

# AYLAKLIK, ZAMANSALLIK VE YAŞLILIK

Cihan CAMCI\*

## ÖZ

*Bu yazıda, felsefenin evde olmayı arayış ve yolda oluş kavramlarını fenomenolojik açıdan ele alacağım. Bu arayış ve yönelimsellik felsefesinin zamansal boyutunu göstermeye çalışacak, Sokratik arayışın bir tür aylaklık oluşunu ve bu bağlamda yorumlanabileceğini öne süreceğim. Bu tezimi desteklemek için Sokratik bilgeliği arayışın atopia'yı arayış olarak görülmesinin zamansal anlamını göstermeye çalışacağım. Son olarak Sokrates'in arayışının yaşlılığın nüktedan bilgeliğini temsil ettiğini savunacağım.*

**Anahtar Sözcükler:** Sokrates, Atopia, Yolda Oluş, Olanak, Zaman, Yaşlanma.

## IDLENESS, TEMPORALITY AND AGING

### ABSTRACT

*In this article, I will deal with the philosophical concepts 'being on the way to' and 'homesickness' from a phenomenological point of view. I will try to show that the temporality of this philosophy of intentionality and claim that the wandering of Socrates is a sort of idleness which is to be interpreted from this temporal point of view. In support of my hypothesis, I will try to demonstrate the temporal sense of the Socratic sophia which is viewed as atopia. To conclude, I will claim that Socratic search for wisdom, that is sophia, signify the wit of aging.*

**Key Words:** Socrates, Atopia, Being on the Way to, Possibility, Time, Aging..

---

\* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Gerontoloji Bölümü öğretim üyesi.  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, <http://flsfdergisi.com/>  
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 1-12.  
ISSN 2618-5784

**Makalenin geliş tarihi: 27.07.2018**  
**Makalenin kabul tarihi: 28.11.2018**

Felsefenin bir yolda oluş, arayış olması, her yerde evde olmayı isteme ama hiçbir yerde evde olamaması ne demektir? Bu soruyu zamansal bir boyut olarak düşünebilir miyiz? Yaşlanma, yaşam boyu yöneldiğimiz amaçların bir tümlük olarak anlam kazandığı bir olanak olarak görülebilir mi? Sokrates’in arayışını bu bağlamda yorumlayabilir miyiz? Soruları, yani arayışı değişmeyen, yanıtları belirlenmiş halde bulunmayan felsefe, bu anlamda, yani yolda oluş ve evde olmayı arayış anlamında metafizik bir yorum olarak ele alınabilir.

“Felsefe yolda oluştur” diyen Jaspers, *philosophos* sözcüğünün, *sophos*, bilgeliğin sahibi olmak anlamından ayrılan, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış anlamında hala etkisini sürdürdüğünü söylüyor.<sup>1</sup> Felsefi bilgeliği arayış, aynı zamanda, insanın kendi varoluşunun, kendi hayat yolculuğunun da amacının anlamını arayıştır. Yolculuk imgesiyle anlatılan yaşam kendini arayışı, yolculuğun amacı olarak evde oluş ise, kendine erişmeyi, kendini bilmeyi imgelemektedir. Bu çok iyi bilindiğini varsaydığımız yolda oluş ve evde olmayı arayış imgelerini, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın girişinde kullandığı Platon’un bir sözündeki varlık, *sein* sözcüğünün anlamı ile paralel düşünebiliriz. Platon o alıntıda, *görünen o ki varlık deyimini kullandığınızda uzun süredir ne demek istediğinizin farkındasınız. Biz de bir zamanlar onu anladığımızı düşünüyorduk, ama şimdi şüpheye düşmüş durumdayız* diyor.<sup>2</sup> Biz de yolculuk olarak yaşam, evde olmayı isteme ve kendini arayış kavramlarını bildiğimizi düşünüyoruz; ama belki de bu kavramları, Heidegger’in bize gösterdiği orijinal yorum olanağıyla yeniden düşünmeliyiz.

Bu yazımızda bu yorum olanağını, Sokratik arayışta zaman deneyimi bağlamında tartışacağız. Bunun için önce, Platon’un *eros* kavramını aşkınlık bağlamında tartıştığı *Şölen* diyaloguna bakacağız. Bu diyalogda Sokrates karakterinin, varoluşun, insan yaşamının amacının anlamını bedensel, sonlu sınırlarının ötesine yönelmişlik halinde deneyimlediğini, Sokrates’in hiçbir yere gitmeden yolda oluş halinin, sürekli henüz gerçekleşmemiş bir olanak, *prova* hali olduğunu öne süreceğiz. Olanak halinin yolda oluşun kendisi olduğunu, kendini bilme ve evde olmayı arayışın bu olanağın hiçbir zaman gerçekleşmeyecek boyutu olarak anlamlı olduğunu göstereceğiz. Bunun için, Heidegger’in varoluşun ve insan yaşamının anlamının iççeliğini zamansal bir olanak olarak yorumlayışını kullanacağız. Son olarak, Sokrates’in varoluşun anlamını hafifleten karakterinin, ikinci bir çocukluk bağlamında

<sup>1</sup> Jaspers, K. *Felsefe Nedir?*, çev. Eyüboğlu, İ. Z., Say Yayınları: İstanbul, 2007, 12.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, çeviren, Kaan Ökten, Agora Kitaplığı: İstanbul, 2008, 6.

yaşlılıkla ilgisini kuracağız.

