



Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (2), 599-629.

Makale Geliş | Received: 02.04.2025
Makale Kabul | Accepted: 09.06.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1617129

Tonguç SEFEROĞLU

Doktor Öğretim Üyesi
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ardahan, TR
ORCID: 0000-0001-8604-7851
tongucseferoglu@ardahan.edu.tr

Erman KAÇAR

Doktor Öğretim Üyesi
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ardahan, TR
ORCID: 0000-0002-4635-9559
ermankacar8@gmail.com

Homerik *Psukhē*'den Platoncu Düalizme: Nietzsche'nin Aynasında Modern Öznenin Kökeni

Öz: Antik Çağ Yunan dünyasındaki ruh anlayışının Homeros'tan başlayıp Platon ve sonrasına kadar uzanan süreçte geçirdiği evreler felsefe tarihinin klasik meselelerinden biridir. Pek çok çalışma Platon'la birlikte Antik Çağ Yunan ruh anlayışında köklü bir dönüşüm yaşandığını ve bu dönüşümün etkilerinin Platon sonrası ortaya çıkan neredeyse bütün felsefe sistemlerini derinden etkilediğini göstermiştir. Bu bağlamda makalemizin amacı Homerik dünya görüşü ve Platoncu felsefenin karşıtlığını, Nietzsche'nin gözünden incelemek olacaktır. Bunu başarmak için ilk olarak Dodds-Snell tezi üzerinden Homeros'un İlayda epik şiirindeki ruh anlayışı incelenecektir. Dodds (1951) ve Snell (1953) Homeros'ta karşımıza çıkan ruh anlayışı üzerine yaptıkları çalışmalarda, *psukhē*'nin "canlı olmak" anlamına geldiğini göstermişler ve Platoncu psikolojideki anlamının aksine ruhu veya ruhun bir parçasını ne salt bilişsel ne de salt duyumsal olarak tanımlayan bir kavram bulunmadığını ortaya koymuşlardır. Daha sonra, Homerik dünyadan Platoncu düalizme geçişi anlamak için, Homeros ile Platon'un ruh anlayışındaki farklılıklar temel alınarak incelenecektir. Bulgularımız Homeros'ta psişik bir bütünlükten ve ruh-beden ayrımından bahsedemeyeceğimizi, Platon'un ise ruh-beden arasında ontolojik bir ayrım yaptığını ve ruhu kişi ile özdeşleştirdiğini göstermiştir. Tüm bunlardan hareketle, Nietzsche'nin Homerik ruh anlayışı ve Yunanlıların trajik çağında beden algısı üzerinden, Sokratesçi felsefe ve Platoncu psikolojiye yönelik eleştirilerinin geçerliliği sorgulanacaktır. Zira Nietzsche, Platon'un bedeni hor görmek suretiyle ruhu yücelterek trajik çağın kültürünün *decadence*'a, felsefenin ise adım adım nihilizme sürüklenmesine sebep olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Homeros, Platon, *Psukhē*, Düalizm, Nietzsche

From Homeric *Psychē* to Platonic Dualism: The Origins of the Modern Subject through Nietzsche's Mirror

Abstract: The conception of the soul in the ancient Greek world, from Homer to Plato and beyond, is a classic problem in the history of philosophy. Numerous studies have documented the radical transformation of the ancient Greek understanding of the soul, a shift that profoundly influenced nearly all philosophical systems that emerged after Plato. In this context, this paper seeks to offer a comparative analysis of the Homeric worldview and Platonic philosophy through the lens of Nietzsche. To this end, the fundamental characteristics of the soul as depicted in Homer's *Iliad* will first be examined in light of the Dodds-Snell thesis. The works of Dodds (1951) and Snell (1953) on Homeric theories of the soul demonstrate that, in Homer, *psychē* is primarily associated with the notion of being alive. Unlike Plato's psychology, neither *psychē* nor other quasi-psychological terms in Homer had been used to refer to the soul carry purely cognitive or emotional connotations. Next this paper analyzes the transformation of the conception of the soul by comparing Homer's and Plato's perspectives. The findings reveal that Homer's worldview lacks an awareness of a unified psychic whole or a soul-self identity whereas Plato qualitatively separates the soul from the body and identifies the self with the soul. Finally, Nietzsche's critique of Socratic philosophy and Platonic psychology is explored in connection with his Homeric conception of the soul and his understanding of the body during the tragic age of the Greeks. Nietzsche argues that Plato's denigration of the body and elevation of the soul contributed to the decline of the culture of the tragic age and led philosophy toward nihilism and decadence.

Keywords: Homer, Plato, *Psychē*, Dualism, Nietzsche

Giriş

Homeros'un şiirlerinde bulunan ruh anlayışı pek çok araştırmacı tarafından derinlemesine incelenmiştir. Bunun sonucunda, Homerik ruh anlayışı ile Platon'un öncüsü olduğu Klasik Dönem Yunan (M.Ö. 480-323) psikolojisi arasında ontolojik bir ayrışma olduğunu ortaya koyulmuştur. Dodds (1951) ve Snell (1953) Antik Çağ Yunan ruh anlayışı üzerine yaptığı araştırmalarda, Homeros'ta *psukhē*'nin sadece "canlı olmak" anlamında yaşam ile ilişkilendirildiğini ve *psukhē* ve ruhu betimlemek için kullanılan diğer kelimelerin salt bilişsel veya salt duygusal bir anlama işaret etmediğini göstermiştir. Bir başka deyişle, Homeros'ta ne Platoncu ruh/beden düalizmi ne *psukhē*-kişi özdeşliği ne de psişik bütünlük nosyonları bulunmaktadır.

Soruşturmamıza başlamadan önce, metinde kullanılan bazı modern kavramların (kişi, kendilik vd.) anlamları üzerine bir tanımlama yapmak gereklidir. Her ne kadar modern anlamda "kişilik (İng. *personhood*)" ve "kendilik (İng. *selfhood*)" gibi kavramlar Post-Kartezyen dönemde sistematik olarak incelenmeye başlanmış olsa da Antik Çağ Yunan felsefesinde bu kavramların ima edilmediğini ve

üzerine düşünülmediğini söylemek pek doğru olmaz. Örneğin Platon kişilik ve kendilik sorunlarını elbette açıktan ve sistematik bir şekilde incelemez ancak bu onun kavramları alttan alta kullanmadığı anlamına gelmez. Platon'un felsefesinde bu kavramların yeri olup olmadığının cevabı, bu kavramların nasıl tanımlandığıyla ilintilidir. Platon'un Post-Kartezyen kişilik ve kendilik anlayışlarına sahip olduğunu söylemek ya da "Kişi olmak ne demektir?" sorusunu cevaplamaya çalıştığını düşünmek anakronik olacaktır. Bu açıdan kişilik kavramı bu çalışmada "tüm insanlarda ortak olan ve her bir insanın gerçek kendiliği (*Ing. the real self*)" şeklinde genel bir anlamda kullanılmaktadır (bkz. Gill, 1996: 10). Yani Platon'a göre, insanın gerçek kişiliği/kendiliği onun ruhu ya da ruhunun bir parçası ile özdeş ve aynıdır (Long, 2015: 46). Aşağıda da göreceğimiz üzere, bahsi geçen bu özdeşlik fikri Platon ve Homeros'un ruh anlayışlarını birbirinden ayıran en temel unsurdur.

Bu çalışmada Platoncu ruh anlayışı konusunda neden sadece *Phaidon* diyaloguna odaklanıldığı açıklanması yöntemsel bir zorunluluktur. Birincisi, bu yazıdaki temel amaçlardan biri Antik Çağ Yunan geleneğinden miras kalan ruh-beden düalizmine Nietzsche'nin getirdiği eleştirileri incelemektir. Bu eleştiriler de Nietzsche'nin izleğinde Homeros'un insan tasviri ile Platon'un düalist anlayışının karşılaştırılmasına dayandığından, Platon'un psikolojisini ayrıntıları ile incelemek ve farklı diyaloglardaki argümanlarını tek tek ortaya koymak bu makalenin amacı için gerekli değildir, kaldı ki böylesi geniş bir analiz bu makalenin sınırları içerisinde pek mümkün de değildir. Bu bağlamda Nietzsche'nin eleştirilerinin en temelde yöneldiği düalizm kavramının açıkça ortaya koyulduğu ve Nietzsche'nin de Platon okumasını dayandırmış gibi görüldüğü *Phaidon* diyalogunu incelemek yöntemsel olarak uygun olacaktır.

İkincisi, Platon'un ruh kavramını ele aldığı *Devlet*, *Phaidros* ve *Timaios* gibi diyaloglar yerine *Phaidon*'u seçmemizin nedeni, bu diyalogun hem dramatik hem de felsefi olarak ruhun doğasını anlamak amacı edinmiş olmasıdır. Bu diyaloglar *Phaidon*'a kıyasla felsefi içerik anlamında daha karmaşık ve çok yönlü bir yapıya

sahiptir. *Phaidon*'da başka pek çok konu konuşulsa bile, diyalogun odağı *psukhē*'nin doğası, onun yetileri ve *psukhē*-birey ilişkisidir. Örneğin *Timaios* diyalogundaki ne *demiourgos*'un kozmik ruhu (bkz. *Ti.* 34b10-36d7) yaratış hikayesi ne de insan ruhunun ölümsüz (akıl) ve ölümlü (*thumos* ve *epithumetikon*) parçalarının yaratılışı (bkz. *Ti.* 41d4-42e2; 68e1-73e1) bu makalenin konusu değildir. Temel amacımız Homeros ve Platon'un özne veya birey kavrayışlarını kıyaslamak olduğu için, Platon'un yalnızca insan ruhu üzerine söyledikleri dikkate alınacaktır. Ayrıca *Timaios*'ta insan ruhundan bahsederken yapılan ölümlü ve ölümsüz ruh parçaları ayrımı bizi yine Homeros'ta karşılığını bulamayacağımız iki kavrayışı ima eder: (i) ruhun ölümsüz, *noetik* ve ilahi parçası ile ölümlü ve daha aşağı dereceden olan parçaları arasındaki işlevsel ve ontolojik fark ve (ii) ölümsüz parça ile ölümlü parçalarının beden farklı organlarıyla özdeşleştirilmesi (bkz. *Ti.* 68e1-71b7).

