

Geliş / Received 16.12.2025  
Kabul / Accepted 04.01.2026  
Yayın / Published 31.01.2026  
Atıf / Cite as Atasever, Z. (2026). Phaidon'da Bir Felsefe Sahnesi: Ölüm ve Yaşam, *Rasyonalist Dergisi*, 1 (1), 37-50.  
Araştırma Makalesi/Research Article

## Phaidon'da Bir Felsefe Sahnesi: Ölüm ve Yaşam A Philosophical Scene in Phaidon: Death and Life

Zeynep Atasever\*

**Öz:** Bu çalışma, Platon'un Phaidon diyalogunu yalnızca ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlar çerçevesinde değil, yaşam-ölüm bütünlüğü içinde kurulan felsefi bir sahne olarak ele almayı amaçlamaktadır. Diyalogda döngüsellik, anımsama, benzerlik ve nedenler ayrımı gibi temel savlar incelenirken, bu argümanların Sokrates'in ölüm karşısındaki tutumuyla nasıl iç içe geçtiği gösterilmektedir. Çalışma, Simmias ve Kebes'in itirazları üzerinden tartışmanın sınırlarını ortaya koyarken, Bostock, Dorter, Burger ve Gallop gibi çağdaş yorumcuların değerlendirmeleri ışığında metnin katmanlı yapısı açılmaya çalışılır. Diyalogun sonundaki mitos anlatısı ise ruhun ölüm sonrası akıbetini açıklamasının yanı sıra, felsefi argümanın ulaştığı sınırları aşma, logos-mitos çerçevesinde de görülebilmektedir. Sokrates'in ölüm sahnesi ve özellikle Asklepios'a horoz borcuna ilişkin son sözleri, detaylıca incelenip, Sokrates'in bir filozof olarak yaşamı ve ölümündeki tutarlılığı gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak bu makalede, felsefenin yalnızca teorik bir etkinlik olmadığı; yaşamı ve ölümü birlikte kuşatan bütünlüklü bir varoluş pratiği olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Phaidon, Anımsama, Döngüsellik Argümanı, Mitos.

**Abstract:** This study aims to examine Plato's Phaedo not merely within the framework of arguments concerning the immortality of the soul, but as a philosophical scene constructed within the unity of life and death. While analyzing fundamental arguments such as the Cyclical Argument, Recollection, Affinity, and the distinction of causes, the study demonstrates how these arguments are inextricably interwoven with Socrates' attitude toward death. Through the objections of Simmias and Cebes, the study delineates the boundaries of the discussion while attempting to unfold the text's layered structure in light of evaluations by contemporary commentators such as Bostock, Dorter, Burger, and Gallop. The myth at the conclusion of the dialogue is addressed not only for its explanation of the soul's fate after death but also, within the logos-mythos framework, as a means of transcending the limits of philosophical argumentation. Socrates' death scene, and particularly his final words regarding the debt of a cock to Asclepius, are scrutinized to highlight the consistency in Socrates' life and death as a philosopher. Consequently, this article concludes that philosophy is not merely a theoretical activity, but a holistic practice of existence encompassing both life and death.

**Keywords:** Phaidon, Recollection, Cyclical Argument, Mythos

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bilim Dalı, Master's Student, Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, zeynep.atasever@darussafaka.net, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2282-0056



**Extended Abstract:** This study examines Plato's Phaedo by showing how its arguments, myths, and dramatic elements together present philosophy as a way of life rather than a purely theoretical activity. Rather than reiterating introductory claims about the dialogue's importance, the analysis focuses on the internal structure of the arguments for the immortality of the soul and the conclusions that emerge from their interaction.

The cyclical argument is first considered as an attempt to establish continuity between life and death by claiming that the living come from the dead. While this suggests an ongoing process rather than a single transition, it does not by itself demonstrate the survival of the individual soul. The theory of recollection reinforces this account by arguing that the soul must have existed before birth, since it recognizes concepts such as equality, beauty, and goodness that cannot be derived from sensory experience. However, as the objections of Simmias and Cebes show, recollection secures pre-existence without fully accounting for post-mortem survival. Together, these arguments provide a partial rather than decisive proof, revealing a structural limitation in the dialogue.

The affinity argument advances the discussion by distinguishing between composite, visible, and changeable entities and simple, invisible, and stable ones. The soul is presented as more akin to the latter group, which includes the Forms. Rather than asserting identity, Socrates relies on resemblance and analogy, offering a graded assessment of plausibility. This approach acknowledges that questions concerning the soul and death resist strict demonstration and require a different mode of philosophical persuasion.

A further shift occurs in the account of causation. Socrates rejects physical explanations and introduces a causal framework grounded in Forms, according to which things are what they are through participation in Forms such as beauty or equality. This move redirects inquiry from processes of becoming to questions of essence, uniting metaphysical commitment with ethical orientation.

The myth is examined as a continuation of philosophical inquiry rather than a departure from it. By depicting different post-mortem paths for souls according to their way of life, the myth functions as a moral image that reflects the dialogue's ethical structure. A symbolic reading preserves its coherence, whereas a strictly literal interpretation leads to difficulties concerning punishment and forgiveness.

Finally, the study considers Socrates' conduct in the closing scene. His calmness, refusal to delay death, and criticism of excessive grief demonstrate the unity of philosophical argument and lived practice. His final remark concerning the debt owed to Asclepius is interpreted not as a simple claim that life is a disease cured by death, but in relation to care, vulnerability, and philosophical completion.

The study concludes that Phaedo does not aim to provide a definitive proof of personal immortality. Instead, it presents a philosophical framework in which argument, myth, and lived example mutually support one another, portraying philosophy as an integrated practice that shapes understanding, character, and one's stance toward mortality.



## GİRİŞ

Bu makale, Phaidon diyalogunu yalnızca ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir argüman dizisi olarak değil, felsefenin yaşam ve ölümle kurduğu ilişkiyi açığa çıkaran bütünlüklü bir düşünme pratiği olarak ele almayı amaçlamaktadır. Phaidon diyalogu, ruhun ölümsüz olup olmadığı savının çerçevesinde Sokrates'in son anları ve sözlerinin anlatıldığı Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından. Phaidon diyalogunu farklı kılan pek çok kısım vardır ancak şüphesiz en farklı olan diyalogun içinde var olan, yaşayan, ölen bir figürün; var olmasını da yaşamasını da ölmesini de bir bütün olarak görmesi ve bize de bir bütün olarak aksettirebilmesidir. Bu bütünlük, diyalogda geliştirilen argümanların yalnızca teorik bir savunma olarak değil, Sokrates'in yaşam pratiğiyle iç içe geçmiş bir felsefi duruş olarak okunmasına imkân verir. Ölüm ve yaşam, ölüm ve ölümsüzlük, acı ve haz, bileşik ile basit, unutmak ve hatırlamak tüm bu döngü ilk argüman olan döngüsellik verir. Diyalogda ilk olarak gündeme getirilen argüman döngüsellik ilkesidir; Sokrates bu çerçevede acı ile haz arasındaki karşıtlık ilişkisini başlangıç noktası olarak ele alır. Bu karşıtlıklar, diyalog boyunca yalnızca psikolojik ya da duyuşsal durumlar olarak değil, varoluşun sürekliliğini ve dönüşümünü açıklayan yapısal öğeler olarak değerlendirilir. Bu argümanı, ölüm temasına yönelen tartışma izler. Ölüm karşısında sergilediği cesaretin hangi temellere dayandığı, neden korku duymadığı sorusu açıklanır. Bu noktada diyalog, ruhun yazgısına ilişkin teorik sorular ile filozofun ölüm karşısındaki tutumunu aynı düşünsel zeminde bir araya getirerek, felsefenin yaşamla kurduğu ilişkinin sınırlarını sorgulamaya açar. Bu çalışma, Phaidon diyalogunun temel iddiasının, Sokrates'in varoluşunu, yaşamını ve ölümünü birbirinden kopuk anlar olarak değil, felsefi olarak tutarlı ve bütünlüklü bir yaşam pratiği içinde düşünmesi olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda makale, diyalogda geliştirilen argümanların, mitosun ve dramatik yapının, bu bütünlüğü temellendiren ve görünür kılan unsurlar olarak birlikte işlediğini ileri sürer. Bu bütünlük içerisinde ruhun zamansal yazgısına ilişkin soru, Sokrates'in anımsama öğretisiyle birlikte daha belirgin bir felsefi zemine taşınır.