### 1- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Olanığı

Yolda oluş ve evde olma çabasının Heidegger’in yukarıda söz ettiğim zamansal olanığını, *Varlık ve Zaman*’ın hemen başlarında söylediği “Gerçeklikten daha üst bir aşamada durmakta olan *Olanaktır*; Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*” cümlesinin özetlediğini söyleyebiliriz. Heidegger bu cümlede, gündelik yaşamda geleceğe doğru yönelmiş halde yapacağımız işleri tasarlarken, *entwerfen*, zamansal bir diziliş anladığımızı, ancak bu dizilişin olanaklılık koşulu olan, içinde gündelik işlerimizi sayıp anladığımız sayılabilirliğin, gerçekleşen, *Wirklichkeit* her işimizde *daha üst bir aşamada duran* olanak, *Möglichkeit* kipi tarafından aşıldığını söylüyor. Yaşamımızı bir yol, gündelik işlerimizi de sayarak düşündüğümüz birer içerik olarak düşündüğümüzde, bu işlerimize yönelmişliğimizde zamanın uzamsal bir dizilişini oluşturan gündelik amaçlarımıza yönelmişizdir diyebiliriz. İçinde sayarak anladığımız sayılabilme olanağı ise, bu uzamsal dizilişin formu, uzamsal olmayan, orijinal anlamda zamansal bir olanaktır. Eğer biz gündelik işlerimize yönelmez, bunları umursamazsak ve arayışımızı bu işlerin dışında sürdürürsek, bu orijinal zamansallığın içinde olduğumuzu, onunla hemhal olduğumuzu düşünebiliriz. İşte bu nedenle aylaklık, bir bakıma bu olanağı duyumsamak, deneyimlemek, bu olanağın henüz gerçekleşmemiş orijinal zamansallığına doğru yolda olmak demektir. Aylak, hem yolda, hem de evde olma olanağını zamanın uzamsal olmayan saf boyutunu duyumsayarak deneyimlemeye çalışır.

Aylak bir bakıma yerinde sayar. Yerinde sayıştaki ritmi, *rhythmos*, işlerimizi saydığımızda olumsuzlanan, *a-rithmós*, eksilen tümlüğü, henüz hiç sayılmamış sayılabilirlik olanağını, *arithmoumenon*, anımsamaya benzer. Aylak olanağı her sayışımızda unutarak eksiltmeye, her iş yapma amacına yönelişimizde unuttuğumuzu, anımsamaya çalışan bir Platoncudur. İnsanın varoluşunun anlamı olan amaçta, bir şey düşünmeyerek kendi kendisini düşünen aklın evini arayışında ayak direyen, direnen bir Platoncu...

Aylağın ritmini, perdesiz gitarı yaratan Erkan Oğur’un *telvin* adlı caz gurubuna benzetebiliriz. Dervişin yolda oluş hali demek olan *telvin*, temkinsiz, yani mekânsal belirlenimden öte bir geçişlilik demektir. Perdesiz gitar, sesin her perdede sayılmış ve ritmin kendiliğinden akışından ayrılmış halini aşan, şu ya da bu belirli notada sınırlanmamış ritme açıklık demektir. Seslendirilebilirliğe açıklık, dinleyeni de çalanı da her seste henüz

belirlenmemiş ve olanak halinde kalan müziğin kendiliğindenliğini anımsatır. Aylak, her adımında, hiçbir yere gitmeyi amaçlamayarak, tuhaf bir halde, olanağın süre-gidişine izin verir. Aylağın duraksız, temkinsiz telvin hâlinde, yolda oluşun akıcılığı ile evde oluşun henüz yola çıkmamışlığı hemhâl olur.

Jacob Howland, *noos*, ya da *nous*, akıl ve *nostos*, eve dönüş, evde oluş kavramları arasındaki etimolojik yakınlığı vurgulayarak, bu özdeşliğin altını çiziyor. *Platon için ruh, Odesa gibi yerinden edilmiş, bedensel varoluşunda evinden uzak düşmüş, gurbettedir* diyor. *Ruh, lamekânda (no man's land), ölümle yaşam arasında askıya alınmıştır. Felsefe, bu bağlamda, eve dönüştür (home coming).*<sup>3</sup> Bunu, Platonik *anımsama* anlamında, orijinine, kökenine geri dönüş, eve dönüş anlamında yorumlayabiliriz.

