YUNAN FELSEFE TARİHİ

GEÇ DÖNEM PLATON VE AKADEMİ

W. K. C. Guthrie



KABALCI

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFE TARİHİ-V

GEÇ DÖNEM PLATON VE AKADEMİ



KABALCI YAYINCILIK: 176

Felsefe Dizisi: 23

W. K. C. Guthrie
A History of Greek Philosophy-V
The Later Plato and the Academy
© Cambridge University Press, 1962

Yunan Felsefe Tarihi-V
The Later Plato and the Academy
© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul. 2017

Birinci Baskı: Haziran 2021, İstanbul

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar

Çevirmenler: Ahmet Ergeç-İbrahim Şener
Kapak Tasarımı: Kabalcı Yayıncılık

KUZGUN YAYINEVİ DAĞITIM PAZARLAMA LTD. ŞTİ.
internetten satış: www.kabalcikitap.com
Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
W. K. C. Guthrie
Yunan Felsefe Tarihi-V
The Later Plato and the Academy
1. Tarih 2. Felsefe 3. Kozmoloji

ISBN 978-605-9872-85-0

Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Ltd. Şti
Sertifika No: 48083

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFESİ TARİHİ-V

GEÇ DÖNEM PLATON VE AKADEMİ

Çevirmenler: Ahmet Ergenç - İbrahim Şener



KABALCI YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Kısaltmaların Listesi 11

I. CRATYLUS 13

Ek Not: Cratylus, Heraklitos ve İsimlerin Doğruluğu 16

Diyalog (Doğrudan dramatik form) 17

Peki, Cratylus bütün bunlara ne deniyor? 24

Yorum 27

Ek Not: İdeal Bir Dil 41

II. PARMENIDES, THEAETETUS, SOFİST, POLITICUS 43

GİRİŞ 43

1. PARMENİDES 44

Birinci Bölüm (126a-35d) 47

Birinci bölüm: sonuç 60

İkinci Bölüme Geçiş (135d-37c) 61

İkinci Bölüm (137c-66c) 63

Sonuç 66

2. THEAETETUS 70

Theaetetus'un Tarihlendirilmesi Üzerine Ek Not 71

Ek Not: Örneklendirme Ve Tanımlama 78

(1) Algı olarak bilgi (151d-86e) 82

Konu Dışına Sapma: filozof ve pratik insan (172c-77c) 96

Yan Değini: Kötülük ve kaynakları 99

(I)'e Geri Dönüş 106

(2) Doğru yargı (doxa) olarak bilgi 109

(3) Logos eşliğinde doğru yargı olarak bilgi (201c-10b) 118

Sonuç 125

3. SOFİST 126

"Olmayan"ın statüsü ve varlık ölçütü (237a-48e) 138

Ek Notlar 163

4. POLITICUS 165
(1) Mantık ve yöntem 168
(2) Politicus'ta Biçimler 176
(3) Efsane 181
(4) Siyaset teorisi 184
(5) Ahlak ve psikoloji 191
Sonuç 192
Ek 193

III. PHILEBUS 197
Phılebus'ta Varlık Ve Oluş Üzerine Ek Not 228
Philebus'un Felsefesi 233

IV. TIMAEUS VE CRITIAS 237
Giriş 237
Çerçeve ve Amaç 240
Atlantis 243
"Olası İzahat" 246
Yapıcı Model Ve Malzeme 248
Mahfazaya Tam Olarak Ne "Girip, Çıkar? 264
Pre-Kozmik Hareketin Nedeni Nedir? 265
Zorunluluk 267
Kozmosun Yaratılışı 269
İlksel Cisimlerin İnşası (53C-57D) 274
Kozmosun Ruhu (34B-36D) 285
Zaman ve Yaratılış 291
Canlı Varlıkların Yaratılışı: İnsan Ruhunun Doğası ve Yazgısı (39E-42C) 298
Ek Notlar 303
(i) Erosun statüsü 303
(ii) Dünya-dışı yaşam? 304
İnsanların doğalarında zorunluluk ve tasarım (61c-90d) 305
EK 310

V. YASALAR 313
Giriş 313
(1) Giriş sohbeti (1-3. kitaplar) 317
(2) Yasalar'ın şehri 324
(3) Platon'un şehrinde yaşam 332
(4) Din ve teoloji 347

Ek Not: Ruh Yaratılmış Bir Şey midir? 355
(5) Yasaların muhafazası: Gece Meclisi 357
(6) Platon'un felsefesinde Yasalar 364
(7) Sonuç 369