Üçüncüsü, *Phaidon* diyalogu Platon'un sonradan *Devlet*, *Phaidros* ve *Timaios* gibi diyaloglarda geliştirip, üzerinde değişiklik yapacağı düalizmin fikrini ortaya koyduğu ilk diyalog olarak kabul edilmektedir (bkz. Irwin, 2019: 73-74; Rowe, 1993: 11-12). Örneğin *Devlet* ve *Phaidros* gibi diyaloglara döndüğümüzde, ruha dair daha farklı bir resimle karşılaşırız. *Phaidon*'da ruh tamamen bilişsel ve tinsel bir doğaya sahip olarak ele alınır, duygulanım ve duyu algısı bedene atfedilir. Her ne kadar beden ruh üzerinde (kötü anlamda) etkiye sahip olabilse bile hem tözsel hem işlevsel olarak ruh ve beden birbirinden ayrı iki varlıktır. *Devlet* IV. kitap ve *Phaidros* 246a-254e kısmında ise, üç parçalı bir ruh anlayışı karşımıza çıkar: *Phaidon*'da bedene atfedilen duyu algısı ve duygulanım yetileri bu iki diyalogda ruhun rasyonel olmayan parçalarına, "iradeli (*thumoeides*)" ve "iştahlı (*epithumetikon*)" parçalarına atfedilir. Bu anlamda, sanki her parça kendi başına birer öznelermiş gibi görünebilir ve bir psişik bütünlükten bahsedemeyebilir. Her parçanın kendine has hedeflere ve motivasyonlara sahip olduğu fikri haklı da olabilir haksız da olabilir. Bu makalede bu karmaşık soruyla ilgilemeyeceğiz. Ama hala her bir parçanın kendine has bir alanı vardır ve sağlıklı bir ruhta "akılcı (*logistikon*)" parçanın diğer tüm parçalar hükmetmesi gerekir. Homeros'ta ise, ne özne (veya öznel) olmaya aday ve kendine

has bir etki alanı bulunan parçalar ne de diğer tüm bilişsel ya da duyuşsal yetilerden ayrı ve insana hükmetme hakkına sahip olan bir rasyonel parça veya güçten bahsedebiliriz. Özellikle bu ikinci nokta Nietzsche'nin eleştirilerini temelde yönelttiği yerdir. Bu doğrultuda düşünüldüğünde, tek bir diyaloga odaklanmanın Platon'un uzun felsefi yaşamı boyunca değişen ve gelişen psikolojisini yansıtmaktan uzak olduğunu kabul etmekle beraber, Homerik kompozit ve düzensiz bir ruh kavrayışından Platoncu düalizm, tözcülük ve rasyonalizme geçişinin başlangıcını araştırmak için *Phaidon*'u esas almanın yerinde olduğunu düşünüyoruz.

Dördüncüsü, Platon'un ortaya koyduğu iddia edilen ve Nietzsche tarafından saldırıya uğrayan ruh-beden düalizminin, Platon'un karmaşık ve çok yönlü felsefi görüşlerinin ne kadar doğru analiz ettiği elbette tartışmalıdır. Sırf kendi felsefi amaç ve hedefleri için Nietzsche, Platon'un ruh anlayışını yüzeysel, tek yönlü, sınırlı ve kaba bir biçimde tasvir etmiş olabilir. Yani Nietzsche'nin Platon'dan bir "saman adam" yarattığı iddia edilebilir. Fakat her ne olursa olsun, Platon ve Homeros'un ruh, birey ve özne kavrayışları arasında, belki de başlangıçları Presokratik düşünceye kadar geri götürülebilecek, bir fark olduğu yadsınamaz. Zaten bu makalenin ilk iki bölümde bu farklar ortaya koyulmaya çalışılacak ve daha sonraki bölümde Nietzsche'nin eleştirilerinin metinsel geçerliği ve haklılığı irdelenecektir. Vardığımız sonuç Nietzsche'nin eleştirileri yönelttiği bir Platon okumasının metinsel bir dayanağı olduğudur. Ancak bu okuma tamamıyla katılmak elbette mümkün değildir çünkü göz ardı edilen pek çok nokta olduğu açıktır; öyle ki Platon'un farklı diyaloglarda koyduğu görüşler göz önünde tutulur ve onun birden fazla yoruma izin veren yazma stili dikkate alınırsa bambaşka bir Platon okuması yapmak da mümkündür.

Son olarak Platon'un görüşlerinin Klasik Çağ Yunan düşüncesinin psikolojisini tek başına temsil edebileceği söylemek doğru olmaz. Hatta bu dönemin diğer büyük filozofu Aristoteles, Platon'un ruh anlayışına taban tabana zıt olmasa bile, farklı bir psikolojik-ontolojik pozisyon geliştirir. Bu makale sınırları içerisinde

Aristoteles'in görüşlerini kabaca bile incelemek mümkün değil fakat şu kritik farkı belirtmek önemlidir. Aristoteles *De Anima*'ın birinci kitabında hem Presokratik materyalist hem de Platoncu materyalist olmayan veya düalist ruh anlayışlarını reddeder, daha sonraki kitaplarda da kendi hilomorfik ontolojisi çerçevesinde ruh-beden ilişkisini açıklar. Aristoteles'e göre, "ruh potansiyel olarak yaşama sahip olan doğal bir bedenin birinci aktüalitesidir (*entelecheia*)" (*De Anima* II.1, 412a27) ve ruh beslenme, büyüme, hareket duyu algısı ve düşünce gibi kapasitelere sahiptir (*bkz. De Anima* II. 1-2). Bu açıdan Aristoteles ruhu farklı işlev ve etkinlikler üzerinden hiyerarşik olarak derecelendirir: (i) bitkisel: besleme, büyüme ve üreme (*De Anima* II.2, 413a20-25), (ii) hayvansal: hareket ve duyu algısı (*De Anima* II.2, 413b1-5), (iii) insani: düşünce (*De Anima* II.3, 414b18-20). Kısaca, Aristoteles Platoncu düalizme karşılık hilomorfik (madde ve form bileşiği) bir çerçeve geliştirerek ruhun bedenden ayrılamayacağını söyler (*De Anima* II.2, 414a20); ruhu bireyle özdeşleştirmez. Ancak hem ruhun bedenin formu olarak bir töz kabul edilmesi hem ruhun işlevsel ve kapasite olarak derecelendirip rasyonel ruhu en tepeye yerleştirmesi hem de düşüncenin *nous poietikos* olarak bedenden ayrılabilceği iddia ediyor gibi görünmesi (*De Anima* III.4-5) sebebiyle Aristoteles, Homerik ruh anlayışından ayrılan bir psikolojiye sahiptir. Sonuçta Nietzsche doğrudan Aristoteles'in psikolojisini eleştirmese bile, ruhun formel bir töz olduğu (kaldı ki Aristoteles *Metafizik* VII. 1029a30'da formun maddeden daha fazla "töz [*ousia*]" olduğunu söyler; *ceteris paribus*, ruh bedenden daha fazla tözdür) ve "rasyonel ruhun (*nous*)" aksiyolojik olarak diğer ruh türlerinden üstün olduğu fikirleri Nietzsche'nin Platon ve Sokrates eleştirisinin de bir bakıma temelini oluşturur.

Bu yazının daha geniş erimli amacı Homerik dünya görüşü ve Platoncu felsefenin zıtlığına, Nietzsche'nin Batı metafiziğine karşı ortaya koyduğu yeni perspektiften bakmak olacaktır. Bu perspektifi hakıyla anlamak için ilk yapılması gereken Homerik ruh anlayışının temel özelliklerini ortaya koymaktır. Bu yüzden ilk olarak Dodds-Snell tezini baz alarak Homeros'ta bütüncül bir ruh anlayışından ve kendilik/kişilik algısından bahsetmenin mümkün olmadığını gösterilecektir. Daha

sonra, Platoncu ruh düalizmini ana hatlarıyla ele almak ve Homeros'un anlayışından nasıl farklılaştığını göstermek için Platon'un *Phaidon* diyalogu gözden geçirilecektir. Bulgularımız ışığında, Homeros'un aksine, Platon'un *psukhē* ile bedenin ontolojik ve niteliksel olarak birbirlerinden farklı olduğunu düşündüğünü, ele aldığını, *psukhē*'yi özgül fonksiyonlara sahip bir bütün olarak gördüğünü ve (bilişsel) ruh-kişi özdeşliği fikrini savunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu yazıda Platon ve Sokrates ile Sokratesçi ve Platoncu gelenekler arasında bir ayrım yapmadığımızı, herhangi bir felsefi ayrım gözetilmeksizin bu iki isim ve geleneğin birbirlerinin yerine kullanılacağını belirtmeliyiz. Çünkü bu makalenin amacı ilk kez Aristoteles'in (*bkz. Metafizik*, XIII. 1086b32-b5) dile getirdiği ve sonrasında felsefe tarih yazımında sıkça karşımıza çıkan Sokrates ve Platon'un (varsayılan) felsefi görüş ayrılıkları incelemek değil, Platon'un *Phaidon* diyalogunda karşılaştığımız psikoloji ve Homerik ruh anlayışını kıyaslamaktır. Son olarak, Nietzsche'nin Homerik ruh anlayışı ve Yunanlıların trajik çağında beden algısı üzerine yorumları incelenecek, Sokratesçi ve Platoncu psikolojiye yönelik eleştirilerinin geçerliliğini sorgulanacaktır. Zira Nietzsche, henüz mutlak bir bütünlük/birlik algısının ortaya çıkmadığı trajik çağın kültürüne ve Homerik sanata Platon tarafından yapılan müdahalenin, beden algısını zorunlu ve ilkesel bir birlik (ruh) kavrayışı altında değerden düşürmek suretiyle gerçekleştiğini ve söz konusu müdahalenin felsefenin adım adım içerisine sürüklendiği nihilistik anlayışın müsebbibi olduğunu iddia etmektedir.