Planinc, Sokrates'in uzun ve zorlu yolculuğunu Odesa'nın şamanik öğelerle dolu yolculuğuna benzetiyor; *Sokrates yeni Odesa, Atina da yeni İthake'dir* diyor.<sup>4</sup> Ancak Sokrates, Odesa'nın aksine, coğrafi bir yolculuğa çıkıp, mesafeler kat ettikten sonra eve varmayı değil, zaten içinde olduğumuzu arayış anlamında yolda olmayı imler. Sokrates'in ironisi de budur... Bir gezgin olmasına karşın, Atina'dan –bir kez dışında- hiç çıkmamış, başka bir yere gitmemiştir. O, “*Kaderin elinde rastgele ilerliyordur ataktos hopei tukhoi proienai.*”<sup>5</sup>

Planinc, Sokrates'in yolculuğunun amacını, *aklı nereye gideceğini bilmediği için amaçsız gibidir*<sup>6</sup> diye tanımlıyor. Bu yorum bize, Sokrates'in aklının Odesa'nın akli gibi araçsal bir yönelimsellik halinde olmadığını anlatıyor. Odesa kurnazdı. Aklını önündeki engelleri aşmak için bir araç gibi kullanıyordu. Odesa'nın yönelmişliği *philosophos*, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış değil, yitirdiği güce yeniden erişmek için bir araçtı. Sokratik akıl ise araçsal bir yönelmişliği değil, yönelmişliğin, aklın kendisini, kendi içinde bir amaç olarak arayışı anlatıyor. Sokrates, bu yüzden, *hala orada mı duruyorsun, hala aynı şeyi mi söylüyorsun* diyen gezgin Sofiste gülümsüyordu...

Her bulduğunun olanağı eksilteceğini bilerek, henüz gerçekleşmemiş olanı duyumsama amacını güdüyordu. Coğrafi konumda, *topos*'ta belirlenmiş bir amacı güden, sabit, statik bir yere ulaşmayı

<sup>3</sup> Howland, John. *The Republic, The Odyssey of Philosophy*, Paul Dry Books: Philadelphia, 2004, 49-51.

<sup>4</sup> Planinc, Zdravko. *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2003, 9.

<sup>5</sup> Platon, *Şölen*, 210, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Felsefe Dizisi: İstanbul, 2014.

<sup>6</sup> Planinc,, s. 9.

amaçlayan bir çoban değildi Sokrates. O, *a-topia*'nın, *a-poria*'nın çobanıydı. Varlığın çobanıydı.

Silvia Montiglio, yolların tanrısı Apollon'un amaçsızca dolaşan, evinden ırak düşmüş yersiz yurtsuzlara bir ev, şehir, polis, bir amaç verdiğini ama Sokrates'i, diğerlerinin aksine her türlü kesinlik, belirlenmişlikten ayırdığını ve yerleşiklikten gezginliğe geçirdiğini söylüyor.<sup>7</sup> Sokrates'in *aporia*'sı, *poros*, *geçit*, *geçiş* kökeninden gelen, olumsuzlanarak geçitsizlik, *aporos* anlamına yakın, hangi geçide, yola gireceğimizin belirsizliğini, yol ağzını, yol çatını çağrıştırır. Hiçbir yere gitmemenin her yere aynı yakınlıkta hissetme olanağı olarak duyulabileceği bir yol ayrımı... Bir tür yerinde sayma... Geçişin, henüz şu ya da bu yolun geçidi olarak belirlenmemiş, hiçbir yolla sınırlanmamış hali...

Sokrates, tıpkı coğrafi bir yere gitme amacı güttüğümüzde yola çıkabilirliğin olanağını yitireceğimiz gibi, aklın kendisini dile getirmeye çalıştığımızda, dikkatimizi ereğimizin sınırlı menziline yönelttiğimizde ondan uzaklaşacağımızı, henüz yola çıkmamışlığın saflığını olanak, taslak, prova halini yitirmiş olduğumuzu anlatmak istiyordu.