Sokrates, anımsamanın benzer ya da benzer olmayan şeylerden kaynaklanabileceğini belirtir ve eşit kavramıyla eşit şeyler arasındaki ayrımı ortaya koyar. Eşit şeylerde bulunan eksiklik, kişinin eşitin kendisini önceden bilmiş olmasını gerektirir; üstelik bu bilgi duyulardan gelmez. Duyular doğumla birlikte bizde olduğuna göre, eşite dair bilgiyi doğmadan önce edinmiş olmamız gerekir (Platon, 2025, s. 77). "Ne'lik" diye belirlediğimiz şeyleri doğmadan önce biliyor fakat sonradan unuttuyorduk; bu nedenle öğrenme, bilginin yeniden kazanılması anlamına gelir ve bu süreç anımsama olarak tanımlanır (Platon, 2025, s. 83). Ardından Sokrates ruhlarımızın bu bilgiyi ne zaman edindiğini sorar ve bunun doğumdan sonra olamayacağını belirterek ruhun bedenlenmeden önce var olması ve akıl sahibi olması gerektiğini savunur (Platon, 2025, s. 83). Bu düşünceyi genişleterek, güzel ve iyi gibi şeylerin gerçekten var olduğunu kabul etmenin, ruhların doğumdan önceki varlığını da zorunlu kıldığını ifade eder (Platon, 2025, s. 87). Böylece ruhun beden öncesi varlığı temellendirilmiş olur. İyinin ve güzelin varlığına duyduğu kesinliği göstermek için "ziyadesiyle var" ifadesini kullanır (Platon, 2025, s. 89). David Gallop bu ifadeyi, idealerin anımsama öğretisindeki zorunlu rolü açısından yorumlar ve görünürde paradoksal olan bu kullanımın aslında varoluşun tamlığını, yani ruhun doğumdan önceki varlığı ile idealerin varlığı arasındaki bağı eksiksizliğini ifade ettiğini belirtir (Gallop, 1975, s. 95-96). Bu bağlamda anımsama öğretisi, ruhun yalnızca bedenden önceki varlığını temellendirmekle kalmaz; yaşamı ve ölümü aşan bir süreklilik



içinde düşünülmesini mümkün kılarak, Sokrates'in varoluşu bir bütün olarak kavrayışını da destekler. Ancak bu süreklilik fikri, ruhun ölümden sonraki yazgısına ilişkin tüm soruları tek başına yanıtlamaya yetmez. Nitekim Simmias ve Kebes, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin kanıtın yalnızca bir yönünün gösterildiğini, dolayısıyla argümanın tamamlanmadığını belirtirler (Platon, 2025, s. 89). David Bostock'un değerlendirmesine göre döngüsellik argümanı ruhun varlığının sürekliliğine işaret etse de ruhun doğasına dair bir açıklama sunmaz; anımsama öğretisi ise yalnızca ruhun önceden var olduğunu temellendirir ve ruhun daha sonra yeniden bedene geleceğine dair bağımsız bir gerekçe vermez. Simmias ve Kebes'in işaret ettiği sorun da budur (Bostock, 1986, s. 67-69). Sokrates, anımsama öğretisi ile yaşayanların ölümlerden geldiği savının birlikte ele alınması hâlinde ruhun ölümden sonra da varlığını sürdüreceğinin gösterildiğini söyler (Platon, 2025, s. 89). Bostock'a göre Sokrates'in kastettiği, her iki argümanın tek bir kanıtın iki parçası olarak düşünülmesi gerektiğidir; çağdaş yorumcular da döngüsellik ile ruhun beden öncesi varlığının, ruhun ölümden sonra da var olmaya devam ettiği iddiasını birlikte temellendirmeyi amaçlayan bir bütünün unsurları olduğunu belirtir (Bostock, 1986, s. 70-72). Bu eleştiriler, ruhun ölümsüzlüğü meselesinin tekil argümanlarla değil, Sokrates'in yaşam ve ölüm arasında kurduğu süreklilik fikri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

## RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ TARTIŞMASININ SINIRLARI: İTİRAZLAR VE STRATEJİ DEĞİŞİMİ

Bostock, döngüsellik argümanının temel unsurunun yaşayanların ölümlerden geldiği savı olduğunu ve 77d'de Sokrates'in bu ana kısma gönderme yaptığını belirtir; ancak bunun tek başına yeterli olmadığını, çünkü her iki savın da yalnızca ruhun bedenlenmeden önce var olduğunu gösterdiğini vurgular (Bostock, 1986, s. 73). 77d2'de geçen "Ruh doğum öncesinde de varsa... ve yeniden doğması gerekiyorsa..." ifadesinde, "yeniden doğması gerekiyorsa" eklemesinin nedeni, döngüsellik yalnızca bir kez değil, sürekli işlemesi gerektiğine işaret etmektir; Bostock'a göre bu vurgu, argümanın tekil bir parçasının değil, bütününün zorunlu olduğunu gösterir (Bostock, 1986, s. 75). Çünkü döngüsellik ikinci ölümden sonra da sürüp sürmeyeceğine dair bir garanti yoktur. Anımsama öğretisi döngüsellik yalnızca bir yönünü destekler; diğer yön ise, ruhun ölümden sonra varlığını sürdürmeye devam edeceği iddiasını bağımsız biçimde temellendiremez (Bostock, 1986, s. 75). Bu nedenle bütün canlıların ölümlerden doğduğu savı, döngüsellik yalnızca bir kısmını ortaya koyar ve ruhun ölüm sonrası devamlılığını kanıtlamaya yetmez. Sokrates'in 77d2'de bu ifadeyi eklemesinin nedeni de döngüsel sürecin sürekliliğini güvence altına alma ihtiyacıdır. Tartışmanın devamında döngüsellik argümanı yetersiz bulunduğu için terk edilir ve Sokrates ruhun doğasına ilişkin çözülme ve dağılma bağlamında yeni bir tartışmaya yönelir; dağılabilen ve dağılmayan şeyler arasındaki ayırım üzerinden ruhun bu ikinci gruba ait olduğu gösterilecektir (Platon, 2025, s. 91).