1. Homeros'ta Ruh, Beden ve Birey

Homeros'un şiirlerindeki ruh anlayışını incelemeye geçmeden önce Homerik metinlerin kaynağı üzerine gelişen ve "Homerik Sorun" olarak adlandırılan tartışmaya kısaca değinmek gerekir. Bu sayede Homerik şiirlerin aslında yalnızca bir bireyin görüşlerini değil, belirli bir tarihsel dönemin ruh anlayışını yansıttığını görebiliriz. Bazı araştırmalar metinlerin tek bir şair tarafından sıfırdan yaratıldığını iddia ederken, bazıları ise bu destanların farklı ozanlar tarafından yazıldığını

düşünürler. Ayrıca Homeros'un bu geleneğin başlatıcısı mı yoksa daha önce yazılmış tüm şiirleri bir araya getirip büyük bir destan yaratan kişi mi olduğu konusunda da fikir ayrılıkları vardır. En olası teori, tek bir ozanın bu destanları yazdığı ancak hikayeleri, hikayelerde kullandığı dili ve bir karakteri betimlemek için kullanılacak epitetleri kendinden önceki ozanlardan miras aldığıdır (Reece, 2016: 47-48). Diğer çalışmalar ise, Homerik metinlerin sözlü yolla aktarıldığını ancak ortaya çıkan nihai metnin sözel performans için yaratılmadığını, yani sözel performans sırasında oluşturulmadığını göstermiştir (Nagy, 1996: 18). Nagy epik şiirin Klasik dönem ve sonrasında yazıya geçirilmesinin bir nedeni olmadığını ve Homerik şiirlerin bu dönem boyunca canlı olarak icra edilmeye devam edildiğini söyler (Nagy, 1996: 37). Nagy'ye göre, Homerik şiir kompozisyonu beş farklı dönemden geçmiştir ve bu süreç, Aristarkhos'un düzenleme çalışmalarını bitirdiği ve metinlerin görece olarak değişmeden kaldığı dönemle sonlanmıştır (Nagy, 1996: 42). Bu bilgiler ışığında, çalışma boyunca Homeros'a yapılan göndermelerin birey olarak Homeros'a değil; Homerik metinlere yönelik göndermeler olduğu dikkate alınmalıdır.

Bu sorunu kısaca belirttikten sonra, incelememize geçebiliriz. Aşağıdaki dizelerde ruh (*psukhē*) ve beden (hayvanlara yem olan ceset) arasında bir karşıtlık kurulmuş gibi görünmektedir.

Söyle tanrıça, Peleusoğlu Akhilleus'un lanetli öfkesini
[Bu lanetli öfke] Akhalara sayısız acılar getirdi,
Savaşçıların müthiş yürekli ruhlarını Hades'e attı,
Onları her türden kuşlar ve köpeklerle yem etti (Il. I.1-5).ⁱ
Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος,
ούλομένην, ἣ μυρὶ 'Αχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκεν,
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν
οἰωνοῖσί τε πᾶσι [...]

İlk olarak beden kavramı hakkında bazı gözlemlerde bulunmak yerinde olacaktır. Daha sonraki dönemde “canlı varlık” anlamında kullanılacak olan *sōma*, Homeros'ta “ceset” anlamına gelirken, “canlı vücut” anlamını karşılamak için Homeros *demās* kelimesi kullanılmıştır. Ancak *demās* kelimesinin Klasik dönemdeki *sōma*'nın anlamsal olarak tam karşılığı olduğunu söyleyemeyiz çünkü Homeros

bedeni bir bütün olarak algılamaz. Homeros'un dilinde canlı beden anlamı uzuvlar (*guia*) kelimesi ile karşılanmış, beden bir bütün olarak değil uzuvların toplamı olarak görülmüştür (Snell, 1953: 5-8).

Ne var ki yukarıdaki alıntıda yer alan karşıtlığın nedeninin Platon'un açıkça ortaya koyduğu ruh-beden ayrımı olduğunu söylemek doğru olmaz çünkü Homeros'ta ruhu betimleyen *psukhē*, *thumos*, *noos*, *phrēn* ve *kardia* gibi kelimeler ruhun bir işlevi olarak değil de bu işlevlerin gerçekleştiği varlık veya organ olarak anlaşılmalıdır (Furley, 1956: 1-2). Bir başka deyişle Homeros'un farklı işlevleri olan parçalara sahip bütüncül bir ruh anlayışı yoktur. Homeros için bilişsel, duyuşsal ve duygusal işlevleri yerine getiren birden fazla organ vardır ama bu organların kendilerine has fonksiyonları olduğu söylemek mümkün değildir. Bu noktada Snell'in Homeros'un ruh anlayışına dair yaptığı tespiti vurgulamamız gerekiyor: Eski Yunancanın sonraki dönemlerinde Platoncu terminolojide bilişsel ve psişik durumlar ve/veya süreçlerin ortaya çıktığı yer anlamını kazanacak olan *psukhē*, Homeros'ta yalnızca insanı hayatta tutan güç anlamına gelir (Snell, 1953: 8). Bu bağlamda Homeros *psukhē*'yi, ölüm veya bilinçsizlik anlarında sahibini terk eden, ölümden sonra Hades'te *eidōlon* (hayalet) olarak varlığı sürdüren ve savaş anında kişinin tehlikeye attığı veya kurtardığı şey anlamlarında kullanır (Bremmer, 1983: 14; Snell, 1953: 8-9). *Psukhē*'nin "*psukhein* (Tür. nefes almak)" fiiliyle aynı kökten geldiğini dikkate aldığımızda, bu kelimenin neden insana hayat veren güç, yaşam nefesi, anlamında kullanıldığını rahatlıkla kavrayabiliriz. Yani *psukhē* hem bilinçli duyumsamanın -baygınlık anındaki bilinçsizlik haline karşıt olarak- kaynağı olarak görülebilir, hem de yaşam gücü anlamında kullanıldığında eskatolojik bir çağrışıma sahiptir (Furley, 1956: 9).

Peki Homeros'ta *psukhē* dışında Klasik dönem ruh anlayışını karşılayacak başka bir kavram bulabilir miyiz? Bu açıdan incelememiz gereken önemli iki kavram daha vardır: *thumos* ve *noos*. *Thumos*'un *psukhē* gibi "hayat veren güç" anlamında kullanılıyormuş gibi görüldüğü pasajlar olmasına rağmen, bu iki kavramın

birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılabileceğini göstermez; çünkü Homeros *thumos*'u hiçbir zaman eskatolojik bir çağrışımla kullanmamıştır (Snell, 1953: 9). Zaman zaman *psukhē* gibi *thumos*'un da ölüm anında insanı terk etmesinin nedeni, *thumos*'un kişinin ölümden sonra varlığını sürdürecektir bir parçası olması yüzünden değil, insanı fiziksel olarak harekete geçiren güç olmasından dolayıdır. Yani ölümler birlikte bu hareket kabiliyetini sağlayan gücün yok olması zorunludur (Snell, 1953: 10). *Thumos*'un hem çeşitli duyguların kaynağı olma hem de özel olarak cesaret ve öfke anlamlarını taşıdığı göz önüne alındığında, anlamsal ve ontolojik olarak *psukhē*'nin bütünüyle *thumos*'un yerini doldurması mümkün değildir. Çünkü Homeros'ta *psukhē*'den hiçbir zaman korku veya cesaretle bağlantılı olarak bahsedilmemiştir (Furley, 1956: 6). Sonuç olarak *thumos* Klasik dönemde ortaya çıkan psişik bütünlüğü karşılayacak ne kavramsal içeriğe ne de semantik fonksiyona sahiptir.

Homeros'un *noos*'u kullanımını biraz daha ayrıntılı irdelemek gerekir çünkü Anaksagoras'la beraber "*nous*" hem kozmik bir prensip hem de bilişsel bir yeti olarak klasik Yunan felsefesinde önemli bir yer tutar (bkz. Menn, 1995). Homeros'ta ise *noos* ve *thumos* arasındaki fark her zaman açık değildir. Homeros bazen "*thumos* aracılığı ile bilmekten (bkz. *Il. II. 409 εἶδε...κατὰ θυμὸν*)" bazen de "*noos*'unda keyif almaktan (bkz. *Od. VIII. 78 χαῖρε νόω*)" bahsetmiştir (Snell, 1953: 12). Yine de bilmek söz konusu olduğunda çoğu zaman *noos* ön plana çıkar. *Noos* hem imgelerin oluştuğu yer hem de imgelem gücü anlamlarına gelebilir, yani *noos* hem bir organı hem de bir yetiyi işaret ederken kullanılabilir (Snell, 1953: 13). Bunlara ek olarak *noos* insan zihninin işleyişini ve uzun vadeli öngörüyü, yani planlamayı nitelemek için de kullanılır. Burada önemli olan nokta şudur: *Noos*, *thumos* kadar duygulanım ve arzu ile bağlantılı olmasa bile, *noos*'u irade ve istemden tamamen ayırtmak mümkün değildir (von Fritz, 1943: 83-84).

İlyada'dan başka örneklerle Homeros'un *noos*'un ne gibi anlamlara gelebileceği üzerine anlayışımız biraz daha derinleştirebiliriz. Paris şöyle der:

Hektor, haklı olarak ayıpladın beni, haksız hiç değilsin.
Yüreğin daima dirençli, bir balta gibi ağaçları yarıp geçen,
Kesilirken yetenekle bir adam tarafından gemi keresteleri,
Arttırır ya adamın indirişinin hızını;
Senin göğsünün içindeki yüreğin işte öyle korkusuz. (Il. III. 59-63)
Ἕκτορ, ἐπεὶ με κατ' αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν—
αἰεὶ τοι κραδίη πέλεκυς ὥς ἐστὶν ἀτειρής,
ὅς τ' εἴσιν διὰ δουρὸς ὑπ' ἀνέρος, ὅς ῥά τε τέχνηι
νήϊον ἐκτάμνησιν, ὀφέλλει δ' ἀνδρὸς ἐρωήν·
ὥς σοὶ ἐνὶ στήθεσσι νόος ἀτάρβητος νόος ἐστίν—

Yukarıdaki alıntıda göğse yerleştirilmiş *noos*'tan korkusuzluğun kaynağı olarak bahsedilmesi, *thumos* ve *noos* arasına net bir çizgi çekmenin zorluğunu tekrar ortaya koyar. Yani *thumos* duyguların, *noos* ise düşüncenin merkezi gibi görünse de örtüştükleri birçok nokta vardır. Hatta sadece *noos* ve *thumos* arasındaki fark değil, *noos*, *thumos*, *psukhē*, *kardia* ve *phrēn* kelimelerini arasındaki semantik ayrım da oldukça bulanıktır (Cairns, 2014: 14; Furley, 1956: 5). Bu yüzden Homeros'ta bireyin hareketleri ve arzularını denetim altında tutan diğer öğelerden farklı düzenleyici bir *noos*'tan bahsetmek güçtür. Sonuç olarak Homeros'ta birey, ona tüm bu itkileri ve hareketi sağlayan organların bir toplamıdır ve bu organların birden fazla işlevi olabilir.