Heidegger bu olanağın, "Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve *hiçbir zaman zorunlu olmayan* demektir. O yalnızca olanaklılığı karakterize"<sup>8</sup> ettiğini söylüyor. Gündelik yaşamdaki işlerimizi sayarak varolan haline getirişimizdeki zamansal düşünüşümüzde de, *mit der Zeit rechnen*, bu saf olanak henüz sayılmamışçasına olanak kipinde varlıkta kalmayı, orijinal zamansallık, *Temporalität*, *ursprüngliche Zeitlichkeit* halini sürdürür. Dasein, bir yandan gündelik işlerini, amaçlarını kat etmek için zamansal sayma, işlerini öncelik sonralık diziliminde uzamsal bir takvim zamanı olarak belirleme halindeyken, bir yandan da zamanın bu orijinal halini, uzamsallığı henüz uzamsallaşmamış bir olanak halinde aşan olanak kipinde *var-sayar*.<sup>9</sup> Bir bakıma bu küresel, uzamsız boyuttaki orijinal zamanı

<sup>7</sup> Montiglio, Silvia. *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press: Chicago, 2005, 152.

<sup>8</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen: 2006, 143.

<sup>9</sup> Günlük işlerimde ne yapacağımı hesaplarken, zaten-her zaman zamanla (kendi içindeki boyutsallık sayesinde orijinal, kökensel zamanla da) birlikte bu hesabı yapıyor, düşünüyordum (*mit der Zeit rechnen*) (Heidegger 2006, 364-365; 1982, 258-259). Bu durumda zaman, bize, sayılabilirlik, hesaplanılabilirlik olarak zaten önceden verilmiş demektir. Heidegger bunu şöyle anlatıyor: *Biz, zamanı ölçmek için saate bakmadan önce, zaten her zaman zamanla birlikte düşünüyoruz, onu zaten düşünüyoruzdur. Eğer saate her bakışımızda, onu her kullanımımızda zaten bir zamanla düşünme varsa, o halde bu, biz saati kullanmadan önce zaman bize zaten verilmiş demektir. Bir biçimde onun örtüsü bizim için açılmıştır* (Heidegger 1982, 258). Heidegger, bizim bu orijinal zamanın ufkunda anlam kazanan işlerimizin

da sayma halinde, Heidegger’in, *ursprüngliche Zählen* dediği haldedir.<sup>10</sup>

Heidegger bu *yerinde sayma* diyebileceğimiz prova halinin, *içeriğidenlik*, *Innigkeit*, temel bir taslak, kestirim, *Grundriss* olduğunu anlatıyor.<sup>11</sup> Her yol kat ediş, yarılma, *Riss*, bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalışı, eve doğru her yolculuk, zaten evde oluşu tuhaf bir biçimde içeriyor. Prova sözcüğünün kökeninin *Latince probare*, olanak sözcüğünden geçmiş olduğunu düşündüğümüzde, gerçekleşme halindeki meydana gelişte, henüz gerçekleşmemiş, olanak kipinin de meydana geliş halinde mevcudiyetini çağırıştırır. Uzamsal boyutların sınırlarından özgürleşmiş zaman, simutanite kipinde tek boyutludur ve bu sayede hem gerçekleşmiş, belirlenmiş, hem de henüz değil, olanak kiplerini iç içe, aynı mevcudiyet halinde varsayabiliriz. Dolayısıyla yolda oluş *Wegsein*, evden henüz çıkmamışlıkta, içeridenlikte de, tuhaf bir biçimde kapsanan bir haldir. Sokrates’in ironisi tuhaflığın, *atopia*’nın farkındalığıdır.

Joel Alden Schlosser, Sokrates’in ironisinin aslında *atopia*’sı olarak anlamlı olduğunu düşünmemiz gerektiğini öneriyor.<sup>12</sup> Tuhaflik, yabancılik, hiçbir yere ait olmamanın getirdiği şaşkıncılık, geçişlilik, kayganlık, akışkanlık olarak da çevirebiliriz *atopia* kavramını. Bu sözcük, *tuhaf*, Sokrates’in kişiliğinde beklendik olanın ötesinde eyleme olarak betimleniyor.<sup>13</sup> Şaşkıncılık anlamında Sokratik ironi, bilgiğe erişmek için

## 6

---

zamanını umursarken, saatin ve takvimin ölçtüğü gündelik zamanı hesaplarken, tüm bu tikel sürelerin orijinal zamanın anlam ufku içinde olanaklı olduğunu anımsayabileceğimizi de şöyle anlatıyor: *Dikkatimizi neye yöneltiyoruz? Neye özen, umursama, ihtimam (sorge), gösteriyoruz, gün batımında akşam olduğunu söyler, günün hangi zamanında olduğumuzu belirlerken “hangi ufka bakıyoruz?”* Yalnızca tikel, yerel bir ufka mı bakıyoruz, yoksa devinen, yer değiştiren nesneyle karşılaşmamız başka bir ufka mı dönük? (Heidegger 1982, 240). Aylak gündelik işlerini, dolayısıyla bu işleri yapma zamanını umursamaz, yok sayarken, onların içerildiği formu, bize zaten verilmiş olan ve örtüsünün açıklığı ile *aletheia* kavramını anımsatan orijinal zamanın çağrısına kulak verir; anımsar.

