'tan, acıdan, bilgisizlikten kurtulduğunda başlayacaktır.

Ruhun edilgen kısmı iştahlar ve duygular diye ikiye ayrıldığında Platon'un duygulardan daha çok *pathos* diye söz ettiğini görürüz; bu anlamda *pathos*, bir nesneden etkilenen ruhun bu etkiye verdiği sevinç, üzüntü, korku, öfke gibi bir tepkidir. Yine de *pathos* ile *pathēma* arasında net bir ayrım olduğunu söylemek mümkün değildir. Platon'un evrenin doğasında gördüğü *poiēma-pathēma* karşılaşmasının ya da karşıtlığının sonucu olarak *pathos* ya da *pathēma* ruhun edilgen hâlidir. Ruh *poiēma-pathēma* arasında hiç dinlenemez, ne düşünmeden ne de etkilenmeden durabilir; aynı zamanda hem etken hem de edilgen olarak sürekli hareket hâlindedir. Güçlü *pathos*'lar insanı uykusunda bile rahat bırakmaz (Plat. *Ti*. 45e-46a). Aslında *pathos*'lar da *idea*'lar gibi gözle görülmez, yalnızca duyular yoluyla algılanabilir; ama onlar, biz onlara ulaşmaya çalışmazken her an her yerde bizi bulur ve hareketlerimizin kontrolünü ele geçirmeye çalışır.

BİBLİYOGRAFYA

AClass — Acta classica.

AJPh — American Journal of Philology.

Arendt 1998[2] — H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Arist. — (= Aristoteles)

APr. (= *Analytica Priora*) *Cat.* (= *Categoriae*) *de An.* (*de Anima*)
EE (= *Ethica Eudemia*) *EN* (= *Ethica Nicomachea*) *MA* (= *de Motu Animalium*)
Metaph. (= *Metaphysica*) *MM* (= *Magna Moralia*) *Phil.* (= *Philosophiae*)
Ph. (= *Physica*) *Rh.* (*Rhetorica*)

Kullanılan Metinler: TLG.

Arslan 1996[2] — *Aristoteles: Metafizik*. Çev.: A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Babür 1988 — *Aristoteles: Nikomakhos'a Etik* (1-5). Çev.: S. Babür. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Babür 1997 — *Aristoteles: Fizik*. Çev.: S. Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bonitz 1870 — *Index Aristotelicus*. Ed. H. Bonitz. *Academia Regia Borussica, Aristotelis Opera*, vol. 5. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Brown 1998 — L. Brown, "Innovation and Continuity: The Battle of Gods and Giants, Sophist 245-249". Ed. J. Gentzler, *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, (1998) 181-207.

Chamberlain 1984 — C. Chamberlain, "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics". *TAPhA* 114, 147-157.

Chen 1956 — C. H. Chen "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle". *Phe&PhenR*, 17, 1, (1956) 56-65.

Cummings 2009 — M. Cummings, *Metaphor and Emotion: Eros in the Greek Novel*. (Doctoral dissertation), The University of Edinburgh. 2010 yılında şu adreste yayımlanmıştır: http://hdl.handle.net/1842/4498

Dodds 1951 — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Diog. Laert. — (= Diogenes Laertios)

Kullanılan Metin ve Çeviriler: *Lives of Eminent Philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks, vol. I-II. Cambridge, Mass.-London 1935-2005[11] (The Loeb Classical Library).

Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. Çev.: C. Şentuna. İstanbul 2003.

Foucault 1988 — M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi II*. Çev.: H. Tufan. İstanbul: Afa Yayınları.

Gal. *PHP* — (= Galenus Medicus, *De placitis Hippocratis et Platonis*)

Kullanılan Metin ve Çeviri: *Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, ser. *Corpus medicorum Graecorum*. With an English translation by P. De Lacy, vol. V. 4. 1. 2, pts. 1-2. Berlin: Akademie-Verlag, v. 1:1978; v. 2:1980 pp 1: 65-358; 2: 360-608.

Gordon 2005 — J. Gordon, "Eros in Plato's Timaeus". *Epoché*, 9, 2, 255-278.

Harris 2001 — W. V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Heidegger 1956 — M. Heidegger, *What is Philosophy*? Trans. by J. T. Wilde and W. Kluback, Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen (tıpkıbasım: Lanham, MD: Rowman and Littlefield 2003).