Noos'un anlamını ve bilişsel fonksiyonu inceledikten sonra, *thumos* ve duygulanım arasındaki ilişkiyi irdelemeye yeniden dönebiliriz. Aşağıdaki alıntı Agamemnon'un Akhilleus'un onur payı Briseis'i almak istediği ancak Akhilleus bu isteği kabullenemediği an ile Akhilleus'un o andaki hislerini resmeder. Homeros şöyle anlatır:

Böyle konuştu O [Agamemnon], Peleusoğlununa [Akhilleus] bir sıkıntı geldi,
Gür tüylü göğsünün içinde kalbi iki düşünce arasında şüpheye düştü:
Baldırına asılı keskin kılıcını çekip
Toplantıyı dağıtsa mıydı ve Atreusoğlunu öldürse miydi?
Yoksa öfkesini durdursa mıydı ve yüreğini dizginlese miydi?
Zihninde ve yüreğinde kaygıyla düşünürken bunları [...]. (Il. I. 188-194)
ὥς φάτο· Πηλεΐωνι δ' ἄχος γένετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ
στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριξεν,
ἦ ὃ γε φάσγανον ὅξῃ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὃ δ' Ἀτρεΐδην ἐναρίζοι,
ἦε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν.
ἔως δ' ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν [...]

Homeros'ta *thumos*'un duyguların kaynağı veya öfkenin doğduğu yer anlamında kullanıldığını görmüştük. Yukarıdaki alıntı dikkate alındığında, “zihninde ve yüreğinde” ifadesinden *thumos* ile akıl arasında basit bir ayrım yapıldığı sonucu çıkarılabilir.ⁱⁱ Ne var ki zihin olarak çevirdiğimiz *phrēn* kelimesinin Platoncu anlamda düşüncenin merkezi anlamına geldiği ve duygu-düşünce arasında katı bir düalizm kurulduğunu iddia etmek güçtür. Hatta *phrēn* Homeros'ta yer yer korku, hüznün, açlık ve öfke gibi duyguların doğduğu yer olarak da kullanılmıştır (bkz. *Il.* 9. 186; *Il.* 10. 10; *Il.* 11. 89; *Il.* 13. 487). Yani henüz insanın düşünen ve duygulanan olarak iki parçaya ayrıldığını söylemek için ne teknik ne de dilsel yeterli kanıt bulunmaktadır. *Thumos* neredeyse her zaman duyguların bulunduğu yer anlamında kullanılmış ve çoğu zaman insanı harekete geçiren güç/duygu olarak karşımıza çıkmıştır (Bremmer, 1983: 54; Snell, 1953: 13).

Özetle *thumos* modern anlamda zihin veya ruh kelimelerin tam karşılığı olmasa bile, insana ait hislerin kaynağı olarak kabul edilebilir. Hatta bir anlamda *thumos* kişinin kendisinden ayrı kurgulanabilir, yani *thumos*'u kişiye buyruklar verip onu harekete geçirebilir. Ancak *thumos* kadar sık kullanılsalar bile, başka birtakım kelimeler de duyguların kaynağı anlamında karşımıza çıkarlar. Bununla beraber, *thumos* ve *psukhē* ile *phrēn* ve *kardia* ikilileri arasında temel bir fark vardır. İlk ikili hiçbir zaman fiziksel bir aktiviteyi veya organı kastetmek için kullanılmazken, ikinci ikili herhangi bir duygusal veya zihinsel aktiviteyi ima etmeden doğrudan vücudun organlarını – *kardia* kalbi, *phrēn* de diyaframı – işaret etmek için kullanılır (Furley, 1956: 3). Bu açıdan bakıldığında *thumos* ve *psukhē*'nin daha sonraki dilsel ve felsefi gelişmelerde ruhtan bahsederken neden tercih edildiği açıktır: İki kelimeye de soyut bir anlam yüklemek ve yeni bir kullanım yaratmak diğerlerinden daha kolaydır.

Yukarıda *noos*'un duygulanımla ilişkilendiğini görmüştür. Benzer ama tersten bir durum *thumos* için de geçerlidir. Sıklıkla duygulanımın kaynağı olarak kullanılan *thumos*, zaman zaman düşünceyle de ilişkilendirir. Örneğin Odysseus'a

savaşmakta sinik kaldığı için çıkışan Agamemnon ondan sert bir tepki alınca yumuşar ve şöyle der:

Zeus'dan doğan Laertes oğlu, hünarlı Odysseus
Ne sana gereğinden fazla çıkışmak ne de emir vermek isterim,
Hoş göğsünün içindeki yüreğin iyi düşünceleri bilir.
Çünkü senin düşündüğün şeyler benimkiler gibidir. (Il. IV. 358-361)
διογενὲς Λαερτιάδῃ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
οὔτέ σε νεικείω περιώσιον οὔτε κελεύω.
οἶδα γάρ, ὥς τοι θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν
ῥῆπια δῆνεα οἶδε· τὰ γὰρ φρονέεις ἅ τ' ἐγὼ περ.

Bir başka örnekte kardeşi Menalaos'un öleceğini düşünen Agamemnon ağlayarak şöyle der:

Çünkü Olymposlu bu işi hemen tamamlamasa bile
Sonunda ve sonrasında tamamlayacaktır,
Büyük bedeller ödetecektir
Kendilerinin, karılarının ve gençlerinin kelleriyle.
Zira bunu çok iyi biliyorum yüreğimde ve zihnimde. (Il. IV. 160-164)
εἴ περ γὰρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν,
ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ, σὺν τε μέγῳ ἀπέτεισαν,
σὺν σφῆϊσιν κεφαλῆϊσι γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν.
εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν·

Bu iki alıntı bize *thumos*'un düşüncenin kaynağı da olabileceğini gösterir. İlk alıntı bize *thumos*'un *phronein* (anlamak) işlevinin ve ikinci alıntıda *oida* (bilmek) ediminin *thumos*'da gerçekleşebileceğini gösterir. Bu noktada tekrar edilmesi gereken şudur: Homeros psikolojisinde organlar birbirlerinin işlevlerini yerine getirebilirler ancak hiçbir organın mutlak olarak karşılık geldiği bir işlev yoktur. Yani, ruh bir çokluktur ve bu çokluğun herhangi bir ögesi mutlak bir anlama haiz değildir. Klasik dönemde neredeyse duygulardan tamamen sıyrılmış, rasyonaliteyi temsil eden *noos*'un bile Homeros'ta korkuyu barındırabilecek bir organ olarak görülmesi aslında bu makalenin temel sorusunun yerindeliğini göstermektedir. Homeros'ta "saf düşünce" diyebileceğimiz bir mefhumdan asla bahsedemeyiz.

Yukarıdaki incelemeden Homeros'un ruh anlayışına dair temel bir sonuç çıkarabiliriz. Her ne kadar Homeros insanlardan bahsettiği zaman "fiziksel" ve "bedensel" olandan söz ediyorsa da bu, Homeros'un bir ruh anlayışı olmadığı anlamına gelmez (Long, 2015: 25). Ama Homeros'un ruh anlayışı ne bir bütünlük ve

ne de bir hiyerarşi içermediğinden, Platon'un ruh teorisinden oldukça farklıdır. Sıradaki bölümde inceleyeceğimiz Platon'un *Phaidon*'unda düşüncenin kaynağı olarak *psukhē* gösterilirken, duygu ve arzuların ortaya çıktığı yer bedendir. Ancak Homeros'un ruh anlayışında çeşitli organlar bu işlevlerin kaynağı olarak görülmüş ve bu organlar arasında katı bir görev paylaşımı yapılmamıştır (Long, 2015: 27). Yani Homeros'un ne kişinin özdeşleştirilebileceği bütüncül bir ruh anlayışına ne de insanın bilişsel veya duygusal olarak özelleşmiş fonksiyonlara sahip parçalardan oluştuğu fikrine sahip olduğunu söyleyebiliriz (Bremmer, 1983: 68-69). Platon'da ise *psukhē* açık bir şekilde kişinin kendisi ile bir tutulurken, Homeros'ta bu birliği kurabileceğimiz belirli bir organ bulunmaz (Cairns, 2014: 4). Her ne kadar Homerik metinlerde karşımıza çıkan *thumos* kavramı, Platoncu anlamda ruha en yakın varlık gibi görünse de o hem psişik bütünlüğü sağlamada yetersiz hem de düalizmdeki aklı temsil etmekten uzaktır (Long, 2015: 34-35). Benzer şekilde *noos* bile Homeros'un ruh anlayışında tam olarak düşünsel aktivitenin merkezi olarak görülmemiştir. Bu bağlamda, Platon bize Homerik ruh anlayışından farklı bir teori sunar ve bu değişim, Platon sonrası tüm antik Yunan felsefesinde etkisini hissettirir (Long, 2015: 47).

2. Platon, Düalizm ve Psişik Bütünlük

Platon'un ruh-beden düalizmi, ruhun ölümsüzlüğü, düşünce-arzu karşıtlığı ve oluş-bozuluş gibi konularını ayrıntılı olarak ele aldığı *Phaidon*, dramatik olarak Sokrates'in kendisini öldürecek zehri içmesinin hemen öncesinde yakın arkadaşları ve öğrencileri ile yaptığı konuşmayı resmeder. Bu konuşma temel olarak ruhun ölümsüzlüğü ekseninde dönse de Sokrates, gerçek filozofun karakteri ve yaşamı, Formlar Teorisi, hipotez yöntemi ve teleoloji hakkında çeşitli fikirler dile getirir. *Phaidon*'daki soruşturma Sokrates'in konuştuğu iki karakter olan Kebes ve Simmias'ın Sokrates'e neden ölümü kolaylıkla kabul ettiğini sormasıyla başlar. Buna soruya karşılık olarak Sokrates gerçek filozofların ölümü arzuladığı söyler ve *Phaidon* 63b-69e arasındaki satırlar boyunca bu argümanını temellendirmeye çalışır. Sokrates'e göre ölüm, ruh ve beden tamamen ayrılması demektir (*Phd.*

64c4-8). Gerçek filozoflar, yaşamları boyunca ruhlarını bedenlerinden ve onun arzularından kurtarıp Formları, yani bilginin kaynağı olan nesneleri, görmeye ve bilmeye çalışmıştır (*Phd.* 67e4-68a3). Bu arayışta beden, ruhun Formların bilgisine ulaşma çabasında bir engel oluşturur (*Phd.* 67c5-d5). Bu yüzden gerçek filozof ruhun tamamen “saf” ve kendi başına kalacağı andan, yani ölümden, çekinmez (*Phd.* 69c6-d1). Kebes ve Simmias gerçek filozofların pratiklerinin ruhu bedenden olabildiğince ayırmaya çalışmak olduğu konusunda hemfikirdirler ancak gerçek filozofun ölümü kolaylıkla kabul etmesinin anlaşılabilir olması için Sokrates'in ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlaması gerektiğini söylerler (*Phd.* 69e7-70b4). Eğer ruh kişinin ölümden sonra var olmaya devam etmiyorsa gerçek filozofların ölümü bu kadar neşeyle karşılamaları anlamsız olacaktır. Bu karşı çıkış sonrası Sokrates, Kebes ve Simmias'ı ruhun ölümsüzlüğü konusunda ikna etmek için çeşitli argümanlar ortaya koyar.