<sup>10</sup> Camcı C. (20015) *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Bibliotek Yayınları: 2015, 278.

<sup>11</sup> ...*çatışma, Streit, salt bir uçurumun / yarığın Kluft, çatlayıp açılıvermesi değil tersine, çatışanların birbirlerine ait olmalarının içeriğidenliğidir* Yıldız, E., *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Dergah Yayınları: İstanbul, 2017, 167.

<sup>12</sup> Schlosser, J., *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, Cambridge University Press: New-York, 2014, 12.

<sup>13</sup> Türkçe’de Arapça kökenli bir sözcük olan “tuhaf”tan türetilmiş olan “tuhafiye” sözcüğü alışılmadık, ilginç, renkli, aksesuar, takı, süs eşyası anlamlarına gelir. Dükkan çeşitlerinden biri olan tuhafiye dükkanının anlamı buradan, beklenmedik, sürpriz, şaşkıncı anlamlarına doğru evrilmiştir. Tuhaf sözcüğü felsefede Platon tarafından ilk anlamını çağırştıracak şekilde kullanılmıştır. Örneğin, *Şölen*’de, Alkibiades arkasını döner dönmez birden Sokrates’i uzanmış yatıyorken görürverir ve çok şaşırır. Onun huyunun hep böyle beklenmedik, tuhaf bir yerde görünürveriş olduğunu söyler. Platon, *Şölen*, 140.

söylenmiş her sözün, atılmış her adımın aslında bizi bu amaca ne yaklaştırdığı, ne de uzaklaştırdığını ironisidir.<sup>14</sup>

Bu bağlamda *atopia*, Sokrates’in aklımızın yönelimi, niyetselliğin saflığı ile gerçekte yapıp ettiklerimiz arasındaki ayrımın, yarılmanın, aynı zamanda aidiyet içerişini dehşetli değil, gülümsenecek bir hafiflik olarak anlatıyor gibidir. Diotima, Sokrates’e onun *ho hegeumenos*’unun, yol gösteren ereğinin, bir yere varma amacı olmayan, amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*’sının, bedensel sınırlarla ayrılmış olan güzellikleri değil, bedensel sınırları aşan güzelliğin ontolojik boyutunu arayış olduğunu anlatır.

...kişi, herhangi bir bedendeki güzelliğin, başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavramalı, eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa, bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olur. Bunu idrak ettiğinde, tüm güzel bedenlerin aşığı olmalı, küçümsediği ve önemsiz saydığı için de bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı. Bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmeli. ... her şeyin aynı soydan geldiğini, bedensel güzelliğin çok da önemli olmadığını görmek zorunda kalır.<sup>15</sup>

Sokrates, bütün gece yanında yatıp kendisini baştan çıkartmaya çalışan Alkibiades’e direnişiyle, Platon’un Diotima’nın ağzından anlattığı amaçsallığın kendisine yönelik olduğunu gösterir. Her güzel bedende, tıpkı bir yere gitme amacı güttüğümüzde yola çıkabilirliğin olanağını yitireceğimiz gibi, o bedeni aşan güzelliğin ontolojik aşkınlığını yitireceğimizi anımsamalıyız. Her beden, henüz ruhla beden ayrışmamışlığını, henüz uzamsal bir boyut ile belirlenmemişliğin olanak, taslak halini anımsatır. Bir bakıma yolculuğun olanağını bir *topos*’la sınırlandırmamayı, *atopia*’daki saflığı sembolize eder.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Tıpkı Kafka’nın *Şato* romanında kadaströcünün, yani uzamda belirgin işaretler koyarak sınır oluşturma amacıyla olan K.’nin amacına ne yaklaşabildiği, ne de ondan uzaklaşabildiği arayışı gibi...

<sup>15</sup> A.g.e, s, 143, B, C.

<sup>16</sup> Aslında bu tuhaflık, *atopia*, insan düşüncesinin saf halini, yani uzamda bir mesafenin yer değişikliğinin ölçüldüğü zamanın değil, saf zamanın içinde yolculuğunun birbirine karıştırılmasından başka bir şey değildir. Tıpkı Aşil’in kaplumbağayı geçemeyişini tuhaf ve anlaşılmasız buluşumuzun, zamanın bu iki boyutunu birbirine karıştırmaktan ibaret oluşu gibi...