Döngüsellik argümanının terk edilmesinin temel nedeni, bu argümanın ruhun ölümden sonra varlığını sürdürdüğünü göstermekte yetersiz kalmasıdır. Anımsama ve Döngüsellik argümanlarından çıkan sonuçla birlikte ruhun bedene gelmeden önce varlığı açıklanır ancak bedeni terk ettikten sonra da varlığını sürdüreceği gösterilemez. Döngüsellik, yaşam ile ölüm arasında karşılıklı bir geçiş olduğunu ileri sürerek süreklilik



fikrini temellendirir; ancak bu süreklilik, aynı ruhun varlığını koruduğunu değil, yalnızca yaşamın genel olarak yeniden ortaya çıktığını gösterebilir. Bu nedenle argüman, ruhun ölümsüzlüğü açısından ontolojik bir güvence sağlamaz. Sokrates'in strateji değiştirmesi tam da bu noktada anlam kazanır. Tartışma, artık oluş ve yok oluş süreçleri üzerinden değil, şeylerin doğası üzerinden ilerlemelidir. Bu bağlamda Sokrates, çözülebilirlik ve dağılılabirlik ölçütleri üzerinden, dağılabir (bileşik, görünür, değişken) varlıklar ile dağılmayan (basit, görünmez, değişmez) varlıklar arasında bir ayırım kurar. Ruhun hangi varlık türüne daha çok benzediğinin ortaya konulması, ruhun yapısını daha açık biçimde anlaşılır kılar. Bu noktada Sokrates, ruhun doğasına ilişkin bu ayırımı benzerlik ve analogi yoluyla derinleştirir. Dağılabir olanın bileşik, değişebilir, görülebilir ve maddesel; tekbiçimli olanın ise değişmez, görünmez, maddesel olmayan ve bölünmez olduğunu belirterek varlığa ilişkin temel bir ayırım yapar (Platon, 2025, s. 91-95). İdealar bu ikinci gruba, yani değişmeyen ve yalın olana karşılık gelirken, ideadan pay alan tek tek şeyler değişime açıktır. Güzel olan şeyin çirkinleşebilmesine karşın güzel ideasının değişmezliğı buna örnektir. Sokrates ruhun idea olduğunu iddia etmez; bunun yerine ruhun bu iki türden hangisine daha çok benzediğini sorar (Platon, 2025, s. 97). Ruhun değişmeyen ve görünmeyene benzemesi onun ölümsüzlüğü yönünde bir çıkarıma izin verir. Sokrates ikinci analogiyi sunar: Yönetilen-yöneten ayırımı üzerinden ruhun yönetici olan, bedenın ise yönetilen olan tarafı temsil ettiğı belirtilir (Platon, 2025, s. 97). Bu iki analogi birlikte ele alındığında ruhun tanrısal, ölümsüz, tekbiçimli ve çözülmeyen olana; bedenın ise insani, ölümlü, çokbiçimli ve çözülebilir olana benzediğı sonucu çıkar. Dorter, 77-81 pasajları arasındaki dil kullanımının, argümanın kesin bir kanıt ortaya koymaktan ziyade benzetme ve analogilere dayanarak oluşturulduğunu gösterdiğini belirtir ve kişisel ölümsüzlük inancının insanda bulunan ebedilik duygusundan beslendiğini, bu nedenle bu tür benzetmelerin daha etkili olduğunu ifade eder (Dorter, 1982, s. 112-114). Bu analogiler, ruhun ölümsüzlüğünü kesin bir ispatla değil, yaşam boyunca sergilenen yöneten-yönetilen ilişkisi ve değişmezliğe yakınlık üzerinden temellendirerek, Sokrates'in yaşam ile ölüm arasında kurduğı bütünlüklü felsefi duruşu görünür kılar.

Ancak bu benzerlikler, ruhun çözülmeyizliğı meselesini bütünüyle kapanmış bir problem hâline getirmeyz; aksine, Sokrates'in kullandığı ifadelerin taşıdığı belirsizlikler yeni yorum imkânlarını da beraberinde getirir. Nitekim Sokrates ruhun bütünüyle çözülmeyz ya da buna yakın olması gerektiğini söyler (Platon, 2025, s. 99). Gallop, "ya da buna yakın" ifadesinin ruhun çözülmeyizliğini mi nitelediğinin yoksa Sokrates'in argümanına dair bir tereddüt mü içerdiğinin belirsiz olduğunu belirtir; metin başka hiçbir yerde ruhu "neredeyse çözülmeyz" olarak tanımlamaz ve bu ifade ruhun ölümsüzlüğüyle de tam uyumlu değildir. Yine de Gallop, mevcut bağlamda bu ifadenin "neredeyse çözülmeyz" biçiminde okunmasının daha doğal görüldüğünü söyler. (Gallop, 1975, s. 150-151). Burger ise bu ifadeyi, 87d-88b arasındaki Simmias ve Kebes'in memnuniyetsizliğini açıklayan bir unsur olarak değerlendirir (Burger, 1984, s. 132-134). Burger'e göre Sokrates, daha önce ölümsüzlüğü ruh için kullanırken burada aynı nitelemeyi ilk kez kemik ve kas gibi bedensel parçalara uygulayarak dikkate değer bir dramatik kayma yaratır (Burger, 1984, s. 135-136). Sokrates, görünmeyz olan ruhun kendisine benzeyen, saf ve görünmeyz bir yere—Hades'e—gittiğini söyler (Platon, 2025, s. 99). Burger'e göre Hades, görünmeyizliğı ve değişmezliğıyle ideaların mitolojik bir karşılığıdır; böylece Hades, hem ölüm arzusuyla intihar yasağı arasındaki gerilimi çözen bir sembole hem de Sokrates'in ölüm karşısındaki bilgece teslimiyetinin ifadesine dönüşür (Burger, 1984, s. 138-140). Bu yorumlar birlikte



ele alındığında, ruhun çözümlenmezliğine ilişkin tereddütler ve dramatik kaymalar, Sokrates'in ölümü yalnızca biyolojik bir son olarak değil, yaşam boyunca kurulan felsefi tutarlılığın tamamlandığı bir an olarak düşünmesine hizmet eder. Bu bağlamda sorun artık ruhun bedenden bağımsızlığı kadar, ruhun kendi içinde nasıl yapılandığı ve hangi ilkenin yönetici konumda olduğu meselesine dönüşür. Bu soru, tartışmayı ruhun bütünsel niteliğinden, ruh içindeki ayrımların nasıl anlaşılması gerektiği problemine doğru kaydırır. Nitekim Sokrates'in başvurduğu örnekler, ruhun bedensel eğilimlere karşı koyma kapasitesini açıklarken, aynı zamanda ruhun kendi içinde nasıl bir düzen taşıdığı sorusunu da gündeme getirir.

Homeros'un *Odyssea*'sından aktarılan "Çattı yüreğine şu sözlerle, göğsüne vura vura: 'Katlan yüreğim, katlan, atlattıydın sen daha korkuncunu'" (Platon, 2025, s. 137) alıntısının *Politeia*'da da kullanıldığını belirten Dorter, bu ifadenin ruhun bedeni yönetmesi ve ona karşı koyması bakımından önemini vurgular (Dorter, 1982, s. 118-120). Sokrates'in susuzluk, açlık ve öfke gibi bedensel etkilere direnme örnekleri, *Politeia*'daki ruhun iki alt bölümüne karşılık gelir. Bu nedenle Dorter, bu örneklerin ruhun bedene değil, aklın ruhun diğer kısımlarına karşıtlığını gösterdiğini; dolayısıyla ruhun bedenden bağımsızlığının henüz kanıtlanmış olmadığını belirtir (Dorter, 1982, s. 121-123). Ona göre üç parçalı ruh anlayışında yalnızca akıl saf ruhtur; thymos ve epithymia ise bedenle bağlantılıdır (Dorter, 1982, s. 124-125).