VI. KUŞKULU VE UYDURMA DİYALOGLAR 371
Giriş 371
İkinci Alcibiades 375
Clitophon 375
Hipparchus 377
Minos 377
Rakipler 378
Theages 380
Axiochus 382
Eryxias 383
Demodocus ve Sisyphus 384
Adalet Üzerine ve Erdem Üzerine 385

VII. MEKTUPLAR 387
Yedinci Mektup'un Felsefi Kısmı 390

VIII. PLATON'UN 'YAZILMAMIŞ' METAFİZİĞİ 405
Giriş: Çağdaş Tez 405
Kanıta Bir Bakış 410
Yazılmamış Öğretinin İçeriği 413
Platon sayıları on ile sınırlamış mıdır? 423

IX. PLATON'A EK YAZI 429

X. PLATON'UN DOSTLARI 431
Eudoxus 431
Speusippus 442
Ksenokrates 453
Heraclides Ponticus 465
İlavē Not: Sesin Doğası 471
Ötekiler 472

KAYNAKÇA 475

DİZİN 499

ÖNSÖZ

Bu ve bir önceki cildin konusu arasında bir kopukluk yok, ikisinin birbirinden ayrılması tamamıyla fiziksel kolaylık sağlamaya yöneliktir. Bu yüzden belki de "IV. Cilt bölüm 1 ve 2" diye adlandırılmaları daha iyi olurdu ama bunlar birbirinden ayrı ve bir hayli hacimli ciltler olduğu için bu da pek doğru gelmedi. Bu Platon incelemesinde benimsenen genel yaklaşım ve bu yaklaşımın amacı ve yöntemleri hakkında bir önceki cildin önsözünde söylenenler bu ikinci yarı için de aynen geçerli ve tekrar edilmelerine gerek yok. Hiçbir Platon yorumcusu kendi çalışmasından, incelemenin ana kısmının diyalogların ayrı ayrı çözümleme ve değerlendirilmesinden mi yoksa konulara dayalı sentezli ya da sistematik bir yaklaşımdan mı oluşacağı konusundaki kaçınılmaz seçimden ötürü, tam anlamıyla tatmin olmayacaktır. Bir önceki cildin önsözünde gerekçelerini sunduğum seçimden pişman değilim ama daha önce de kabul ettiğim gibi, her iki yöntemin de noksanları var. Bu ciltte, (bölüm VIII) Platon'u ilk yıllarından itibaren, sözlü olarak, hatta gizlice izah edilen –ve bugün Aristotelesçi ve daha sonraki eleştiri ve yorumların zarı aracılığıyla ancak belli belirsiz görebilmemize karşın Platon'un yazılı eserlerinin her bir aşamasının yazıya dökülmemiş art zemini olduğu varsayılması gereken– yerleşik bir ilk ilkeler öğretisine sahip sistematik bir düşünür olarak gören günümüz yorumcularının hakkını vermeye çalıştım. Bu önermelerden hareket edildiğinde, ezoterik öğretiyi diyaloglardan sonraya saklamak elbette doğru değil ama ilerde de görüleceği gibi, bu tezin şüphe götürmez olduğu kanaatinde değilim fakat öte yandan diyaloglarda bazı hakiki felsefi gelişim çizgilerinin olduğunu seziyorum, umarım bunları öne çıkarabilmişimdir. (Bu gelişimin, IV. cildi, bir eleştirmene gözüktüğü gibi, sürekli bir tarihçenin parçalarından çok bir monografiler dizisi gibi gözükmekten koruyacağını ümit etmiştim.) Düzenleme sorunu konusunda ayrıca bkz. "Sonnot" (IX. bölüm).

Diyalogları konu alan bölümlerden bazılarını okuyan ve birçoğunu benimseyip bu bölümleri önemli ölçüde geliştirdiğim önerilerde bulunan dostlarıma teşekkürlerimi sunmak isterim. IV. cilt VIII. bölümü (*Devlet*) Sir Desmond Lee ve bu cildin III. bölümünü (*Philebus*) Profesör Sandbach ve Dr. G. E. R. Lloyd okudu. Dr. Lloyd ayrıca IV. bölümü (*Timaeus*) ve Dr. T. J. Saunders V. bölümü (*Yasalar*) okudu. Dr. Saunders'a özellikle de dikkatimden kaçan bazı referanslar için teşekkür borçluyum. Fakat bu ve diğer bütün bölümler için, özellikle de yapılan her öneriyi benimsemediğimden ötürü, tek sorumluluk bana ait. Bayan B. M. Gorse'ye üç şey için teşekkür borçluyum: kusursuz daktilosu, klasik eğitimi ve yıllardır süren dostluğu.

"I. cilt" vb kaynağı belirtilmemiş referanslar, daha önce de olduğu gibi, bu kitabın daha önceki ciltlerini imlemektedir.