Heidegger, Sokrates'in *Zugwind*, yani taslak, yolculuğa çıkmadan önce tasarlanan, geçici bir suret, rüzgârın önünde, henüz yola çıkmadan önce rüzgârı dinleyiş halinde (*Zugwind dieses Zuges*) olduğunu söylüyor.<sup>17</sup> Düşüncenin, Yunanlıları evlerinden uzağa, gurbete götüren deniz rüzgârları gibi akışıdır bu... Zamanın, geçişin kendisine, içine doğru esen rüzgâra kapılma hali... Sokrates de bu nedenle sürekli olanak halinde kalan, batının en saf düşünürüdür.

Simon Critchley bu ironiyi bir bakıma dikkatsiz, aylak bir hal olarak görüyor. İronistlerin en büyüğü olan Sokrates'in, “bir maskara, dalgın bir palyaço, *a laughing stock, an absent-minded buffoon*” olduğunu söylüyor.<sup>18</sup>

Roland Barthes da, Sokrates'in niyetselliğinin saflığını henüz belirlenmemişlik olarak görüyor ve Sokratik ironinin hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir prova olarak yönelimsellik içerdiğini düşünüyor. Barthes, Sokrates'in onunla söyleşenlerce *atopos* olarak tanımlandığını anlatıyor. “*Âşık özne sevilen varlığı “atopos”, yani sınıflandırılmaz olarak, hep beklenmedik bir özgünlük olarak benimser* diyor.<sup>19</sup> Buradaki *özgünlük, originalité* sözcüğünü, henüz ruhun bedende gurbete düşmeden önceki olanağı olarak görebiliriz. Orijinal, henüz uzamsal belirlenimle, *topos*'la, belirlenmemiş, *determinatio* kavramındaki gibi sınırlandırılmamış, *termini, terminus* anlamında zamanda bir limitle sınırlandırılmamış, *tempus*'un, zamanın, *tempo*'nun kendisi olarak olanaktır. Ruh bu bağlamda orijinal zaman gibi aranır; ona doğru yolda oluş, zaten içinde olduğumuzu, evi arayış demektir.

## 2- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Zamansallığı, Olanak Olarak Androjen ve Aylaklık

Sokrates'in her türlü belirlenmişlikten ayrılmış ve yerleşiklikten gezginliğe geçmiş halini, zamansal bir boyutu duyumsamak için her tür uzamsallığı, dolayısıyla bedenselliği aşan bir olanağı arayış olarak yorumlayabilir miyiz? Heidegger'in uzamsal boyut kazanan her belirlenimin

<sup>17</sup> Heidegger, *What is Called Thinking, Basic Writings* içinde, Routledge: London. 2002, 328.

<sup>18</sup> Critchley, S., *Filozof Nedir?* çev. Utku Özmakas, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji, Çağdaş Felsefenin Macerası 1* içinde, editör Güçlü Ateşoğlu, Belge Yayınları: İstanbul, 2016, 90.

<sup>19</sup> Barthes bunu, *sevdiğim ve beni büyüleyen öteki atopos'tur. Onu sınıflandıramam çünkü Tektir* diye anlatıyor. Barthes, R. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları: İstanbul, 2010, 39.



hem yarıma, *Riss*, hem de bu ayrışmayı aşan bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalış kavramını Sokrates’in bir tür yerinde saymaya benzeyen aylaklığıyla ilişkilendirebilir miyiz? Sokrates’in amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*’sının bu aylaklıkla arandığını, bu halin bir tür yaşlanma olduğunu düşünebilir miyiz?

Platon *Timaeus* diyalogunda, 38-a bölümünde, zamanın uzamsal yer değişikliği olarak açıkladığı 6 deviniminden başka, yedinci bir deviniminden söz eder.<sup>20</sup> Hiçbir yere, öne ya da arkaya, ileri ya da geri, şu ya da bu yöne gitmeyen, başladığı yerde sayan bir küre devinimi... Zamanın uzamsal ölçülebilirliğini, noktasal belirlenimlerini aşan, hiçbir yerde uzamsal bir nokta halinde işaretlenemeyen, saf geçiş hali... Bu geçiş, hiçbir uzamsal boyuta yakın ya da uzak olamadığı için küresel hayal ediliyor.

Zamanın bu saf geçiş hali ve aylaklık arasındaki ilişki için *Şölen* diyalogunu anımsamalıyız. *Şölen*’de de Platon’un, insanların belirli bir yöne gidebilmek için iki ayaklı ve yarım haline gelmeden önceki tümlük, birlik halindeki *androgynos*, androjen insan imgesinde de bu küresel, *periphere* formdan söz ettiğini görüyoruz. Platon, *kendileri gibi küreseldi yürüyüşleri de*<sup>21</sup> diyerek, bu insanların, Zeus onları ikiye ayırmadan önce hiçbir yere gitmeyen bir devinimle yerinde sayarcasına devindiklerini anlatıyor.