Burger ise Homeros'un içsel mücadeleyi kişileştirme biçimini öne çıkarır: *Odysseus*'un yüreğine seslenişi, tutkuların bağımsız bir varlıkmiş gibi tasviridir ve Sokrates bu sahneyi ruh içindeki karşıtlıkları açıklamak üzere kullanır (Burger, 1984, s. 140-142). "Aynı şeyin aynı anda karşıtları yapamayacağı" ilkesine dayanan bu okuma, aklın thymos'a karşı mücadelesi olarak yorumlanır ve Leontius örneğiyle birlikte ruhun içsel bütünlüğünün nasıl anlaşıldığını gösterir (Burger, 1984, s. 143-145). Böylece hem Dorter'in hem Burger'in yorumları, Simmias'ın ruhu bedensel bir uyum olarak görme iddiasına karşı Sokrates'in savını güçlendiren bir çerçeve sunar. Dorter, Kebes'in Simmias'ın aksine ruhun doğasına ilişkin alternatif bir model önermediğini, yalnızca ruhun uzun ömürlülüğünün ölümsüzlük için yeterli olmadığını savunduğunu belirterek Sokrates'in daha kapsamlı bir kanıtı ihtiyaç duyduğunu ifade eder (Dorter, 1982, s. 130-132). Bu noktada ruhun içsel yapısına ilişkin çözümlenme, ruhun bedenden bağımsızlığını kesin biçimde temellendirmeye yetmez; bu durum Sokrates'i, ruhun yalnızca yapısal değil, nedensel ve ontolojik statüsünü de açıklayacak daha güçlü bir argümana yöneltir. Bu yönelim, tartışmanın artık ruhun nasıl yapılandığından ziyade, bir şeyin neyi nedeniyle o şey olduğu sorusuna kaymasını gerektirir. Dolayısıyla Sokrates, bu aşamada neden kavramının kendisini sorgulamaya yönelir.

Ruhun içsel yapısına ilişkin çözümlenmelerin ölümsüzlüğü kesin biçimde temellendirmekte yetersiz kalması, Sokrates'i bu kez neden kavramının kendisini sorgulamaya yöneltir. Bostock'un aktardığı örnekte masada bir tebeşir bulunduğunu ve ikinci bir parçanın ya ekleme yoluyla ya da ilk parçanın bölünmesiyle elde edilebileceğini düşünelim; ancak Sokrates, masada iki tebeşir bulunmasının nedeninin "ekleme" ya da "bölme" olarak gösterilemeyeceğini, çünkü bu iki işlemin birbirine zıt olduğunu ve zıt nedenlerin aynı sonucun nedeni olamayacağını savunur (Bostock, 1986, s. 180-181). Benzer biçimde, bir kişinin başka birinden "bir baş kadar" uzun ya da kısa olduğunu söylemek, aynı nedenin zıt etkiler için gerekçe gösterilmesini gerektirir ki bu Sokrates açısından kabul edilemezdir (Platon, 2025, s. 141). Bostock'a göre Sokrates'in bir nedeni



geçerli sayabilmesi için iki koşul vardır: Zıt nedenler aynı etkiyi üretemez ve aynı neden zıt etkiler doğuramaz; bu nedenle nedenler sonuçlar için hem gerekli hem de yeterli olmalıdır (Bostock, 1986, s. 181-183). Örneğin yemek yemek büyüme için ne gerekli ne de yeterlidir (Bostock, 1986, s. 184). Burger ise “iki olur” yüklemine hangi özneye atfedileceği sorununun ontolojik bir meseleye dönüştüğünü, ortak bir niteliğin öğelerinde bulunmamasına rağmen nasıl olup da bütünü karakterize ettiğinin anlaşılmasına çalışıldığını belirtir (Burger, 1984, s. 201-203). Bu nedenler ayrımı, Sokrates’in oluş ve değişim açıklamalarını yetersiz bularak, ruhun ölümsüzlüğünü ancak değişmeyen ve zorunlu nedenlere—idealarla kurulan ilişkiye—dayandırabileceğini göstermesi bakımından belirleyicidir. Ancak bu yönelim, yalnızca hangi nedenlerin geçerli olduğu sorusunu değil, hakikatin nasıl araştırılması gerektiği sorunu da gündeme getirir. Bu noktada Sokrates, duysal açıklamalara doğrudan yönelmenin taşıdığı epistemik riski vurgulayarak, araştırma yönteminin kendisini sorgulamaya açar.

Sokrates, varolanların araştırılmasında karşılaşılan tehlikeyi güneş tutulması sırasında doğrudan güneşe bakmanın gözleri yakmasına benzetir; bu nedenle hakikate duysal yoldan bakmak yerine, güneşi sudaki yansımasından izlemek gibi dolaylı bir yöntem gerektiğini söyler (Platon, 2025, s. 149). Bu benzetme, duysal şeylere yönelmenin ruhu körleştirebileceği düşüncesini ifade eder. Sokrates’in “en sağlam olanı” benimsemesi, 85c’de Simmias’ın en iyi ve en zor çürütülebilir görüşü seçme çağrısıyla ilişkilendirilebilir (Platon, 2025, s. 149;111). Bostock’a göre bu, en güçlü teorisin çürütülmeye en az açık teori olduğu anlayışını yansıtır (Bostock, 1986, s. 166-168). Burger ise Sokrates’in hipotezi bir başlangıç noktası olarak gördüğünü, Simmias’ın ise bunu entelektüel bir teslimiyet biçimi olarak ele aldığını belirtir; böylece Sokrates dogmatizme düşmeden hakikatin araştırılabilirliğini korur (Burger, 1984, s. 219-221). Sokrates, nedenin eidosunun ideanın kendisi olduğunu ve bunun bir şeyin ortaya çıkışının değil, özünün (to ti en einai) nedeni olduğunu söyler (Platon, 2025, s. 151-153). Böylece “nasıl meydana geldi?” sorusu yerini “nedir?” sorusuna bırakır. Bu yaklaşım Aristoteles’in formel neden anlayışının öncülüdür: Bir şey güzelse güzelliğın ideasına, eşitse eşitliğin ideasına katıldığı için öyledir; idealar tek tek şeylerin niteliklerinin ontolojik nedenleridir. Dorter, Kebes’in Sokrates’in hipotezlerini sorgulamadan kabul ettiğini belirterek bunun Platon’un bilinçli bir tercihi olduğunu, okuyucunun da bu eksikliği fark ederek tartışmayı tamamlamaya yönlendirildiğini ifade eder (Dorter, 1982, s. 153-156).

### **Logos’tan Mitos’a Geçiş: Etik, Kozmoloji ve Yorum Problemleri**

Böylece nedenlerin idealarla temellendirilmesi, ruhun ölüm karşısındaki yazgısını bütünüyle açıklamaya yetmediğinden, tartışma mitos aracılığıyla varoluşun etik ve kozmik boyutuna taşınır. Bu geçiş, felsefi aklın ulaştığı sınırın terk edilmesi değil, aksine bu sınırın bilincine varılması olarak anlaşılmalıdır. Sokrates, logos’un açıklama gücünün yetmediği noktada, ruhun ölüm sonrası yazgısını kavranabilir kılmak için mitosa başvurur.

Sokrates, bir mitos çerçevesinde ruhların ölüm sonrası uğraklarını ve dünyanın çok katmanlı yapısını tasvir eder. Bu anlatıda ruhların akıbeti, yaşamdaki yapıp etmelerine göre farklı bölgelere zorla ya da eşlik edilerek yönlendirilmeleriyle belirir. Arınmış ve ölçülü bir yaşam sürmüş ruhlar daha iyi yerlere ulaşırken haksızlıkla lekelenmiş olanlar, kirlenenler çeşitli derecelerde cezaya ya da arınmaya tabii tutulur (Platon, 2025, s. 173-189). Böylece diyalog, ruhun erdemsel niteliği ile kozmik düzen arasındaki ilişkiyi mitopoetik bir biçimde sunar. Ancak bu mitopoetik anlatı, yalnızca imgeler düzeyinde



değil, kullanılan dilin ve terimlerin teknik arka planı üzerinden de okunmayı gerektirir. Bu noktada, mitosun taşıdığı anlamın nasıl kurulduğunu göstermek için metindeki bazı ifadelerin filolojik ve bağlamsal çözümlenmelerine başvurmak aydınlatıcı olur.