CAMBRIDGE W. K. C. G.
Aralık 1976

KISALTMALAR

Metinde kısaltma yapılarak alıntılanmış eserlerin çoğunun tam ismi kaynakçada sunulan yazar ya da editör adları sayesinde kolayca çıkarsanabilir. Ancak şu kısaltmaları listelemek faydalı olabilir:

SÜRELİ YAYINLAR

AGPh: *Archiv für Geschichte der Philosophie*
AJP: *American Journal of Philology*
BICS: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londra)
BJPS *British Journal for the Philosophy of Science*
CJ: *Classical Journal*
CP: *Classical Philology*
CQ: *Classical Quarterly*
CR: *Classical Review*
G ve R: *Greece and Rome*
GGA: *Göttingische Gelethre Anzeigen*
HSCP: *Harvard Studies in Classical Philology*
IPQ: *International Philosophical Quarterly*
JHI: *Journal of History of Ideas*
JHP: *Journal of the History of Philosophy*
JHS: *Journal of Hellenistic Studies*
JP: *Journal Philosophy*
PAS: *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*
PCPS: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*
PR: *Philosophical Review*
PQ: *Philosophical Quarterly*
RCSF: *Rivista Critica di Storia della Filofoia*
REG: *Revue des Etudes Grecques*
TAPA: *Transactions of the American Philological Association*

DİĞER ESERLER

(Ayrıntılar kaynakçada sunulmaktadır)

CGF: *Comicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Meineke

DK: Diels-Kranz, *Die Fragmante der Vorsökratiker*

D.L.: *Diogenes-Laertius*

KR: G. S. Kirk ve J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*

LSJ: Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9. baskı.

OCD: *Oxford Classical Dictionary*

OP: *Oxyrhynchus Papyri*

Posidonius,

EK Posidonius fragmanları, ed. Edelstein ve Kidd.

PS: G. Vlastos, *Platonic Studies*

RE: *Realencyclopädie der classischen Alterturnswissenschaft*, ed. Wissowa, Kroll ve diğerleri.

SPM: *Studies in Plato's Metafysics*, ed. R. E. Allen

SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. von Arnim

TGF: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Nauck

I

CRATYLUS[1]

Eğer isimleri gereğinden fazla ciddiye almamak konusunda temkinliyseniz, yaşlandıkça bilgeliğiniz de artacaktır. Platon, *Pol.* 261e.

Tarih. Bu diyalogun *Devlet*'ten hemen sonraya yerleştirilişi tarihine dair bir açıklama niteliğinde değildir ki tıpkı amacı gibi bu tarihi de canlı tartışmalara konu olmuştur. Daha önceki eleştirmenler (örneğin, Ross'un tablosundaki beş kişi, *PTI* 3) bunun *Phaedo*, *Şölen*, *Phaedrus* ve *Devlet*'ten önce gelen erken dönem bir diyalog olduğunu düşünmüşler ve von Arnim üsluba dair çalışmaları sonucunda bu diyalogun tarihini yaklaşık 390 yılı –Platon'un ilk Sicilya ziyaretinden önce– olarak belirlemişti fakat diğerleri (bkz. Ross, *a.g.e.* 4-5) bu diyalogla daha sonraki diyaloglar arasında yakınlıklar görmüştü. Ross 1955'te daha erken bir tarihi savunmuş, Taylor ise bunun "büyük dramatik grup"tan, hatta *Protagoras*'tan bile önce geldiğini düşünmüştü. Ama ellilerden bu yana, içeriği bakımından "eleştirel grup" ile (*Parmenides*, *Theaetetus*, *Sofist*, *Devlet Adamı*) olan bariz yakınlıklarına dayalı argüman çok daha fazla destek kazandı fakat halen tam bir fikir birliği söz konusu değil. Runciman (1962) bu diyalogu "makul bir özgüvenle" hem üslubu hem de daha az sofistike olan yaklaşım tarzı bakımından bu gruptan önceye yerleştiriyor ve *Phaedrus*'un daha sonra geldiğini düşünüyor; Luce (1965) *Phaedo* ve *Devlet*'ten önce geldiğini düşünüyor, Brentlinger (1972) ise, 1931'de Méridier'in yaptığı gibi, *Şölen*, *Phaedo* ve *Devlet*'ten önceye yerleştiriyor. Öte yandan Owen (1953) 439d8-9'daki argümanın "tek başına, eleştirel gruptaki yerini doğruladığını" düşünüyor, Kirk (1951) ve Allan (1954) ise *Theaetetus*'la aynı döneme yerleştiriyorlar, ayrıca Schadewaldt (1971) da bir hayli geç bir tarihe sahip olduğunu, eleştirel gruptan hemen önce geldiğini iddia ediyor. 1953'te Jowett'in editörleri *Cratylus* için belirlediği görece erken tarihi tartışmaya açmış ve bu diyalogun daha sonraki diyaloglarla olan yakınlıklarını vurgulamışlardır.[2]

---

[1] *Cratylus* üzerine 1804-1972 yılları arasında yapılan çalışmalara dair açıklayıcı bir kaynakça için bkz. Derbolav, *Sprachphil.* 1972, 234-308.