Phaidon'daki ruh teorisine dair ilk olarak söylenmesi gereken şey, ruhun kişi/kendilik ile özdeşleştirildiğidir (Bostock, 1986: 35-36). Burada kastettiğimiz modern dönemde ortaya çıkan ve Locke'un açıkça dile getirdiği zaman içerisinde aynı kalan “kişi özdeşliği” değildir (Locke, 1975: 2.27.9). Altını çizmeye çalıştığımız nokta Platon'da bütünsel bir ruh anlayışı olduğu ve ruhun kişi ile özdeş olduğudur (Long, 2015: 152-153). Bir başka deyişle Platon'a göre ruh kendiliğin bir bütün olarak ortaya çıkmasını ve devamlılığını sağlayan varlıktır (Floridi, 2011: 550). Bu düşüncenin dramatik olarak karşımıza çıktığı yer, Sokrates'in zehri içmeden hemen önce kendisine nasıl gömülmek istediğini soran Kriton'a verdiği cevaptır. Sokrates bu noktada ruhun ölümsüz olduğunu ortaya koyduğu dört argümanla (Karşıtların Döngüselligi [*Phd.* 70c-72e], *Anamnesis* [*Phd.* 72e-78b], Benzerlik [*Phd.* 78b-84b], Son Argüman [*Phd.* 102b-107b]) göstermiş ve konuştuğu kişileri ruhun ölümsüzlüğü konusunda ikna etmiştir. Sokrates'e göre öldükten sonra ondan geriye kalan şey, yani ceset (*nekros*) kişi olarak Sokrates değildir. Sokrates, orada konuşan ve zehri içtikten sonra oradan ayrılacak olan varlıktır (*Phd.* 115c6-d4). Bu dünyadan

göçecek olan Sokrates'in ruhu olduğuna göre kişi olarak Sokrates ile Sokrates'in ruhunun özdeş olduğu çıkarımı yapılabilir.

Ruh ve kişi özdeşliği *Phaidon*'da daha pek çok yerde karşımıza çıkar. Örneğin Sokrates ölümü ruh ile bedenin birbirlerinden tamamen ayrı olduğu durum olarak tanımlar (*Phd.* 64c4-9). Sokrates'e göre gerçek filozof, hayatı boyunca ruhu bedenden olabildiğince ayırmaya çalışır; çünkü bedensel duyular bilgeliğe (*phronēsis*) ulaşmada ve doğruyu (*alētheia*) kavramada engel teşkil ederler (*Phd.* 65a9-b10). Sokrates'e göre "bilgeliği gerçekten sevenler ölümün alıştırmasını yaparlar ve [onlar] insanlar arasında ölümden en az korkanlardır (*Phd.* 67e4-e6)" çünkü bilgeliği gerçekten sevenler, yani filozoflar, bedenin aslında ruhun dikkatini dağıtıp onun doğruya ulaşmasını engellediğinin farkındadırlar. Bu yüzden filozoflar bedenden ve onu zevklerinden sıyrılıp, bilgeliğe ve doğruya erişmeyi arzularlar. Gerçek filozoflar bilgeliğe kayda değer ve anlamlı bir karşılaşmayı sadece Hades'te yaşayacağını bilirler; ölümlle beraber ruh ve beden birbirinden tamamen ayrıldığı anda (*Phd.* 68a7-b3). Yani *Phaidon*'da bilgelik ve doğruya ulaşmada beden bir engel olarak görülmüş ve yalnızca ruh tek başına kalırsa bilgiye erişebileceği iddia edilmiştir.

Ayrıca *Phaidon*'da ruh ve bedenin arzuları birbirlerinden ayrılmıştır. Ruh, bilgiyi arzularken beden yeme, içme ve cinsel olarak keyif alma gibi arzuların peşinden koşar (*Phd.* 81b1-b6). Bedensel zevklerle fazlaca hemhal olmuş bir ruh saflığı yitirir ve "düşünce ve felsefe ile kavranabilecek (*Phd.* 81b7 νοῦτόν δὲ καὶ φιλοσοφία ἀίρετόν)" olandan nefret eder hale gelir. Peki ruh ve bedenin bu zıtlığı psikolojik olarak ne anlama gelir? İlk olarak şunu belirtmeliyiz: Hayattayken ruh ve beden aslında bir tür kompozittir; yani ruh, bedene yerleşmiş haldedir. Ancak bu ilişki ruhun zararınadır: Orfik geleneğe atıf yaparak, bir yoruma göre Sokrates, ruhun beden içinde hapsediğini, bir diğer yoruma göre ise ruhun bedeni korumakla görevli bir bekçi olduğunu söyler (*bkz.* Strachan, 1970). Her iki yorumda

da ortak olan taraf, ruh ve beden ilişkisinde zarar gören veya potansiyelini gerçekleştirmesi engellenen ilkidir.

Sokrates bazı ölülerin “ruhların gölgemsi hayaletleri (ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα)” olarak mezarlar üzerinde gezinirken görüldüğünü aktarır (*Phd.* 81c9-d2). Sokrates’e göre bu hayaletler, bu dünyada maddi olanla, yani beden ve onun zevkleriyle fazlaca ilişkilenecek kişilerin ruhlarıdır (*Phd.* 81c4-c6). Elbette Sokrates’in bu konuda ne kadar ciddi olduğu tartışmalıdır; çünkü Sokrates bu görüşü sunarken “dedikleri gibi (*Phd.* 81c11 ὥσπερ λέγεται)” diye söze başlayarak kendini ruh ve beden karışabileceği fikrinden uzaklaştırır (Gallop, 1975: 143-144). Bu açıdan *Phaidon*’da kişi ve *psukhē*’nin özdeş olduğunu ancak bedenle fazla hemhal olmuş kişilerin ruhlarının bir anlamda kirlendiğini söyleyebiliriz. Gerçek filozoflar ise beden tüm etkilerinden olabildiğince kurtulup *psukhē*’lerini arındırmaya çabalarlar (*Phd.* 67c5-d6). Kısaca, kişi hem gerçeğe hem de iyiye *psukhē*’yi kullanarak erişebilir. Beden ve onun zevkleri ise gerçek ve iyiyi elde etmede kişiye ayak bağı olmaktadır.

Bu noktada, *Phaidon*’un Pythagorasçı arka planına kısaca değinmek gerekir. Örneğin, diyalogda Pythagorasçı Philolaus’u intihar hakkında konuşurken duyduklarını söyleyen Kebes ve Simmias’ı Philolaus’la ve dolaylı olarak Pythagorasçılıkla ilişkilendirebiliriz (*Phd.* 61d-e). Ayrıca *Phaidon* diyalogda Sokrates’in son saatlerini bir Pythagorasçı olan Ekhekrates’e anlatır (Horky, 2013: 107-108). Felsefi açıdan bakıldığında da Sokrates’in *Phaidon*’da Pythagorasçı ve Orfik geleneklerdeki düşüncelere benzer fikirler ortaya koyduğunu görebiliriz. Sokrates’in gerçek filozofların bedensel zevklerden kaçınması ve kısıtlayıcı edimlerde bulunmanın öte dünyada daha iyi bir yaşama kavuşmayı sağlaması gibi fikirler bahsedilen geleneklerle ortaklık gösterir (Ebrey, 2017: 24-25).

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Homeros’ta ne herhangi varlık veya organ düşünsel aktivitenin özgül merkezi olarak görülmüştür ne de ruh ile kişinin özdeşliğinden bahsedilmiştir. İşin ilginç tarafı ise, Sokrates Homeros’un da ruhu ve

aklı tüm arzuların yöneticisi olarak kurguladığını iddia etmesidir. Sokrates'e göre, Homeros da *psukhē*'nin, yani aklın, beden ve onun arzuların "hükümdarı olması (δεσπόζειν)" ve bu arzuları kontrol altında tutması gerektiğini söylemiştir (*Phd.* 94e1-6). Bu bağlamda Platon'un iddiası Homeros'un da ruh (akıl) ve beden (arzu) ayrımı yaptığıdır (Lorenz, 2019: 251-252). Ancak birinci bölümde yaptığımız inceleme Platon'un bu yorumunun doğru olmadığını göstermektedir. Yani Platon'un kendi felsefi amaçları doğrultusunda Homeros'u yorumladığını söylemek yerinde olacaktır.

Sonuç olarak Platon'da ruh ve beden birbirinden ayrı iki varlıkmiş gibi kurgulanmış ve biri akli diğeri arzuyu temsil eden bu iki varlığı birbiriyle konuşan iki unsur gibi resmetmiştir (Kamtekar, 2017: 145). Platon'un *Phaidon*'una göre ruh tek yönlüdür, içsel çelişkiler yaşamaz, bilişseldir; buna göre ne kadar çok bilgiye sahip olursak o kadar iyi eylemlerde bulunuruz (Karasmanis, 2006: 3). Beden ise gerçek filozofun amacı olan Formların bilgisine ve doğruya ulaşması engeller, bu yüzden gerçek filozoflar ruhu bedenden olabildiğince ayırmaya çalışırlar. İşte tam da bu noktada Nietzsche, trajik karakterin temel özellikleri olarak görülen arzuları *noos*'un egemenliğine tabi kılmasından ötürü Platon'u eleştirir. Nietzsche'ye göre Platon, ruhun çoklu yapısını ve bu yapıyı oluşturan her türden arzuyu ikincil konuma itmiş ve değerden düşürmüştür.

3. Nietzscheci Çıkarımlar: Sokratik Kültür Homeros'a Karşı

Nietzsche'nin Sokratesçi felsefeye yönelik özgün tespitlerinin genel olarak tarihsel Sokrates'e yöneltelen sarkastik itirazlar olarak ele alınması sık yapılan bir hatadır. Oysa bu tespitler, Yunanlıların trajik çağında felsefenin icrasına yönelik birtakım soykütüksel çıkarımlardan başlayarak, Sokratik tipin Batı metafiziğini derinden etkileyen ve akılla temsil edilen 'modern özne' anlayışını şekillendiren ruh-beden düalizmi kavrayışına yönelik felsefi itirazları içermektedir. Nietzsche'nin "bu dünyanın, ezelden beri eksik, bengi bir çelişkinin kusurlu bir sureti gibi görülmesi (Nietzsche, 2008: 33)" ve Sokratik felsefeyle birlikte *hakiki dünyanın*

dindar ve erdemli insana vaat edilerek Hristiyanlaştırılması (Nietzsche, 2015: 25) yönündeki eleştirisinin arkasında, onun Sokratik felsefenin ruhu yücelterek bedeni hor görmesine yönelik eleştirileri bulunmaktadır.