John Burnet, 113d1-4'te kullanılan bir ifadenin Atina mahkemelerinde suçun kanıtlanması ve hüküm verilmesi için kullanılan teknik bir terim olduğunu; bunun "şunu yaptığı tespit edilenler" ya da İngilizcedeki "those who are found to have..." ifadesine benzediğini belirtir (Burnet, 1911, s. 147). Burnet ve R. S. Bluck, aynı pasajdaki okhēmata (ὄχηματα, araç, sal) sözcüğünü muhtemelen ruhların yeraltı dünyasında nehirleri geçmek için bindikleri tekneler olarak yorumlar; Burnet, Kharon'un kayığı dışında antik mitolojide ölümlerin kullandığı başka teknelerin de bulunduğunu ve Platon'un yalnızca bir mite göndermede bulunmamış olabileceğini söyler (Burnet, 1911, s. 148-149). Bluck ise sözcüğün metindeki önceki kullanımına dikkat çeker: okhēmata, 85d'de "sal" veya "taşıyıcı araç" metaforu olarak geçmiştir; burada ise gerçek anlamıyla, ruhların taşındığı araç olarak görünür (Bluck, 1955, s. 126). Bu iki bağlam arasındaki dilsel süreklilik Bluck'a göre Platon'un anlatısında hem imgesel hem terimsel çok katmanlılık yaratır (Bluck, 1955, s. 127-128). Bu mitopoetik çerçeve içinde, Platon ruhların ölüm sonrası yazgılarını tek tip bir kader olarak değil, yaşamdaki tutum ve yönelimlere göre farklılaşan biçimler altında tasvir eder. Bu farklılaşma, öncelikle ne belirgin bir erdem ne de açık bir kötülük sergileyen ruhların betimlenişinde görünür.

Kenneth Dorter, orta halli bir yaşam sürmüş kimselere ilişkin tasviri, Sokrates'in 90a1-2'de "ne özellikle iyi ne de özellikle kötü olan", sıradan ve önemsiz bir hayat yaşamış kişiler olarak nitelendirdiği gruba bağlar (Dorter, 1982, s. 168-170). Bu ruhlar belirgin bir erdem ya da kötülükle değil, ayırt edici özelliklerinin yokluğuyla dikkat çeker. 112a6-7'de nehirlerin aktıkları arazinin karakterinden pay aldığı, Acheron'un ise 112e8'de "ıssız" bir bölgeden geçtiği belirtilmiştir. Dorter, bu bağlamda, boş ve ıssız bir hayat sürmüş kimselerin yalnızca Acheron'un kıyısında değil, bizzat aynı nitelikteki "ıssız suların içinde" tasvir edilmelerini, yaşadıkları hayatın uygun bir imgesi olarak yorumlar (Dorter, 1982, s. 171-173).

Ancak diyalog, ruhların yazgısını yalnızca bu türden belirsiz ya da silik yaşam örnekleriyle sınırlamaz; aksine, ahlaki açıdan uçlarda yer alan ruhlar için çok daha sert ve kesin tasvirler de yer verir. Bu bağlamda Platon, iyileşmez biçimde kötülüğe yönelmiş ruhların durumunu ayrı bir düzlemde ele alır. Burnet, "iyileştirilemez günahkârlar" doktrininin yalnızca Phaidon'da değil, Gorgias ile Politeia mitlerinde de yer aldığını ve bunun ilk örneklerinin Odysseia'nın XI. kitabında, Tantalos, İksion ve Sisyphos gibi üç büyük suçlunun betimlendiği Nékyia sahnesinde bulunduğunu belirtir (Burnet, 1911, s. 154-156). Gorgias'ta bu figürler ibret niteliği taşıyan örnekler olarak ebediyen cezalandırılır; Burnet, burada geçen "bir daha asla çıkamayacakları" ifadesinin sıradan "asla" anlamından daha ağır ve kesin bir nitelik taşıdığını vurgular. Neoplatonistlerin ebedi cezalandırmadan kaçınma yönündeki güçlü arzularına rağmen, metnin açıkça sonsuz cezayı dile getirdiğini de ekler. (Burnet, 1911, s. 156-157).

Aynı bölümle ilgili olarak Dorter benzer bir "uygun imge" yorumunu sürdürür. Orta hallilerin ıssız sularda bulunması gibi, iyileşmez ruhlar da bitimsiz kargaşa ve şiddet içindeki akıntılara mahkûm edilir; bu, tutkularının esiri olan ve istikrara erişemeyen bir ruh hâlini simgeler (Dorter, 1982, s. 176-178). Dorter, metnin kelimesi kelimesine okunması hâlinde bunun suçun niteliğini yansıtan bir adalet anlayışı gibi görülebileceğini, ancak





arınma imkânının tamamen dışlandığı bu durumda cezanın intikam ya da caydırıcılık karakteri kazandığını belirtir (Dorter, 1982, s. 178-180). Bu noktada anlatı, cezalandırmanın mutlaklığı kadar, affın hangi koşullar altında mümkün olabileceği sorusunu da gündeme getirir. Platon'un mitosta kullandığı bazı ifadeler, cezanın süresini ve biçimini belirleyen ölçütün yalnızca kozmik bir düzen değil, aynı zamanda kişiler arası bir ilişki olduğunu düşündürür.

114a5-9'da geçen "Akıntı onları Akheroussias Gölü'nün kıyılarına getirdiğinde yakarak öldürdüleri ya da kötülük ettikleri kişileri yanlarına çağırarak, onlardan af dileyecek... göle girebilmeleri için izin vermelerini isteyeceklerdir." (Platon, 2025, s. 187). Cümlesindeki "yakarırlar ve af dilerler" ifadesi üzerine R. S. Bluck, Atina hukukuna bir gönderme bulunduğunu belirtir. Demosthenes 37.59'a göre, bir kimse ölmeden önce saldırganını affederse, saldırgan hukuken artık cezaya tabi tutulmaz; Platon'un bu geleneksel uygulamayı mitolojik bağlamda yeniden işlediği görülür (Bluck, 1955, s. 288).

Gallop, ruhların dünyadaki kötülüklerine karşılık af diler biçimde tasvir edildiğini, bunun da suçların ölümden sonra hatırlandığını varsayıdığını söyler (Gallop, 1975, s. 184-186). Ancak bedensiz ruhun önceki hayatına ilişkin anıları koruduğunu gösteren bağımsız bir argüman bulunmadığını vurgular. Ayrıca Gallop, Sokrates'in ceza anlayışının intikam yönelimli bir adalet anlayışı değil, ruhun kirlenmeden arınarak daha iyi bir duruma geçmesini amaçlayan bir arınma süreci niteliği taşıdığını belirtir (Gallop, 1975, s. 186-187).