[2] Metinde sunulmayan referanslar: Ross, *R. Int. De Phil.* 1955; Taylor, *PMW* 75; Runciman, *PLe* 2 ve 129; Luce, *Phron.* 1965, 21 ve 36; Méridier, Budé ed. 46; Owen, *SPM* 323 dn. 3; Kirk, *AJP* 1951, 226; Allan, *AJP* 1954, 272; Schadewalt, *Essays Merlan* 3-11; Brentlinger, *AGPh* 1972, 116 dn. 1; Jowett, *Dial.*[4] III, 10 dn. 1. 1941'den önceki görüşlere dair genel bir rapor için bkz. Leisegang, *RE* 40. Halbb. 2428. Leisegang, tıpkı Méridier ve Wilamowitz gibi, *Cratylus*'u *Euthydemus*'tan ayırmanın imkânsız olduğunu düşünüyordu. Nakhnikian *Cratylus*'un *Theatetus*'tan önce geldiğini, bu iki diyalogda Protagorasçı ve Heraklitosçu görüşlerin ele alınış

Sanki erken ya da geç bir tarihe dair argümanlar asıl ağırlığın üslup ya da içeriğe verilmesine dayanıyormuş gibi bir izlenim oluşturmamak için, daha erken tarihe dair önemli bir argümanın Biçimler öğretisinde ulaşılan aşamayı göz önüne aldığını belirtmek gerek. Méridier, Ross (*PTI* 18-20) ve Luce (*Phron.* 1965, 36) Biçimlerin henüz tam olarak aşkın ya da tekillerden (Aristoteles'in ifadesiyle) "ayrılmış" olmadığını savunmuşlardır, bu görüş elbette *Cratylus*'u *Phaedo*'dan önceye yerleştirmektedir.

Yukarıdaki görüş seçkisi Crombie'nin (*EPD* II, 323) *Cratylus*'u "tarihi belirsiz bırakılması gereken bir diyalog" olarak değerlendirişini haklı çıkarmaya yeterli olacaktır. Çoğu diyalogdan daha düzenli olan bu diyalog benzersiz ve kendi kendine yeterli bir bütündür.

Olayın geçtiği tarih. Genellikle diyalogun, sohbetin ne zaman geçtiğinin varsayıldığına dair hiçbir işaret barındırmadığı düşünülmüş (bkz. örneğin, Méridier 46) fakat Allan (*AJP* 1954, 272-4) söz konusu tarihin Sokrates'in hayatının son yılı olduğunu iddia etmiştir.

Karakterler. Bu diyalog dışında Cratylus'u sadece, Aristoteles'in, Platon'un onu gençken tanıdığı ve ondan her şeyin akış halinde olduğu öğretisini –Cratylus bu öğretiyi bir süreliğine Heraklitos'un öğrettiğinden daha aşırı bir biçimde savunmuştu– öğrendiği yönündeki açıklamalarından tanıyoruz (Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Platon da Cratylus'tan bir Heraklitosçu olarak bahsediyor (437a1-4440d-e) ve hatta Cratylus'un (Aristoteles'e göre) savunduğu aşırı haliyle Heraklitosçuluğa saldırıyor: eğer her şey akış halindeyse, bunlardan söz etmek bile mümkün değildir (439d). Akademisyenler bu görüşü diyalogda Cratylus'a atfedilen inançlarla bağdaştırmakta güçlük çekmiş ve bazıları da bu sorundan, Platon'un başka birine örtük bir saldırı yapmak için onun adını kullandığını varsayarak kaçınmaya çalışmıştır. Geçmişte yaygın olarak bu kişinin Antisthenes olduğu tahmin ediliyordu ama bu tahmin artık o kadar revaçta değil.[3] Genelde bu tip hayali kimlik tespitlerine bir hayli şüpheyle yaklaşsam da,[4] III. ciltte

---

şekline dayanarak ikna edici bir biçimde savunmuştu (*R. Of Metaf.* 1955-6, 308-9). Bütün bu bahsi geçenlerden sonra, 1973'de Kahn (*Exegesis* 154) bu diyalogu orta grubun başlarına yerleştirmek konusunda Ross'a katılmıştı.