Nietzsche'nin bu eleştirileri yalnızca tarihsel Sokrates'e yönelik geliştirilmiş değildir; bu aynı zamanda bir kültür eleştirisidir: "Halkın ve insanlığın yazgısında belirleyici olan, kültüre doğru yerden başlamaktır; din adamlarının ve yarı din adamlarının uğursuz batıl inancı gibi ruhtan değil: doğru yer bedendir, jestlerdir, diyetir, fizyolojidir; gerisi arkadan gelir" (Nietzsche, 2015: 25). Bu ifadeler, ilk bakışta kaba bir biyolojizm çağrışımı yapsa da aslında Nietzsche'nin karakteristik düşünme tarzının ve polemikçi üslubunun bir yansımasıdır. Nietzsche'nin buradaki "beden" vurgusu, onun düşüncesine nüfuz etmiş olan anti-düalist stratejilerden biridir. Pek tabii Nietzsche'nin buradaki stratejik yöntemi, hesaplaştığı argümanı onun karşıt formunu hızla radikalleştirmek suretiyle etkisizleştirme taktiği olarak da değerlendirilebilir. Ancak hangi bağlamda ele alınıralsa alınsın, Nietzsche'nin zihninin ne olduğuna ve bilişsel işlevlerin nasıl çalıştığına dair anti-düalist eleştirileri, Sokrates'ten Modern felsefeye sirayet edecek olan *res cogitans* (zihin) ve *res extensa* (beden) ikili karşıtlığının eleştirisine de temel oluşturmaktadır. Aslında Nietzsche, kaynağını Sokratik düşüncede aramamız gerektiğine inandığı ve insanları yöneten ve onların eylem, düşünce ve iradesine hükmeden bilinçli bir zihinsel tözsel birlik olarak kabul edilen öznenin üstünlüğüne itiraz etmektedir (Rosciglione, 2013: 44). İnsan kişisini —öznesini— yalnızca bilinçli bir zihinsel tözsel birlik (*psukhē*) olarak tasarlamak, onu bedenin tahrip edici arzularına karşı bilgelik (*phronēsis*) ve hakikate (*alētheia*) ulaşma sorumluluğuyla yaşayan bir varlık biçimi olarak onaylamak anlamına gelir. Nietzsche'ye göre Sokrates öncesi Yunan trajik çağının beklentileriyle Platoncu dizge arasındaki uyuşmazlığın nedeni tam da bu ikilikten yola çıkılarak, ruhun bedenden daha soylu olduğu yönündeki Sokratesçi düşünce üzerinden açıklanabilir. Ona göre,

Yaşam hakkında, tüm zamanlarda en bilgeler hep aynı yargıya varmışlardır: *değmez...* Her zaman ve her yerde aynı ses duyulmuştur ağızlarından, kuşku dolu, efkâr dolu, yaşam yorgunluğu dolu, yaşama karşı direnme dolu bir ses; Sokrates bile demişti ki ölürken: yaşamak, uzun süre hasta olmak demektir. (Nietzsche, 2015: 11)

Burada Nietzsche, Platon'un "bilgeliği gerçekten sevenler ölümün alıştırmasını yaparlar" (*Phd.* 67e4-e6) ifadesine gönderme yaparak, Platoncu dizgenin bedeni hastalıklı bir unsur olarak gördüğünü ve bu yüzden ondan kurtulmayı amaçladığını belirtir; onlara göre kulak verilmesi gereken şey ölüm vaazlarıdır; düşüncenin kendisi de öte dünyayı vaaz eder (Nietzsche, 2008: 35). Yaşamı olumlamak yerine, diyalektiğin soğuk akıl yürütme biçimlerini öneren Sokratik yöntemin başlıca refleksi, bedene, yaşama ve bu dünyaya karşı bir nefret ve hınç söylemi geliştirmek, yaşamı bir hastalık olarak görerek bedeni geride bırakmak şartıyla ruhun selametini vaat etmektir (Esenyel, 2020b: 950). Sokrates, baldıran zehrini içmeden hemen önce etrafındakilere ruhun ölümsüzlüğü fikrini anlatarak böylece ölümü soylulaştırırken, Homeros'un dünyasında işler çok farklıdır; yaşam, uğruna çaba göstermeye değer bir şey olarak anlatılır, acıysa bu yaşamdan ayrılmakla ilgilidir. Ne zaman Akhilleus'un kısacık ömrü üzerine bir ağıt söylense, insanlığın acısı tazelenir; çünkü yaşamı sürdürmeye yönelik arzu ne bir işçi için ne de en büyük kahramanlar için onursuzluktur (Nietzsche, 2011: 42).

Görülür ki Nietzsche'nin Platoncu felsefeye yönelik eleştirisi, Sokratik düşüncede bedenin yanlış anlaşıldığı fikrine dayanır. Hiç kuşkusuz bu düşünce insan öznesinin, ölümünden sonra artık ona ait sayılmayan bedeni (*nekros*) ile ontolojik bir bağının bulunmadığı varsayımına dayanır. Nietzsche'ye göre Platon'un fiziksel/maddi dünyaya, yaşama, arzu ve istemeye yönelik düşünceleri, kaçınılmaz bir şekilde, önce bedene, sonra da bu dünyaya yönelik Hristiyan bir hınç metafiziğine dönüşmüştür (*bkz.* Ansel-Pearson, 1998: 234):

Bu Atinalının eğitimini Mısırlılardan (belki de Mısır'daki Yahudilerden?) alması Hristiyanlık denen büyük felakete mal oldu; idea denilen o muğlaklık da Antik Çağ'ın soylu yaratılışlarının, kendi kendilerini yanlış anlamalarını ve çarmıha götüren köprüden geçmelerini olanaklı kılmıştır ve kilise kavramında, kilisenin yapısında, sisteminde, pratiğinde ne kadar çok Platon var! (Nietzsche, 2015: 11)

Bu yüzden Nietzsche'de bütün bir içkin-oluş öğretisi olarak yaşamın olumlanmasıyla ve Sokrates öncesi trajik çağın kucaklanmasıyla bu dünyaya “evet” diyen özgür ruhlu filozofu, bedeni hor gören, erdemi ve bilgeliği ancak bir öte-dünyanın, hakiki dünyanın kategorisi olarak bedenin karşısına koyan Platoncu düşüncenin karşı tezi olarak temellendirilmiştir. Nietzsche şöyle der: “Bir çift sözüm var bedeni aşağılayanlara. Ne yeni bir şey öğrensinler ne de yeni bir şey öğretsinler, sadece kendi bedenlerine hoşça kal desinler - ve böylece sussunlar. [...] Bütünöyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece” (Nietzsche, 2008: 36). Nietzsche'nin Zerdüşt'teki bu söylevinin ölmeden önce konuşan Sokrates'e yönelik olduğu açıktır. Ölümü, “ruhun ve bedenin birbirlerinden tamamen ayrı olduğu durum” olarak tanımlayan Sokrates'in ve ruhun arzuları ile bedenin arzularını birbirinden ayıran Platon'un karşısında Nietzsche, Homeros gibi, bedenin mutlak bir bütün olarak algılanamayacağını ileri sürer: “Beden büyük bir akıldır, tek bir duygusu olan bir çoğulluktur” (Nietzsche, 2008: 36). Yani Homeros'ta uzuvlar (*guia*) toplamı ya da bu toplamın/çokluğun bir ifadesi olarak tarif edilen beden kavrayışına benzer şekilde Nietzsche, “tüm bütünlükler gibi bedenin bütünlüğünün de mutlak bir olgu olmadığını savunur (Nehamas, 1999: 246)”. Homeros'ta olduğu gibi Nietzsche'ye göre de beden hem duysal hem de zihinsel kısmı içerecek kadar karmaşık bir çokluk olarak kabul edilir, çünkü benliğin özneliğine yol açan şey, çeşitli bedensel ve zihinsel etkinliklerin organize ve karmaşık birlikteliğidir (Rosciiglione, 2013: 46).

Nietzsche, Homerik çağı işaret ederek, bedene duyulan inancın bir zamanlar ruha duyulan inançtan daha güçlü olduğunu söyler (Nietzsche, 2010: 330). Başlarda şöyledir: “Yaratıcı beden, istemine bir el olsun diye ruhu yarattı kendisine (Nietzsche, 2008: 37)”. Oysa Sokrates'le birlikte ortaya çıkan ruhun yüceltilmesi ve bedenin hor görülmesi sorunu, yalnızca felsefenin rotasında meydana gelen bir makas değişimi olarak ele alınamaz; bu bir kültür değişimidir. Nietzsche'ye göre bu değişimin ilk işareti, Sokrates'in yalnızca bilen insanın erdemli olabileceğine dair düşüncesinin, Homerik sanatın yerini alan ve onun ruhunu dönüştüren yeni bir

tragedya anlayışında görünür hale gelmiştir. Sokratik hassasiyet ile gelişen yeni tragedya biçimi, trajik çağın anlamını ve kültürünü bütünüyle değiştirmiştir. Bu sebeple, Nietzsche'nin Homerik değerlendirmesini ele almak yalnızca Nietzsche'nin klasik gelenekteki yerini incelemek değildir; aynı zamanda onun klasik geleneği kültürel analiz ve eleştiri için verimli bir zemin olarak nasıl gördüğünü fark etmektir (Porter, 2004: 8). Nietzsche'nin bu zeminin nasıl bir kültürel sarsıntıyla yerinden oynadığına yönelik düşünceleri doğrudan Sokratik kırılım ile ilgilidir. Nietzsche'ye göre Sokrates,

Akılcı ve mantıksal bir eğilimle sanatsal güdüyü değerden düşürmüş ve bilinçli bilmeye dayanan bir değerlendirme tarzını yücelterek hem tragedyanın yok olup gitmesine hem de varoluşun değerine ve anlamına ilişkin son derece kıymetli ve olumlu bir perspektifin sonlanmasına sebep olmuştur; Sokratik dürtü yüzünden insanın yaşamla ve yeryüzü ile kurduğu bağ radikal bir değişime uğramıştır. (Esenyel, 2020b: 938)

Öte yandan bu kültür değişimi, “nedenlere duyduğumuz inancın psikolojik türevi” olarak modern özne kavrayışının da temelidir (Nietzsche, 2010: 329). Nedenlere ya da nedenselliğe duyduğumuz inancımızı sarsılmaz kılan şey, bir olayın bir diğerini takip ettiğini görme alışkanlığımızdan ziyade, trajik çağın sonuyla birlikte kendimizi içerisinde bulduğumuz, her olayı bir *eylem* olarak görme alışkanlığımızdır. Bu alışkanlığımız, her eylemin de bu eylemi yapan birini gerektirdiğine dair inancımıza dayanır; bu inanç, bilinçli özneye duyulan inançtır (Nietzsche, 2010: 328). Bu yüzden Nietzsche, Homerik kültürün ve trajik çağın sonlanışını, söz konusu modern özne kavrayışının nüvesi olarak görür. Bu kavrayışa göre özne, kendi içimizde “kişi benliği” olarak, tüm eylemlerin nedeni olarak, Platoncu anlamda kendi içindeki dünyayı görünürdeki dünyadan ayırt etmemize yarayan yeni bir kategori olarak yorumlanır (Nietzsche, 2010: 329). Ona göre bu kavrayış, trajik çağın acı sonu ve filozofu gerileten şeydir; öznenin *telos*'u olarak en yüksek iyilik ve en yüksek iyiliğin kaynağı olarak en yüksek varlık. O halde hakikatin ‘kendinde bir hakikat’ olduğu fikri, beden ile ruh arasına konulan Sokratik/Platoncu ayrımla başlamıştır. Thales'ten bu yana kendinde değişmeyen ve her şeyin bu değişmez gerçekliğin etrafında hizalandığı maddi nedenin -*arkhenin*- bundan sonra

hakikat olarak vaftiz edilebilmesi için -Yunan içgüdülerine ters düşecek olsa da- öncelikle değişimin hizmetinde sürüklenen bedenin bayağılaştırılması gerekir.