Affedilme meselesi üzerine Dorter'in —ve kısmen Burger'ın— belirttiği üzere, bu anlatı yaşamda yaşanan ahlaki karşılaşmaların imgesel bir temsili olarak okunabilir; ancak kelimesi kelimesine bir okuma çeşitli sorunlar doğurur (Dorter, 1982, s. 182-185). Ruhların cezalarının, zarar verdikleri kişilerin affına bağlı olması, cezanın ölçüsünü suçun niteliğinden uzaklaştırarak mağdurun merhametine ve failin hitabet gücüne bağımlı hale getirir. Böyle bir durumda mağdur ne kadar kindarsa ceza o kadar uzar; çok merhametli bir mağdur ise Akheroussias Gölü'ne hiç ulaşamayacağı için failini affedemez. Tartaros'a mahkûm edilen mağdurlar açısından da affetme olanağı bulunmadığından failin cezası sonsuza dek sürer. İki kişinin karşılıklı zarar vermesi durumunda ise, her ikisi de birbirini affetmedikçe göle giremeyeceklerinden, süreç çözümsüz bir döngüye dönüşür. Dorter'a göre bu tür sonuçlar, anlatının tamamen literal okunmasının güç olduğunu gösterir; bu nedenle metnin büyük ölçüde gerçek anlamıyla okunması ve başka türlü işlenmesi mümkün olmayan noktaları da metafor olarak görerek ele alınması gerekmektedir (Dorter, 1982, s. 185-187). Bu yorum, mitosta kullanılan imgelerin yalnızca kozmik bir düzeni betimlemekle kalmadığını, aynı zamanda ruh–beden ilişkisine dair yerleşik Platoncu temaları yeniden devreye soktuğunu da gösterir. Nitekim anlatının bu aşamasında beden, ruhun yazgısını anlamlandıran merkezi bir metafor olarak öne çıkar.

114b9'da geçen "hapishane" benzetmesine ilişkin olarak Bluck, Platon'un ruh–beden ilişkisini açıklarken sıklıkla başvurduğu bir temayı yeniden kullandığını belirtir: Beden, ruh için bir tür hapishanedir (Bluck, 1955, s. 289-290). Ancak burada iki farklı düzey söz konusudur. Felsefe aracılığıyla yeterince arınmış olanlar bu beden-hapishanesinden bütünüyle kurtulabilirken, diğerleri buna oldukça yaklaşmakla birlikte tam özgürlüğe ulaşamaz (Bluck, 1955, s. 290). Pasaj aynı zamanda Sokrates'in kendi durumuna ince bir gönderme niteliği taşır; çünkü Sokrates hem felsefi anlamda bedeni bir hapishane olarak gören biridir hem de fiilen bir hapishanede bulunmaktadır (Platon, 2025,



s. 189). Bluck'a göre bu nedenle Sokrates kendisini en yüksek mutluluk derecesine değil, ikinci düzey bir mutluluğa daha uygun görür (Bluck, 1955, s. 291). En yüce mutluluk — muhtemelen tanrısal bir statü— yalnızca tamamen arınmış filozoflara özgüdür; yine de Phaidon'da Sokrates'in bu niteliklerin çoğuna sahip olduğu gösterilerek yoruma belirli bir esneklik kazandırılmıştır (Bluck, 1955, s. 291-292). Bu yorum, mitosta çizilen tasvirlerin yalnızca hiyerarşik bir mutluluk düzeni sunmakla kalmadığını, aynı zamanda bu tasvirlerin ne tür bir doğruluk iddiası taşıdığı sorusunu da gündeme getirir. Bu nedenle tartışma, mitin içerdiği imgelerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesine yönelir.

Gallop'a göre mitin statüsü açıkça belirtilir: Ölümünden sonraki dünya hakkında kesin bilgi iddia edilmez; bunun yerine, böyle bir tasavvura inanmanın güzel bir risk olduğu ifade edilir. Gallop'un aktardığı üzere E. R. Dodds, bu tür mitleri "felsefi argümanın çizgilerinin bilinmeyene doğru uzatılması" olarak yorumlar. (Gallop, 1975, s. 188-189) Bu mitler, bedensiz ruhun deneyimine ilişkin felsefi argümanın sağlayabileceği sınırların ötesine geçer ve mantıksal çözümleme ile tüketilemeyecek unsurlar içerir (Gallop, 1975, s. 190). Bu noktada anlatı, mitosta çizilen bu sınır deneyimini, Sokrates'in somut tutum ve davranışları üzerinden sahneye taşır. Felsefi argümanların ve mitopoetik imgelerin açtığı düşünsel alan, Sokrates'in ölümü karşılama biçiminde yaşantısal bir karşılık bulur.

Sahne, Sokrates'in kendisiyle alay ederek bir tragedya kahramanı gibi konuştuğunu ve kader tarafından çağrıldığını söylemesiyle açılır (Platon, 2025, s. 189). Ebrey, bu ifadenin kahramanca bir ölüm sahnesinin ciddiyetini bilinçli biçimde hafiflettiğini ve anın dramatik ağırlığını azalttığını belirtir (Ebrey, 2023, s. 214-216). Ardından Sokrates, "Zehri içmeden önce yıkansam iyi olur; kadınları bir ölünün bedenini yıkama zahmetine sokmaya gerek yok" diyerek, geleneksel arınma ritüelini reddeder ve cesedin hazırlanması görevini de üstlenir (Ebrey, 2023, s. 214-216).

Emily Wilson'a göre Sokrates böylece, normalde geride kalan aileye ait olan tüm ödevleri kendi üzerine alır; toplumun birlikte deneyimlemesi gereken ölüm, Sokrates'in elinde yalnızlaşır. Sokrates kendisini ölümden etkilenen tek kişi olarak görür (Wilson, 2020, s. 98-99). Bu yalnızlaşma, Sokrates'in ölüm karşısındaki tavrının yalnızca duygusal değil, aynı zamanda bilinçli ve ilkesel bir yön taşıdığını da gösterir. Nitekim ölüm anında sergilediği bu tutum, onun yaşamı boyunca savunduğu felsefi duruşla uyumlu bir eylem olarak ortaya çıkar.

Sokrates'e ölümü erteleme fırsatı sunulduğunda bunu reddetmesi, Ebrey'in yorumuyla, tragedyalarda tasvir edilen ölüm korkusunu yalnızca teoride değil, eylemde de geri çevirdiğini gösterir (Ebrey, 2023, s. 218-220). Tragedyalarda sunulan ölümün öneminin Sokrates'in ölüm düşüncesinden ne kadar farklı sunulduğun; ölümü ertelemeyi reddetmesi, gözyaşı dökmemeleri konusunda salık vermesinden anlayabiliriz. Ebrey'in dediği gibi bu yalnızca kitap arasından okunmuş bir söz değil, bir filozofun yaşamıdır, onun yansımasıdır. Bu yaşamla örtüşen tutum, Sokrates'in son anlarında sergilediği küçük ama anlamlı jestlerde de kendini gösterir. Ölüm karşısındaki bu bilinçli mesafe, kimi zaman ciddiyetle, kimi zaman ise hafif bir mizahla ifade edilir.

Wilson, Sokrates'in baldırından bir kısmını yere dökerek sunu yapma isteğinin hem geleneksel dini uygulamalara bağlılığını hem de son anındaki mizahını ortaya koyduğunu belirtir; bu tür bir sunu normalde şarapla yapılır ve insanların en iyi şeylerini tanrılarla paylaşmasına dayanır. Sokrates'in bu jesti, ölümün geleneksel olarak kötü addedilmesini alaya alan bir nitelik taşır (Wilson, 2020, s. 101-103).