[3] "Aslında Antisthenes-teorisi can çekişiyor" (Kirk, *AJP* 1951, 238). Yararlı bir referans listesi için bkz. Levinson *R. of Metaf.* 1957-8 ve bu teoriyi destekleyenlere dair bir özet için bkz. mantıklı vargılarıyla dikkat çeken Méridier (44-5). Levinson Derbolav'ın bu teoriyi desteklediğinden bahsettiği için, Derbolav'ın daha sonraki kitabında (*Sprachphil.* 1972, 30-1) bu kişinin kimliğini tespit etmeye yönelik bütün girişimler çok yetersiz delillere dayandığı için hangisinin doğru olduğuna karar vermenin bilgiden ziyade inanç üzerinden hareket etmek olacağı sonucuna vardığını belirtmek adilce olacaktır.

[4] Bkz.*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021

Platon'un *Cratylus*'taki, isimlerle nesneleri arasında doğal bir yakınlık olduğu yönündeki teorisinin, tıpkı yanlış konuşmanın imkânsızlığı gibi, Antisthenes tarafından da savunulduğunu göstermeye çalıştım. Dile atfettiği önem eğitimin temelinin isimler çalışması olduğu yönündeki açıklamasından anlaşılıyor.[5] Kelimelerin doğası ve kullanımı Sofistler arasında gözde bir tartışma konusu olduğu için (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021), muhtemelen zıt görüşlerin her birinin birden fazla savunucu vardı. Öne sürülen bir diğer görüş de "Cratylus"un etimolojik teorilerinin Platon'un yetenekli öğrencisi Heraclides Ponticus'a karşı yöneltilmiş olduğudur. Bu 1929'da Warburg tarafından ortaya konmuştu ama Méridier'in söylediği gibi bu "repose sur une base des plus fragiles"tir.[6] Söz konusu kişinin Protagoras olduğu da söylenmiştir[7] ve diyalogda ondan "isimlerin doğruluğu" konusunda uzman olan ve görünüşü gerçeklikle özdeşleştiren merkezî öğretisi Hermogenes tarafından reddedilen biri olarak bahsediliyor (391c, 385e-86c). Sofistlerin Heraklitos'un akış-öğretisinin mantıklı bir yorumuna dayanan ortak bir şüpheciliği paylaşıyor olması III. cildin önde gelen temalarından biriydi.[8] Sofistler aynı zamanda, Gorgias'ın hiçbir şeyin var olmadığı yönündeki bir o kadar paradoksal olan tezi savunmak için tamamıyla Eleacı argümanlar kullanmasından da anlaşılacağı üzere, Eleacı mantığın çekimine kapılmışlardı; ve görünüşe göre, yanlışlığın imkânsızlığı tezleri *hem* Heraklitosçu zıtların özdeşliği iddiasına (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) *hem de* "olmayan"ın dile getirilemeyeceği yönündeki Parmenidesçi şiara dayanıyordu. Sofistlerin amaçları açısından Heraklitosçu ve Eleacı öğretiler, duyumsanabilir dünya ve insan ilişkileri konusundaki yargıların karşılaştırmalı olarak değerlendirmesini sağlayacak "ölçütü ortadan kaldırmaları" bakımından uyum içersindeydi.[9] Platon'un Heraklitosçu Cratylus'u, Sofistlerin kelimeler ve gerçeklik arasındaki ilişkiye

---

5 *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, krş. *Crat.* 383 *vd.* (isimlerin doğal doğruluğu), 429d (yanlışlığın imkânsızlığı).

6 Budé ed. 41, bu teze ve bu tezi eleştirenlere dair referanslar burada bulunabilir. Heraclides'in babasının adının Euthyphro olması tuhaf bir rastlantı (Heraclides fr. 3 Wehrli, bkz. Werhli'nin düştüğü dipnot). Ayrıca bkz. Skemp, *TMPLD*, 2-3.

7 İlk olarak Stallbaum tarafından öne sürülmüştür. Bkz. Derbadov, *Sprachphil.* 30 ve 297.

8 Fakat Heraklitos aynı epistemolojik vargılara ulaşmazdı zira (πάντα ῥεῖ) onun öğretisinin tamamını oluşturmuyordu. Krş. fr. 1 ve 2 (ortak *logos* ve "sanki her biri kendine has bir bilgeliğe sahipmiş" gibi davranmanın mantıksızlığı), fr. 107 (eğer *psyche* tarafından denetlenmezlerse duyular kötü tanıklardır), fr. 114 (νόος ihtiyacı; insan νόμοι'sini besleyen tek ilâhi νόμος). Bu hususlar için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Jackson (*Praelections* 17-19) isimlerin doğal doğruluğu teorisinin Heraklitos'a kadar geri uzanıp uzanmadığı sorusu üzerine akla uygun şeyler söylüyor.