Zeus onları *yumurtayı kılla keser gibi* hafif ve komik bir şekilde ikiye ayırınca, artık onların kaderleri hep henüz bölünmemiş olmayı, henüz döngüsel tümlüğün uzamsal yön ve konumları aşan olanağını yitirmemiş olmayı aramak oldu. Platon’a göre bu aylak androjenler, *böylece ikiye bölününce doğamız*,<sup>22</sup> evde olma hasreti gibi başlangıçtaki hallerini, tümlüğünü arayıp dururlar. Başka bir yere gitmeye, gündelik amaçlarını gerçekleştirmek için gerekenlere yönelmezler. Sokrates’in yol gösteren ereğinin, bir yere varma amacı olmayan, amaçsallığın kendisine yönelirler. Platon bu yolda oluş ve evde hissetme yönelişinin hiçbir yere gitmeyişi aylaklık, *argia* olarak betimliyor. *Açlık ve yaygın bir aylaklık yüzünden ölüp gidiyorlardı* diyor.<sup>23</sup>

Agamben, aylak, *argia* teriminin *argos*’tan geldiğini, Homeros’ta etkin, *energia* olmayan hal anlamında kullanıldığını söylüyor. Agamben *energia*’nın, muhtemelen, onu olanakla, *dunamis*’le işlevsel karşıtlık içinde kullanan Aristoteles tarafından yaratılmış olduğunu, Aristoteles’in onu kendisinden aldığı *energias*, çalışan, etkin sıfatının zaten Herodotus’ta

<sup>20</sup> Platon, *Timaeus*, çev. Furkan Akdemir, Say Yayınları: Ankara, 2015, 38-a.

<sup>21</sup> Platon, *Şölen*, 83.

<sup>22</sup> Burada doğa, *physis*, biçimsel yapı, *forma* anlamında kullanılıyor.

<sup>23</sup> A.g.e, 87.

bulduğunu belirtip, “Zıt terim *argos, aergos’tan gelir: “çalışmayan”* diyor.<sup>24</sup> Aristoteles’in *Nihomahos’a Etik*’te, “insanın varoluşunun anlamının her hangi bir iş yürütme olmaması gerektiğini söylediğini” belirten Agamben, “Bu yüzden, insanın işinin, bu bağlamda, basitçe “iş” değil de daha ziyade insana özgü olan *energeia*’yı, etkinliği, eylem-halinde-olmayı (“being-in-act”) tanımlayan şey anlamına geldiğini öne sürüyor.<sup>25</sup> *De anima*’da Aristoteles’in *nous*’u, insan aklını tanımlarken, onun “olanak, *dunamis*, olmaktan başka hiçbir doğası yoktur” (429a, 21) dediğini anımsatan Agamben, Aristoteles’i böyle yorumladığımızda, ‘insan eyleme geçtiğinde bile düşünce “bir şekilde hâlâ olanak halinde kalır ve böylece kendi kendini düşünebilir.’ (429b, 9)” diyor.

### 3- Sonuç

Şimdiye kadar yapmış olduğumuz tespitlerimizi maddeler halinde yazarak, birbiriyle bağlantısını göstermeye çalıştığımızda şu sonuçlara ulaşıyoruz: 1: Felsefi bilgeliği arayış, insanın kendi hayat yolculuğunun da amacının anlamını, dolayısıyla kendini arayıştır. 2: Sokrates, daha doğrusu Platon’un Sokrates karakteri, bu bilgeliği arayışı coğrafi bir konunun, *topos*’un ötesini, beden de bir *topos* olduğu için bedenin de ötesini, dolayısıyla bulunamayacak olanı, *atopia*’yı arayış olarak imler. 3: *Atopia*’yı arayış, uzamda bir mesafenin yer değişikliğinin ölçüldüğü zamanın değil, Platon’un uzamsal olmayan boyutta, küresel saf geçiş olarak betimlediği zamanı arayış olarak anlaşılmalıdır. 4: Bu arayışın aylaklıkla ilişkisi, uzamsal olmayan zamanı duyumsamak için, zamanı bölerek öncelik sonralık sırasıyla uzamsallaştıran gündelik işlerimizle ilgilenmeme halimizdir. Aylak, Christopher Butler’ın Parisli derviş, *flâneur* için, *geçişten sonsuzluğu derler, the eternal from the transitory*<sup>26</sup> dediği gibi, Heidegger’in, *varlık saf ve yalın aşkınlık, geçiştir, Sein ist das transcendens schlechthin*<sup>27</sup> dediği hal ile hemhâldir. 5: Aylaklık, bu bağlamda zamanın bölünmüş hali olarak yaşadığımız gündelik amaçlarımızı unutarak, yok sayarak, varoluşun kendi hali olan orijinal zamanın da *çinde oluş halini* anımsama olanağıdır.