Ebrey, Sokrates'in arkadaşlarının gözyaşlarını azarladığı sahnenin etik bir ayna olarak işlediğini söyler: Diyalog, okuyucunun Sokrates'e hayranlık duymasını amaçlarken, bu sahne okurun kendi duygusal tepkilerini Sokrates'in ideal tavrıyla karşılaştırmasına imkân verir (Ebrey, 2023, s. 221-223). Böylece Sokrates'in ölümü yalnızca bir karakterin son ânı değil, aynı zamanda okuyucuya yöneltilmiş ahlaki bir sorgulama hâline gelir.

### Sokrates'in Son Sözü

"Kriton", dedi. "Asklepios'a bir horoz borcumuz var; ödeyin bunu, sakın ihmal etmeyin." (Platon, 2025, s. 197). Sokrates'in son sözleri, Antik Çağ'dan günümüze kadar farklı dönemlerde çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Antik, Orta Çağ ve modern yorum gelenekleri, bu ifadeye kendi düşünsel ve tarihsel bağlamları içinde anlamlar yüklemiştir; böylece söz konusu pasaj çok katmanlı bir yorum literatürünün odağı hâline gelmiştir. Bu yorumların önemli bir kısmı, Asklepios figürü etrafında yoğunlaşır. Asklepios'un hekimlikle olan yakın ilişkisi nedeniyle, Sokrates'in son sözleri çoğu yorumcu tarafından bir tür "iyileşme"ye duyulan minnetin ifadesi olarak değerlendirilmiştir (Most, 1993, s. 96-99). Bununla birlikte, söz konusu "hastalığın" ne olduğu konusunda yorumcular arasında ortak bir görüş bulunmamaktadır.

Damascius, borcun daha önceye ait olması durumunda Sokrates kadar dikkatli birinin bunu unutmuş olmasının mümkün olmadığını belirtir. Damascius, ruhun, bütün zahmetlerinden kurtularak serbest bırakıldığı anda şifa tanrısının bakımına muhtaç olduğunu ve adağın da bu sebeple ödenmesi gerektiğini düşünmektedir (Westering, 1977, s. 370).

Dorter, bu ifadeyi ruhun arınmasıyla ilişkilendirir ve yaşamın bir tür hastalık olarak görülüp ölümün arındırıcı bir süreç şeklinde sunulabileceğini öne sürer (Dorter, 1982, s. 189-191). Wilson ve Glenn W. Most ise bu yorumların tarihsel gelişimini özetler.

Modern literatürde en yaygın yaklaşım, yaşamın mecazi olarak bir hastalıktan ibaret olduğu ve baldıranın Sokrates'i bu durumdan "iyileştirdiği" yönündedir. Gallop da bu genel eğilimi aktarır; ancak metne bakıldığında yaşamın bir hastalık olduğu düşüncesi Sokrates'e değil, Kebes'e aittir. Sokrates, ruh-beden ilişkisini tartışırken tıbbi metaforları benimsemez; aksine, kirlenme gibi daha çok dini bağlama ait terimler kullanır (Gallop, 1975, s. 203-205). Wilson da bu nedenle "yaşam bir hastalıktır" yorumunun Sokrates'e uygun olmadığını vurgular (Wilson, 2020, s. 116-118).

Most, Asklepios'a borç meselesinin Delion Savaşı'na gönderme olabileceğini belirten yorumları aktarır; fakat yirmi beş yıl önceki bir adağın bu kadar gecikmiş olmasının Sokrates'in dindarlık anlayışıyla bağdaşmayacağını söyler (Most, 1993, s. 104-107). Ayrıca Asklepios'un geleneksel rolünün ölümü değil, yaşamı geri getirmek olduğunu hatırlatır; bu nedenle "borçluyuz" ifadesinin Sokrates'in kendi ölümüne işaret etmesi olası değildir. Sokrates'in zehrin etkisiyle bilinç bulanıklığı içinde konuştuğunu öne süren antik yorumlar da vardır; ancak Bloch'un belirttiği üzere, baldıran zehirlenmesi zihinsel yetileri bozmaz, dolayısıyla sözlerin bilinç kaybıyla açıklanması tıbbi açıdan zayıf kalır (Most, 1993, s. 110).

Most'a göre, Sokrates'in son sözlerine anlam yükleme eğilimi, insanın bir yaşamı ölüm anıyla birlikte bütüncül bir anlatı olarak kavrama arzusundan kaynaklanır. Sokrates'in neyi kastettiği kesin biçimde bilinemese de Platon'un bu sözleri nasıl anladığı ve anlatısında nasıl işlediği yorumlanabilir. Most, bu son sözlerin Platon'un kendi felsefi



“iyileşmesine” yapılan bir gönderme olarak kurgulanmış olabileceğini savunur. Bu bağlamda Platon, Sokrates'in meşru felsefi mirasçısı olarak konumlanır (Most, 1993, s. 110-111).

Wilson ise alternatif bir yorum sunar: Sokrates Asklepios'a teşekkür eder çünkü ölüm, bir hastalıktan kurtuluş değil, bir tür doğumdur. Phaidon'un karşıtların döngüsü üzerine kurulu yapısı göz önüne alındığında, yaşamdan ölüme geçişin doğum-yeniden doğuş imgeleriyle ilişkilendirilmesi metnin bütününe daha iyi uyar. Wilson der ki, Phaidon başka bir Platonik diyaloga yakından benzerdir: Şölen bir içme partisi, Phaidon ise Sokrates'in son içeceği üzerine kuruludur. Şölen'in sonuna doğru, Sokrates'in hocası Diotima, çocukların bedenden doğuşu ile hakikatin ruhtan doğuşu arasında açık bir karşılaştırma yapar. Theaitetos'ta da Platon Sokrates'in kendisini, kendisi doğum yapmadan başkalarının düşüncelerini doğurmaya yardımcı olan bir ebeye benzetir. Phaidon'da sanki ebe Sokrates sonunda doğurgan olmayı başarabilmiştir: Kendi hakikatini, kendi ruhunu ve kendi ölümünü doğurmuştur (Wilson, 2020, s. 105).

Nazile Kalaycı da “Sokrates'in Son Sözü” adlı makalesinde, bu söz için konuşabilmiş yorumcuların muhteşem bir Sokrates görüntüsü vermelerine rağmen, cümlede geçen “borçluyuz” ifadesine katılanlardan birinin Sokrates olduğu konusunun yeterince açıklanmadığını belirtmiştir. Kalaycı'ya göre, bu çoğul ifadenin Sokrates'i de kapsamaması, sözün yalnızca ritüel ya da mecazi bir anlamla sınırlandırılmayacağını göstermektedir. Ebe Sokrates figürünün bu eksikliği karşılayabilecek bir imkân sunduğu düşünülebilir; ancak Kalaycı, özen (epimeleia) ile kırılma arasındaki ilişkinin yeterince ele alınmaması nedeniyle bu yaklaşımın da eksik kaldığını vurgular.

Bu noktada Kalaycı, özeni yalnızca ahlaki ya da pedagojik bir tutum olarak değil, insanın varoluşsal kırılma ile doğrudan ilişkili bir pratik olarak ele alır. Özen, ancak kırılma bir varlık için anlamlıdır; dolayısıyla hastalık, eksiklik ya da yaralanabilirlik insanın olumsuz bir durumu değil, varlık koşuludur. Bu eksikliğe gönderme yaparak Kalaycı, hastalığı ya da kırılma insanın varlık koşulu olarak belirler ve bu durumu Heidegger'in Varlık ve Zaman'da geliştirdiği eksiklik ve tamamlanmamışlık düşüncesiyle birlikte düşünür.