9 Sofistlerin bir belirtisi olarak "ölçütün ortadan kaldırılması" konusunda bkz. Gorg. Fr. 3 DK (III. cilt, 195-6).

dair yaygın inançlarını eleştirmek için uygun bir aracı karakter olarak gördüğü akla yatkın bir vargıdır. Tarihsel Cratylus'un onların dilbilimsel öğretilerini ne derece paylaştığından emin olamıyoruz ama en azından, Warburg ve Heinimann'ın izinden gidip, Sofistler katışıksız birer Heraklitosçu olmadığı için Heraklitosçuluk ve etimolojinin, ta ki Platon bunları Cratylus karakterinde bir araya getirene dek bağlantılı olmadığını söylemek haklı bir tutum değildir.

EK NOT: CRATYLUS, HERAKLITOS VE İSİMLERİN DOĞRULUĞU

Az önce değinilen görüş için bkz. Heinimann, *N. u. Ph.* 54. Kirk ve Allan'ın *AJP* 1951 ve 1954'te karşılıklı olarak dile getirdikleri görüşlerde her iki tarafı da tamamıyla ikna edici bulmuyorum. Kirk'e (krş. Allan 281-2) katılıp Aristoteles'in Cratylus'un Heraklitosçuluğuna dair açıklamalarının (*Metaf.* 989a29 ve 1078b9) Platon'dan alınma olduğuna (bu 1829'da öne sürülmüş olsa da; bkz. Derbolav, *Sprachphil.* 283) inanmak zor, Allan'ın Platon'un gelişimindeki iki aşamaya dair hipotezi ise sağlam temellere dayanmıyor. Kirk'ün görüşü, Platon'un Heraklitos'u düzenli olarak yanlış yansıttığı (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011) yönündeki inancının etkilerini taşıyor. Diyalogda Cratylus'un Heraklitosçuluğa isimlerin doğal doğruluğuna olan inancını desteklediği için kucak açtığı ve bunun tam tersinin geçerli olmadığı yönündeki argümanı, Cratylus'un Heraklitosçu olduğu *bilinen* tarihsel bir karakter olduğu gerçeği tarafından zayıflatılıyor. Heraklitos üzerine yazdığı kitapta (*HCF* 118-9) Kirk Heraklitos'un bizzat isimlerin nesnelerinin doğasına dair bir ipucu verdiğine ve nesnelerin doğasıyla isimler arasında temel bir ilişki olduğuna inandığını iddia ediyor. Bu bağlamda en can alıcı pasaj fr. 48'dir (βιός-βίος). (Heinimann ve Kirk'ün alıntıladığı diğer pasajlar daha az ikna edici deliller sunuyor.) Heinimann'ın (*a.g.e.* 55) söylediğinin aksine, bu pasaj Cratylus'a atfedilen görüşü -ortak olarak kullanılan isimlerin doğru olduğu görüşü değil ya başka bir şeyin ismi ya da sadece birer ses olan isimlerin şeylere uzlaşımsal olarak yapıştırıldığı görüşü (383a)-yadsımamaktadır. Heraklitos verdiği yay örneğiyle aynı şeyi kastetmiş olabilirdi ama bu örneği zıtların özdeşliği öğretisini izah etmek için kullanmış olması daha muhtemeldir: yaşam ve ölüm aynıdır (fr. 88).

Hipponicus'un oğlu ve Sofistlerin zengin hamisi Callias'ın kardeşi (*YFT III* ve *IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) olan Hermogenes Sokrates'in yakın bir dostuydu ve Platon'a göre hapishanedeki son saatlerinde Sokrates'in yanında bulunanlardan biriydi. Xenophon Hermogenes'in Sokrates'in yargılanışında da hazır bulunduğunu ve daha öncesinde onu savunmasını bir daha düşünmeye ikna etmeye çalışmış olduğunu söylüyor. Hermogenes Xenophon'un *Şölen*'inde yine karşımıza katılımcı olarak çıkıyor.

Diogenes Laertius onun Parmenides'in takipçisi olduğunu söylüyor ama bu şüpheli bir iddiadır ve muhtemelen, burada Cratylus'un muhalifi olarak yer almasından çıkarsanmıştır.[10] Onu felsefi tartışmaya öyle ahım şahım bir yatkınlığı olmayan bir genç olarak betimleyen Platon'un burada ona atfettikleri dışında, Hermogenes'in görüşleri hakkında hiçbir şey bilinmiyor. Her iki muhatap da Sokrates'ten daha genç kişiler olarak tasvir edilmiştir (429b, 440d) ama Cratylus görüşlerinin arkasında durmak konusunda çok büyük bir özgüven ve azim sergiliyor.