Hintikka 1973 — J. Hintikka "Knowledge and Its Objects in Plato". Ed. J. M. E. Moravcsik, *Patterns in Plato's Thought: Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, (1973) 1-30.

Hp. *VM* — (= Hippocrates Medicus, *Peri arkhaiēs iētrikēis = De prisca medicina*)
Kullanılan Metin ve Çeviri: *De Prisca Meidica*. Ed. E. Littre, *Ouvres Completes d'Hippokrate,* vol. I. Paris 1839.

Hom. *Il.* — (= Homeros, İlyada)
Kullanılan Metinler ve Çeviri: İlyada. Çev.: A. Erhat-A. Kadir. İstanbul 1993[7].
TLG

Hom. *Od.* — (= Homeros, *Odysseia*)
Kullanılan Metinler ve Çeviri: *Odysseia*. Çev.: A. Erhat-A. Kadir. İstanbul 1988[6].
TLG

Jammer 1999[2] — M. Jammer, *Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kahn 1985 — C. H. Kahn, "Democritus and the Origins of Moral Psychology". *AJPh* 106, 1 (1985) 1-31.

Konstan 2006 — D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press (tıpkıbasım: 2007).

Ksen. *Mem.* — (= Ksenophon, *Memorabilia*)
Kullanılan Metin ve Çeviri: *Xenophontis opera omnia*. Ed. E. C. Merchant, vol. II. Oxford 1. Baskı: 1921, 2. Baskı: 1971.

Miller 1952 — H. W. Miller, "Dynamis and Physis in On Ancient Medicine". *TAPhA* 83 (1952) 184-197.

Nehamas 2002 — A. Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi: Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler*. Çev.: C. Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Oele 2007 — M. Oele, *Aristotle on Pathos*. (Doctoral dissertation), Loyola University Chicago. ProQuest Dissertations and Theses'ten alınmıştır (yayın numarası: 3280696).

Ph&PhenR — Philosophy and Phenomenological Research.

Plat. — (= Plato Philosophus)

Cra. (= *Cratylus*)	*Cri.* (= *Crito*)	*Gorg.* (= *Gorgias)*
Ly. (= *Lysis*)	*Men.* (= *Meneksenus*)	*Phd.* (= *Phaedo*)
Phlb. (= *Philebus*)	*Plt.* (= *Politicus*)	*Prm.* (= *Parmenides*)
Prt. (= *Protagoras*)	*R.* (= *Respublica*)	*Sph.* (= *Sophista*)
Symp. (= *Symposium*)	*Tht.* (= *Theaetetus*)	*Ti.* (=*Timaeus*)

Kullanılan Metinler: TLG.

Plat. *Leg.* — (= Platon, *Leges*)
Kullanılan Metin ve Çevirileri: *Laws*. With an English translation by R. G. Bury, vols. X-XI. Cambridge, Mass.-London, vols. X 2001[8], XI 2004[8] (The Loeb Classical Library).
Yasalar (I-VI. Kitaplar). Çev.: C. Şentuna-S. Babür. İstanbul İstanbul: Ara Yayıncılık 1988.

Plat. *Phdr.* — (= Platon, *Phaidros*)

Kullanılan Metin ve Çeviri: Plato, *Phaedrus*. With an English translation by H. N. Fowler, vol. IX. Cambridge, Mass.-London 1925 (The Loeb Classical Library).

Sallis 1999 — J. Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Sapph. *fr*. — (= Sappho, *fragmenta*)
Kullanılan Metin ve Çeviriler: *Supplementum Lyricis Graecis*. Ed. D. L. Page. Oxford 1974, 87-97.

Scott 1979 — M. Scott, "Pity and Pathos in Homer". *AClass* 22 (1979) 1-14.

Solomon 2007 — R. C. Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions are Really Telling Us*. New York: Oxford University Press.

Soloviev 2000 — V. S. Soloviev, *Politics, Law, and Morality: Essays by V. S. Soloviev*. Ed. and Trans. V. Wozniuk, New Haven and London: Yale University Press.

Souilhé 1979 — J. Souilhé, *Étude sur le terme δυναμις dans les dialogues de Platon*. Paris: Librairie Félix Alcan.

TLG — Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM, University of California, 2004.

Ünsal 1997 — F. Ünsal, *Platon'da Aşk Kavramı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitütüsü.

Vlastos 1981[2] — G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Voegelin 2000 — E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, 16: Order and History, 3: Plato and Aristotle*. Ed. Dante Germino, Columbia - London: University of Missouri Press.