<sup>24</sup> Agamben, G., “*The work of Man*” *Sovereignty and Life* içinde, editör Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford University Press: New York, 2007, 1-10. (Murat Erşen’in yayınlanmamış Türkçe çevirisinden de yararlandım.)

<sup>25</sup> A.g.e, 1-10.

<sup>26</sup><http://psychogeographicreview.com/ baudelaire-benjamin-and-the-birth-of-the-flaneur/>

<sup>27</sup> Heidegger, 2006, 38.

Anımsama, her belirleniminde, yarılmada, ayrışmayı aşan bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalışın anımsanmasıdır. 6: Anımsama, Sokrates’in amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*’sının, felsefi bilgeliğin, kendi kendini düşünen düşüncenin olanak halini arayıştır. 7: Sokrates’in bilgeliği arayışı, tikel güzel bedenleri olumsuzlayarak, idea olarak güzelliği arayış gibi, bir başka amacın aracı olan gündelik işlerimizi yapma amaçlarını olumsuzlayan, amaçsallığın kendisini arayıştır. 8: Bu, ikinci bir çocukluk gibi, araçsal yönelimleri aşan, çocukça, oyuncu bir arayıştır. Bu bağlamda bir yaşlılık deneyimidir diye düşünebiliriz. Shakespeare’in, *Much Ado About Nothing* oyununda (3. Bölüm, 5. Sahnede), Dogberry karakterinin, *yaşlılık geldiğinde nüktedan zekâ, wit, gider* deyişinin aksine, Sokrates yaşlılığın nüktedan zekâyı yakınlığını simgeler. Kendini arayışın, Baars’ın dediği gibi, yaşlılığın kırılabilirliğine karşın *aşkılık olanağına* bağlı olduğunu, yaşlanmanın bir tür *seçilmiş aylaklık, dignified idleness* halinde bu olanakla ilişkisini gösterir.<sup>28</sup> 9: Sokratik arayış, Alkibiades’in, *onun yanında neredeyse yaşlanacaktım* diye anlattığı, henüz olanaktan gerçeğe geçmemiş orijinal hali anımsamak için *seçilen, onurlu -dignified idleness- aylaklıktır*. Shakespeare’in *As You Like It*’de söylediği gibi, anımsamak, yaşlılığın ikinci bir çocukluk hali ve saf unutuş, *mere oblivion*’dur.

---

<sup>28</sup> Baars, J. *Aging and the Art of Living*, The John Hopkins University Press: Baltimore. 2012, 95.

### KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları: Ankara, 1997.
- AGAMBEN, G. “*The work of Man*” *Sovereignty and Life* içinde, editör Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford University Press: New York, 2007.
- BAARS, J. *Aging and the Art of Living*, The John Hopkins University Press: Baltimore, 2012.
- BARTHES, R. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları: İstanbul, 2010.
- CAMCI, C. *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Bibliotek Yayınları: Ankara, 2015.
- CLUZEAU, F. “Mythos’tan Bios’a Homeros (Homer: From Mythos to Bios)”, *Kutaadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, s. 943-969, 2016.
- CRITCHLEY, S. *Filozof Nedir?* çev. Utku Özmakas, *Varoluşçuluk, Fenomenoloj, Ontoloj, Çağdaş Felsefenin Macerası* içinde, Editör Güçlü Ateşoğlu, Belge Yayınları: İstanbul, 2016.
- HEIDEGGER, *What is Called Thinking*, editör. David Farrel Krell, *Basic Writings* içinde, Routledge: London, 2002.
- HEIDEGGER, *Was Heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1994.
- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006.
- HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2008.
- HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann: Frankfurt, 1975.
- HEIDEGGER, *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Indiana University Press: Indiana, 1982.
- HOWLAND, John, *The Republic, The Odyssey of Philosophy*, Paul Dry Books: Philadelphia, 2004.
- JASPERS, K. *Felsefe Nedir?* çev. Eyüboğlu, İ. Z., Say Yayınları: İstanbul, 2007.
- MONTIGLIO, Silvia. *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press: Chicago, 2005.
- ÖZKAN, S.Ç, Richard Rorty’de Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 57-84 ISSN 1306-9535, www.flfsdergisi.com
- PLATON, *Şölen*, 210, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Felsefe Dizisi: İstanbul, 2014.
- PLATON, *Timaeus*, çev. Furkan Akdemir, Say Yayınları: Ankara, 2015.
- PLANINC, Zdravko, *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2003.
- SCHLOSSER, J. *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, Cambridge University Press: New-York, 2014.
- YILDIZ, E. *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Dergâh Yayınları: İstanbul, 2017.
- <http://psychogeographicreview.com/ baudelaire-benjamin-and-the-birth-of-the-flaneur/>