DİYALOG[11]
(DOĞRUDAN DRAMATİK FORM)

Hermogenes ve Cratylus mevcut *nomos-Physis* karşıtlığı[12] bağlamında isimlerin[13] statüsünü tartışmaktadır ve Sokrates'e başvurmak konusunda fikir birliğine varırlar. Hermogenes isimlerin uzlaşı ya da görenek (*nomos*) tarafından dayatılan geleneksel yakıştırmalar olduğunu ve istendiğinde değiştirilebileceklerini savunmaktadır. Cratylus ise, der Hermogenes, her şeyin Yunanlar ve yabancılar için aynı olup, hâlihazırda kullanılanlardan bağımsız olan doğal olarak doğru bir isme sahip olduğunu iddia etmektedir. Hermogenes Cratylus'un neyi kastettiğini anlayamamaktadır ve Cratylus da bunu izah etmeye yanaşmaz. Sokrates her zamanki gibi bilgi sahibi olduğunu inkâr eder ama meseleyi onlarla birlikte ele almaya isteklidir ve sorularını sormaya başlar. Diyalogun geri kalanı biri Hermogenes, diğeri ise Cratylus ile beraber sürdürülen iki kısma ayrılır.

---

[10] *Phaedo* 59b, Xen. *Sav.* 2 ve 3, *Mem.*4.8.4., D. L. 3.6. Son iddianın *Cratylus*'tan yapılan bir çıkarsama olduğunu Natorp öne sürmüştü, *RE* VIII, 865.

[11] Diyalogun içeriği için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[12] Karşıtlığın φύσει ve θέσει arasında olmadığını söylemek konusunda Fehling'i takip ettim (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Robinson (*Essays* 110 ve devamı) da aynı şeyi söylüyor. Bu kelime anlamı açısından doğru fakat gerçekten önemli değil. Karşıtlık φύσει olarak oluşturulmuş (yani insan-yapımı olmasına karşın bunları yapanların riayet ettiği bir doğal doğruluğa sahip olan) isimler ile (sadece) θέσει olarak oluşturulmuş isimler arasındadır. Bu yüzden θέσις'ya karşı φύσις konusunda bilinen her şeyin konumuzla ilgili olduğunu düşünüyorum, örneğin Simpl.'ın (*Catt.*, Schol. Bekk. 43b31) Pisagorcuların isimlerin θέσει değil φύσει olduğunu söylediği yönündeki beyanı.

[13] Yunanca'daki ὄνομα'nın karşılığı olarak genel olarak "isim"i kullanıyorum ama bazen "kelime" daha doğru bir çeviri olacaktır. Robinson'ın (*Essays* 100) söylediği gibi, bunun İngilizce'de tam bir karşılığı yok. *Cratylus*'taki örnekler özel isimleri, isimleri, sıfat ve hatta zamirleri içeriyor (427c) ve *Sofist*'te (262a) bunlar, her zaman olmasa bile, fiillerden ayırılıyor. Dolayısıyla Platon'un bu ifadeyi kullanış şekli mevcut kullanımdan çok Mill'in kullanımına yakın duruyor (Mill, *Logic* kitap 1'bölüm 2). M. Roth Illionis'te *Cratylus* üzerine hazırladığı yayınlanmamış bir tezde iyi bir tartışma sunuyor (1969), 33-6.

(1) *Hermogenes'le yapılan tartışma: isimler doğal bir doğruluğa sahiptir* (385a-427d). Hermogenes tek bir bireyin bir şey için seçtiği tabirin bile diğer herhangi bir tabir kadar isim olduğu yönündeki inancını tekrar eder. Eğer ben diğer herkesin "at" diye tabir ettiği şeyi "insan" diye tabir edersem, bunun "halk arasındaki" ismi farklı olsa da, kimse bana karşı çıkamaz. Ama konuşmanın doğru ya da yanlış olabileceğini kabul eder ve buradan da, der Sokrates, isimler de dâhil olmak üzere konuşmanın ögelerinin doğru ya da yanlış olması gerektiği sonucu çıkar.[14] Eğer her bir nesne herkesin buna vermeyi tercih ettiği kadar çok isme sahipse, şeylerin sadece her birimize nasıl gözüküyorlarsa o olduklarını söyleyen Protagoras haklı olmalıydı. Protagoras'ı yadsımak konusunda fikir birliğine varırlar ama geriye kalan tek alternatif, varolan her şeyin, bizim onlara dair inançlarımızdan bağımsız, kendine özgü, kalıcı bir doğa ya da öze (οὐσία) sahip olduğudur.