Böylece ontolojik hiyerarşi, ahlaki hiyerarşi ile eşgüdümlü olarak belirlenir; en yüksek iyilik, en yüksek varlıkla (ruhla) eşitlenir. Bu noktada 'İyi olan, akla uygun olandır' düsturu, yani Sokrates'in ancak akledilebilir ve kanıtlanabilir olan şeyin iyi, güzel ya da erdemli olabileceğini ilan edişi Trajik çağın sonunu getirmiştir (Esenyel 2020a: 74). Nitekim Nietzsche bu durumu, -sofistlere rağmen- Sokrates'le birlikte Yunan felsefesinin çöküş semptomları olarak adlandırır; Homeros'a karşı nankör olan Platon -Homeros efsanesine Antikçağ ahlaklılığını taşıyarak- içten Yunan olan her şeyin bozulmasından sorumludur (Nietzsche, 2010: 286). Öyle ki, Platon'dan itibaren "Batı metafiziği bilgi, ideal ve hakikat biçimlerini inşa ederken, fani insan varoluşunun duyumlu, bedensel yönlerini yadsımakta veya kötülemektedir (Ansel-Pearson, 1998: 246)". Ayrıca, Platon'la başlayan Batı metafiziği geleneğinde "ruh, beden pahasına yüceltilmiş ve insanlar da maddi, duyumlu varoluşu kötülemeye, sonraki/asıl yaşama inanarak yaşamın ıstırabından kurtuluş aramaya teşvik edilmiştir (Ansel-Pearson, 1998: 59)". Nietzsche'nin Homerik sanatı 'derinlikten gelen yüzeysellik' ve 'yanılsamalarla dolu' olarak nitelendirmesine rağmen Platoncu felsefenin karşısına Homerik sanatın naifliğini koymasının sebebi şudur: Antik Çağ'ın Platoncu ahlakçılığına karşılık Homeros sanatı ışıltılı bir dindir; ışıltılıdır çünkü çileci dinlerin aksine, varoluşun dehşetinin karşısına yaşama isteğini koymaktadır; kırılgan da olsa nihilizme karşı önleyici bir tavır olarak vardır (Young, 2015: 187). Bu sebeple "Euripides, Dionysosçu öğeleri tragedyadan çıkarmaya karar verdiğinde, sadece tragedyanın değil fakat yaşama ilişkin de bir perspektifin de sonunu getirmiştir" (Esenyel, 2020b: 941). Yalnızca Apolloncu tragedyayı öneren Sokratik kavrayışın, yani "akla duyulan bu Sokratik güven ve varoluşun akıl yoluyla en ince noktasına kadar çözümlenebileceğine dair iyimser bakış açısı, modern dönemde yerini bir kötümserliğe bırakmak üzeredir" (Esenyel, 2020b: 943). Bu durum, Homerik sanatın nihilizme karşı nasıl bir işlev gösterdiğinin en açık kanıtıdır.

Nietzsche'nin işaret ettiği *modern sonrası* çağın, yani bugünün, Sokratik düşüncenin düalist ahlakıyla tasarlanan ve insanların 'acıyı, ıstırapı ve ölümü inkâr et ya da uyuştur' düsturuyla ancak yaşama katlanabildiği bir çağ olacağı yönündeki iddiası büyük ölçüde haklı çıkmıştır; şimdiki dönemin gelecekteki bir perspektiften *Prozac dönemi* olarak adlandırılabilceği (Bert, 2012: 93) yönündeki iddialar da bu haklılığın en büyük göstergelerinden biridir. Oysa Homerik sanat, Platoncu felsefeden Hristiyanlığa kadar olan sürece, yani insanı 'nahış' özelliklerinden - bedenden, acıdan, kandan, savaştan ve ölümlölükten, vb.- sıyrarak insanı ideal olana, 'ruha' sığdırmaya çalışan Platoncu kültüre kıyasla tümüyle farklı bir hareket alanına sahiptir. Homerik sanat, en korkunç şeyleri bile haz alınabilecek bir şeye dönüştürerek bizleri, hayatı korkunç ama muhteşem diye tarif etmeye davet etmektedir (Young, 2010: 187). Nietzsche de felsefenin kanla, ihtirasla, hazla, tutkuyla, neşeyle, acı ve ıstırapla, yazgıyla ve yıkımla donatılmış bir hayatın içinden yani kısacası ideal bir dünyadan değil; bizi yaralayan ve neşelendiren yaşamdan beslendiğini söyler (Ansell-Pearson, 1998: 38). Böylece o, beden ve zihin arasındaki karşılıklı, yani düalizm tarafından iki statik ve monolitik varlık olarak yorumlanan fizyolojik ve psişik boyutları, tek ve aynı bedende gerçekleşen birtakım faaliyetler arasındaki sürekli etkileşimler olarak değiştirerek bize Homerik sanatın açtığı kapıyı işaret eder (Rosciiglione, 2013: 46). Homerik sanat -Sokrates'in aksine- insanı fizyolojik olarak yıkmak yerine onu bir dürtüler çokluğu (olumlu ve olumsuz her türden itki ve duyguların, haz ve acı veren organların toplamı) olarak ele alırken, bu bakış açısı Nietzsche'nin ruh-beden düalizmi ekseninde Platon karşıtı tavrıyla paraleldir.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı Homerik ruh anlayışının Platoncu düalizmden hangi açılardan farklılaştığını göstermek ve bu farkın kendilik/kişilik, iyi ve arzu gibi kavramların algılanışı nasıl etkilediğini Nietzsche'nin gözünden incelemektir. İlk bölümde Homeros'ta psişik bir bütönlük olmadığını, ruh-beden ayrımının muğlak

olduğunu, insanın edimlerini birbirlerinden farklı organların yönlendirdiğini ve bazı organların benzer işlevleri yerine getirebildiğini gösterdik. İkinci bölümde ise *Phaidon* diyalogu üzerinden Platon'un ruh ve beden arasında çok açık ontolojik farklar olduğu kabul ettiğini, kişiyi ruh ile özdeşleştirildiğini ve ruhu bedenden aksiyolojik olarak üstün gördüğünü ortaya koymuştuk. Üçüncü bölümde ise Nietzsche'nin Platoncu felsefedeki ruh-beden ayrımının Homerik kültürü deforme etmek suretiyle nasıl yeni bir kültür ve modern dönemi şekillendirecek kadar etkisini sürdüren yeni bir felsefe biçimi ortaya çıkardığına yönelik görüşlerini incelemiştik.

Ruh ve beden arasındaki Sokratik/Platoncu ayrım yalnızca metafizik değişime yol açmamış, aynı zamanda Yunan dünyasının ahlaklılık ve iyilik algısı üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Platon'un *Devlet* diyalogunda iyice netleşen akıl (*nous*) ve arzu (*thumos*) arasında ilki lehine ortaya konulan hiyerarşi, arzuların toplamı olan ve bu arzuların yücelttiği Homerik kahraman yerine aklın hükümdarlığını savunan Sokrates'in koyulması ile sonuçlanmıştır. Bu iki karşıt görüşten hangisinin insanı daha iyi anladığını söylemek güç olsa da Platoncu değişimin Batı metafiziği ve etiği üzerinde bıraktığı izi inkâr etmek mümkün değildir. İşte Nietzsche bu kırılma noktasını ve yüzyıllarca etkisi hissedilecek Platoncu müdahaleyi açık bir şekilde tespit etmeyi başarır. Nietzsche, ikili zıtlıklar üzerine kurulu Platoncu düşünme sisteminin (örneğin görünüş olanın kendisinin idea olmayan olarak belirlenmesinin, çok olanın kendisinin bir olmayan olarak belirlenmesinin gibi) neredeyse bütün bir felsefe tarihine musallat olan Platoncu bir hastalık olduğunu ileri sürerken, onun bu hastalığın kaynağına Platon'un en başta yaptığı ruh-beden ayrımını koyduğu görülmektedir. Nietzsche'ye göre Yunanlıların trajik çağında, şeylerin düzeni ve değerlerin kavranışı konusunda geçerli olan ve aklın egemenliğinde sürdürülen katı diyalektik yöntemle rastlamak mümkün değildir. Platon'un (bedeni aşağılayan ve ruhu yücelten) müdahalesine maruz kalmamış olan trajik çağın kültürü, bu diyalektiğin ötesinde yer alan bir düşünme biçimine izin verir. Ancak Nietzsche'ye göre Platon, mutlak bir bütünlük/birlik

algısının henüz ortaya çıkmadığı trajik çağın kültürünü, şeylerin arkasında onları düzenleyen ve çokluğu (bedeni), zorunlu ve ilkesel bir birlik (ruh) kavrayışı karşısında değerden düşüren müdahalesiyle yeniden tasarlayarak felsefeyi ve filozofu geriletmiştir.

From Homeric *Psychē* to Platonic Dualism: The Origins of the Modern Subject through Nietzsche's Mirror

Summary

Tonguç SEFEROĞLU

Assist. Prof. Dr.

Ardahan University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ardahan, TR

ORCID: 0000-0001-8604-7851

tongucseferoglu@ardahan.edu.tr

Erman KAÇAR

Assist. Prof. Dr.