Bu nedenle eksiklik olarak var olan bu durumun, Sokrates'in borcunu ödemesini ölümüyle ilişkilendirdiğini savunur; ölüm, burada yaşamdan bir kopuş değil, yaşam boyunca üstlenilen özen pratiğinin ve varoluşsal tutarlılığın tamamlanması anlamına gelir. Sokrates'in ölümü, bu anlamda, yaşamın birliği ve sürekliliği koşulunun yerine getirilmesi olarak okunur (Kalaycı, 2023, s. 275)

Bu yorumlar, Phaidon diyalogunun yalnızca tekil bir sahnesini değil, diyalog boyunca örülen felsefi yönelimi bir bütün olarak kavramaya imkân tanır. Bu noktada artık, argümanlar, mitos ve dramatik sahnelerin birlikte nasıl işlediğini genel hatlarıyla değerlendirmek mümkündür.

## SONUÇ

Bu çalışma, Phaidon diyalogunda argüman, mitos ve dramatik yapının birbirinden bağımsız unsurlar olarak değil, felsefeyi bir yaşam biçimi olarak temellendiren bütünlüklü bir düşünme pratiğinin parçaları olarak birlikte işlediğini göstermeyi amaçlamıştır. Diyalog boyunca ele alınan döngüsellik, anımsama, benzerlik ve nedenler ayrımı gibi argümanlar,



ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin teorik bir ispat üretme çabasının ötesine geçerek, Sokrates'in yaşamı ve ölümü arasında kurulan felsefi sürekliliğin kavranmasına hizmet etmektedir. Bu bağlamda Phaidon, yalnızca ruhun yazgısına dair soruların tartışıldığı bir metin değil, felsefenin yaşamla ve ölümlle nasıl iç içe geçebileceğini gösteren bir sahne olarak okunmalıdır.

Çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere, diyalogda geliştirilen argümanların her biri belirli sınırlarla karşılaşır. Döngüsellik ve anımsama öğretisi ruhun beden öncesi varlığını temellendirse de ölüm sonrası varoluşu kesin biçimde güvence altına alamaz; benzerlik argümanı ise analogiye dayanması nedeniyle tam bir ispat sunmaktan bilinçli olarak kaçınır. Nedenler ayrımı, fiziksel açıklamaların yetersizliğini açığa çıkararak idealarla temellendirilen bir ontolojik yönelimi ortaya koyar; ancak bu yönelim de ruhun ölüm karşısındaki yazgısını bütünüyle açıklamaya yetmez. Bu noktada Phaidon, felsefi argümanın kendi sınırlarını fark ettiği bir eşığe ulaşır. Mitosun devreye girmesi, bu sınırın aşılması değil, bilincine varılması anlamına gelir.

Diyalogun sonundaki mitos anlatısı, ruhun ölüm sonrası akıbetini betimlemenin ötesinde, yaşam boyunca benimsenen tutumların etik ve kozmik bir karşılığa sahip olduğunu imgesel düzeyde görünür kılar. Orta halli ruhlar, iyileşmez günahkârlar ve arınma sürecine tabi tutulanlar arasındaki ayrımlar, metnin kelimesi kelimesine okunması hâlinde çeşitli sorunlar doğursa da sembolik bir okuma bu anlatının felsefi tutarlılığını korur. Bu bağlamda mitos, logos'un yerini alan irrasyonel bir unsur değil, felsefi argümanın ulaştığı sınırların ötesinde düşünmeyi mümkün kılan tamamlayıcı bir araç olarak işlev görür.

Bu bütünlük, en açık biçimde Sokrates'in ölüm sahnesinde kendini gösterir. Sokrates'in ölümü karşılama biçimi, tragedyalarda tasvir edilen ölüm korkusundan bilinçli bir kopuş sergiler. Ölümü ertelemeyi reddetmesi, gözyaşlarını azarlaması, bedeniyle ilgili son hazırlıkları kendisinin üstlenmesi ve hatta baldırandan yere döktüğü sunu, onun ölüm karşısındaki tavrının yalnızca teorik bir iddiadan ibaret olmadığını gösterir. Sokrates'in bu tutumu, felsefi argümanların sahnede yaşantısal bir karşılık bulduğu bir an olarak okunmalıdır. Bu nedenle Phaidon'da ölüm, felsefeye dışsal bir olay değil, felsefi yaşamın doğal bir uzantısı hâline gelir.

Sokrates'in Asklepios'a horoz borcuna ilişkin son sözleri ise, diyalog boyunca örülen bu bütünlüğün düğüm noktasını oluşturur. Antik, Orta Çağ ve modern yorumlar bu sözlere farklı anlamlar yüklemiş olsa da bu çalışmada ele alınan yorumlar, söz konusu ifadenin yaşamı bir hastalık olarak niteleyen basit bir metafora indirgenemeyeceğini göstermektedir. Özellikle özen (epimeleia) ve kırılma ilişkisi çerçevesinde ele alındığında, ölüm, yaşamdan bir kopuş değil, yaşam boyunca üstlenilen felsefi özen pratiğinin tamamlanması anlamına gelir. Bu anlamda Sokrates'in ölümü, yaşamın birliğini ve sürekliliğini bozan değil, aksine onu mümkün kılan bir son olarak belirir.

Sonuç olarak bu çalışma, Phaidon'un yalnızca ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin teorik bir tartışma sunmadığını, aynı zamanda felsefenin yaşam, eylem ve ölümlle kurduğu bütünsel ilişkiyi açığa çıkardığını ileri sürmektedir. Diyalog, felsefi argümanın nasıl kurulduğunu gösterirken, bu argümanın mitos aracılığıyla nasıl genişletilebileceğini ve dramatik yapı içinde nasıl yaşantısal bir anlam kazandığını da ortaya koyar. Bu diyalog bize felsefi bir argümanın nasıl kurulduğunu verir, bunun mitosla nasıl öteye geçebileceğini gösterir ve bunu bir ölümlle ölümsüzleştirerek taçlandırır. Böylece Phaidon, felsefeyi



yalnızca düşünsel bir etkinlik olarak değil, insanın kendi varoluşunu baştan sona anlamlandırma çabası olarak sunar. Sokrates'in yaşamı ve ölümü arasındaki bu tutarlılık, felsefenin nihai olarak neye yöneldiğine dair güçlü bir örnek teşkil eder: yaşamı düşünmek, yaşamayı düşünmek ve ölümü de bu düşüncenin içinden karşılamak.

### KAYNAKÇA

- Bluck, R. S. (1955). Plato's Phaedo. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Bostock, D. (1986). Plato's Phaedo. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Burger, R. (1984). The Phaedo: A Platonic labyrinth. New Haven, CT: Yale University Press.
- Burnet, J. (1911). Plato's Phaedo. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Dorter, K. (1982). Plato's Phaedo: An interpretation. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Ebrey, D. (2023). Plato's Phaedo: Forms, death, and the philosophical life. Cambridge, UK: Cambridge University Press. doi:doi:10.1017/9781108787475
- Gallop, D. (1975). Phaedo. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Kalaycı, N. (2023, Güz-Kış). Sokrates'in Son Sözü. Cogito(111-112), s. 234-275.
- Most, G. W. (1993). A Cock for Asclepius. The Classical Quarterly: <http://www.jstor.org/stable/639455> adresinden alındı
- Platon. (2025). Phaidon. (N. Kalaycı, Çev.) İstanbul, Türkiye: Telemak Kitap.
- Westering, L. G. (1977). The Greek commentaries on Plato's Phaedo (Cilt 2: Damascius). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Wilson, E. (2020). Sokrates'in ölümü: Kahraman, hain, geveze, aziz. (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.