Ardahan University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ardahan, TR

ORCID: 0000-0002-4635-9559

ermankacar8@gmail.com

Introduction

The works of Dodds (1951) and Snell (1953) on Homer have shown that *psychē* is associated solely with life in the sense of “being alive,” and that the terms used to describe the soul do not carry purely cognitive or purely emotional meanings. In other words, in Homer, there is neither a Platonic soul/body dualism nor an identification of *psychē* with the person, nor any notion of psychic unity. In this study, the term *person* is used in a general sense to refer to that which is common to all humans and constitutes the real self of an individual (Gill, 1996: 10). According to Plato, a person's true personality or self is identical with their soul or with a part of it (Long, 2015: 46). One of the main aims of this paper is to examine the contrast between the Homeric and Platonic concepts of the soul by considering Nietzsche's interpretations of the perception of the body during the tragic age of the Greeks, and to assess the validity of his critiques of Socratic and Platonic psychology. In this respect, it is appropriate to focus on Plato's *Phaedo*, where the concept of dualism—Nietzsche's primary target of criticism—is most clearly articulated, and which appears to form the basis of Nietzsche's reading of Plato.

Soul, Body, and Person in Homer

In Homer, psychological terms such as *psychē*, *thumos*, and *noos* are not distinct functions of the soul, but rather entities or organs through which such functions manifest (Furley, 1956: 1–2). In Homer, *psychē* is that which departs from the body at the moment of death or unconsciousness, continues its existence in Hades as an *eidōlon* (a ghost), and is put at risk or preserved in the context of battle (Bremmer, 1983: 14; Snell, 1953: 8–9). Later, *psychē* would come to denote the locus of cognitive and psychic states or processes in Plato. While *noos* may not be as closely associated with emotion and desire as *thumos*, it cannot be entirely separated from volition and intentionality (von Fritz, 1943: 83–84). Homer speaks of “knowing through *thumos* (cf. *Il.* II.409,

εἶδε...κατὰ θυμὸν)" and of "taking pleasure in *noos* (cf. *Od.* VIII.78, χαῖρε νόω)" (Snell, 1953: 12). Homer's conception of the soul attributes various psychological and physiological functions to specific organs, yet it does not impose a strict division of labour among them (Long, 2015: 27). Thus, Homer does not depict the human being as composed of clearly delineated faculties specialized for cognitive or emotional functions (Bremmer, 1983: 68–69). While Plato explicitly identifies *psychē* with the self, such an identification cannot be found in Homer, where no single organ serves as the locus of personal identity (Cairns, 2014: 4).

Plato, Dualism and Psychic Unity

Plato's *Phaedo* is likely the first work in which soul-body dualism is explicitly articulated. In this dialogue, Plato initiates a change that leaves a lasting impact on all subsequent ancient Greek philosophy and psychology (Long, 2015: 47). Most significantly, Plato considers the soul and body as two separate entities: one representing reason, the other desire (Kamtekar, 2017: 145). In the *Phaedo*, the soul is the entity that enables the emergence and continuity of the self as a unified whole (Floridi, 2011: 550), and the soul is identified with the person or self (Bostock, 1986: 35–36; Long, 2015: 152–153). While the soul desires knowledge, the body pursues pleasures such as eating, drinking, and sexual gratification (*Phd.* 81b1–6). Therefore, the true philosopher strives to separate the soul from the body as much as possible, since bodily senses hinder the soul from attaining "wisdom (*phronēsis*)" and "truth (*alētheia*)" (*Phd.* 65a9–b10). The soul is depicted as unitary, devoid of internal conflict, and fundamentally rational; the more knowledge one possesses, the more virtuous one's actions will be (Karasmanis, 2006: 3). This is why Nietzsche harshly criticizes Plato and argues that Plato subordinated desires to the dominance of *nous* (intellect). For Nietzsche, Plato suppressed the multiplicity of the soul and devalued the diverse range of desires that constitute it by reducing them to a secondary status.

Nietzschean Readings: Socratic Culture Versus Homer

Behind Nietzsche's critique—that this world has always been seen as an incomplete, flawed image of an eternal contradiction (Nietzsche, 2008: 33), and that with Socratic philosophy the "true world" is promised to the devout and virtuous person, thus aligning with Christianity (Nietzsche, 2015: 25)—lies his criticism of how Socratic thought exalts the soul while denigrating the body. For Nietzsche, conceptualizing the human subject purely as a conscious, mental substance (*psychē*) means affirming a mode of existence in which the subject lives with the responsibility to attain wisdom (*phronēsis*) and truth (*alētheia*), while ignoring the desires of the body. Nietzsche refers to the Homeric age to show that belief in the body was stronger than belief in the soul (Nietzsche, 2010: 330). However, the glorification of the soul and the devaluation of the body in Socratic thought cannot be seen merely as a shift in the course of philosophy—it marks a cultural transformation. This cultural shift forms the foundation of the modern conception of the subject, which Nietzsche defines as a psychological derivative of our belief in causes (Nietzsche, 2010: 329). For this reason, Nietzsche sees the end of Homeric culture as the embryonic stage of this modern notion of the subject, which is interpreted as a personal self within us, the cause of all actions, and as a new Platonic category that allows us to distinguish the inner world from the apparent one (Nietzsche, 2010: 329). In contrast, in Homer the human being is presented as a multiplicity of

drives, an approach that aligns with Nietzsche's anti-Platonic stance on the soul-body dualism.

Conclusion

The Platonic distinction between soul and body not only initiated a metaphysical shift but also exerted a profound influence on Greek moral concepts. Nietzsche succeeds in clearly identifying this rupture and the Platonic intervention that would shape philosophical thought for centuries to come. For Nietzsche, Plato reconfigured the culture of the tragic age—a culture in which the notion of absolute unity or wholeness had not yet emerged—by introducing a conception of reality in which plurality (i.e., the body) was devalued in favour of a necessary and principled unity (i.e., the soul). In doing so, Plato, as Nietzsche argues, set philosophy on a regressive path.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Ansel-Pearson, K. (1998). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye giriş* (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bert, O. (2012). Heidegger, Plato, Freud, Nietzsche, the 'Soul' and the Question of Human Finitude. *Phronimon*, 1 (13), 77-98.
- Bostock, D. (1986). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Bremmer, J. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Chichester: Princeton University Press.
- Cairns, D. (2014). Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato. *Études platoniciennes*, 11. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.566>
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Ebrey, D. (2017). The Asceticism of the Phaedo: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99 (1), 1-30. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0001>.
- Esenyel, A. (2020a). *Nietzsche Sokratesi Neden Öldürdü?* Ankara: Fol Yayınları.
- Esenyel, A. (2020b). Nietzsche'nin Sokrates'i Kimdir? *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10 (10:3), 935-955. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1604>.
- Floridi, L. (2011). The Informational Nature of Personal Identity. *Minds and Machines*, 21(4), 549-566. <https://doi.org/10.1007/s11023-011-9259-6>
- Furley, D. J. (1956). The Early History of the Concept of the Soul. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 3 (1), 1-18. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1956.tb00151.x>.
- Gallop, D. (1975). *Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Gill, C. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Homer. (1924). *Iliad (Vol. I-II)* (çev. Wyatt, W. F. ve Murray, A. T.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horky, P. S. (2013). *Plato and Pythagoreanism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. H. (2019). The Platonic Corpus. *The Oxford Handbook of Plato, 2nd Edition* (derl. G. Fine, ss. 69-91). New York: Oxford University Press.
- Kamtekar, R. (2017). *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*. Oxford: Oxford University Press.

Karasmanis, V. (2006). Soul and body in Plato. *International Congress Series*, 1286, 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.ics.2005.09.061>.

Locke, J. (1975). *An Essay Concerning human understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Long, A. A. (2015). *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lorenz, H. (2019). Plato on the Soul. İçinde G. Fine (Ed.), *The Oxford Handbook of Plato, 2nd Edition* (ss. 508-529). New York: Oxford University Press.

Menn, S. P. (1995). *Plato on God as Nous*. S Carbondale, IL: Southern Illinois University Press

Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin, TX: University of Texas Press.

Nehamas, A. (1999). *Nietzsche – Edebiyat Olarak Hayat* (çev. C. Soydemir,). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, F. (2008). *Böyle Söyledi Zerdüşt* (çev. M. Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci* (çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* (çev. M. Karaman). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2015). *Putların Alacakaranlığı: Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır ?* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Plato. (1995). *Oxford Classical Texts: Platonis Opera, Vol. 1: Tetralogiae I-II*. (derl. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, & J. C. G. Strachan. Oxford: Oxford University Press.

Porter, J. I. (2004). Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition. *Nietzsche and Antiquity: His reaction and Response to the Classical Tradition*. (derl. P. Bishop, ss. 7-26). Rochester, NY: Camden House.

Reece, S. (2016). Orality and Literacy. *A Companion to Greek Literature* (derl. M. Hose & D. Shenker, ss. 41-57). Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley Blackwell.

Rosciglione, C. (2013). A Non-Reductionist Physiologism: Nietzsche on Body, Mind and Consciousness. *Prolegomen: Časopis za filozofiju*, 1(12), 43-60.

Rowe, C. J. (derl.). (1993). *Plato: Phaedo*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Snell, B. (1953). *The Discovery of Mind: The Greek Origins of European Thoughts* (çev. T. G. Rosenmeyer). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Strachan, J. C. G. (1970). Who Did Forbid Suicide at Phaedo 62b? *The Classical Quarterly*, 20 (2), 216-220. <https://doi.org/10.1017/S0009838800036168>

von Fritz, K. (1943). ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems. *Classical Philology*, 38 (2), 79-93. <https://doi.org/10.1086/362695>

Young, J. (2015). *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi* (çev. B. O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ⁱ Yazıdaki eski Yunanca metinlerin çevirileri yazarlara aittir. Çeviri için *İlyada*'nın yeni Loeb Classical Library edisyonu kullanılmıştır.

ⁱⁱ κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν ifadesinde καὶ partikeli *epexegetical* (açıklayıcı) anlamında kullanılmış olabilir. Bu durumda ifade “zihninde, yani yüreğinde” biçiminde çevrilebilir. Bu olası okuma aslında bu makalenin iddiasını daha da destekler niteliktedir çünkü *phrēn* ve *thumos* arasında bir ayrım yapılmamış olacaktır. Aksine *phrēn* ve *thumos* birbirinin alternatifleri olarak görülebilir, καὶ de bu ikisini ilişkilendirir. Bu noktayı dikkatimize sunduğu için hakeme teşekkür ederiz.