Eylemler de (diye devam eder Sokrates) gerçekliklerdir; eylemleri kafamıza estiği gibi değil, ancak doğalarının talep ettiği şekilde ve yine doğalarının talep ettiği gereçlerle ifa edebileceğimiz gerçeği eylemlerin bu niteliğini gözler önüne serer. Bir kutu kibritle bir şeyi kesemez, bir bıçakla ateş yakamazsınız. Konuşma da bir eylemdir, tıpkı mekiklerin dokumacılığın uygun gereçleri olması gibi uygun gereçleri olan kelimelerle ifa edilir. Kelimelerin ikili bir işlevi vardır, (a) iletişim ("birbirine öğretmek") ve (b) bir gerçek şeyin bir diğerinden ayrılması ya da ayırt edilmesi.[15] Bir aletin işlevini gereğince yerine getirmesi için yetenekli bir işçi tarafından yapılmış olması gerekir ve bu anlamda isimler bir istisna teşkil etmez. İsimler (Hermogenes'in söylediği gibi) *nomos*'un ürünü olduğu için, isimleri yapan kişinin bir yasa koyucu (*nomothete*) olması gerekir ki bu da en nadir zanaatkâr türüdür.[16]

Analoji bir adım daha ileri götürülür; marangoz mekik yaparken işlevini göz önünde tutar ve bir mekik elinde kırılacak olursa model olarak kırık olanı değil, ideal mekik ("bir mekiğin kendi içersinde olduğu şey", 389b) diye tanımlanabilecek, "doğası gereği

---

[14] Bir ismin doğruluğu, Sokrates'in daha sonra söylediği gibi, nesnesinin doğasını ifşa edişine bağlıdır (οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα), 428e).

[15] Sokrates dokuma analojisini sürdürüyor: mekiğin ipleri birbirinden ayırması (διακρίνει) gibi isimler de isim verdikleri gerçeklikleri birbirinden ayırır.

[16] Elbette çok sayıda yasa koyucu vardı ama Sokrates, koyduğu isimler nesnelerinin özünü doğru şekilde ayırt edecek olan *uzman* kişiden bahsetmektedir ve bildiğimiz gibi bu kişi Platon için filozoftan başkası değildir. Sokrates meseleleri, elbette bu hususu anlamayan zavallı Hermogenes'ten çok daha çabuk kavramaktadır ve bu bir yana, Hermogenes bu kelimeyi bariz bir biçimde "görenek" anlamında kullanırken Sokrates *nomos*'u yasa anlamına geldiği şeklinde ele almaktadır. Goldschmidt'in (*Essai* 62-3) iki kavramın Yunanların zihninde birbirinden ayrılmaz olduğu yönündeki savunması sonuç vermiyor. Görenek olarak *nomos nomothete*'nin işi değildir.

mekik olmayan uygun olan şeyi" alır. Genel işlevleri içersinde mekikler özel amaçlara, yün, keten ya da başka bir malzemeyi ince ya da kaba şekilde dokumaya hizmet ederler. Her birine özel amacına uygun olan genel biçim ve nitelik (*physis*) verilmelidir. Benzer şekilde üstat isim koyucu ideal ismi gözetmesinin yanı sıra her bir amaç için doğal olarak biçimlendirilmiş ismi ses ve hecelere dökmelidir. Farklı heceler kullanılabilir, tıpkı aynı gereçlerin (örneğin iki çekiç) farklı metal parçalarından yapılması gibi. Biçim itibarıyla doğru oldukları sürece amaçlarına eşit derecede iyi hizmet ederler, ister Yunanca ister başka bir dilde olsun isimler için de aynı şey geçerlidir.

Bir gerecin uygun biçimini bilen ve bu gereci yapan kişinin çalışırken talimatlarına riayet etmesi gereken kişi, kullanıcıdır–dokumacı, müzisyen, ya da dümen söz konusu olduğunda, denizcidir; ve isim koyucunun talimat alması gereken kişi, soruları yetenekli bir şekilde soran ve cevaplayan diyalektikçi olmalıdır. İsimlendirme hafif bir sorumluluk değildir. Cratylus'un söylediği gibi, şeyler doğal olarak isimlere sahiptir ve isim veren kişi her bir şeyin doğal ismini gözetmeli ve bunun biçimini harf ve hecelere dökebilmelidir.

Hermogenes eğer "isimlerin doğal doğruluğu"nun ne anlama geldiğini bilse, bu konuda daha mutlu olacaktı. Sokrates'in sadece durumu onunla beraber araştırdığını ve "isimlerin doğruluğu"nun Sofistlerin uzmanlık alanı olduğunu unutmuş durumdadır. Ancak Homeros ve diğer şairler bile bu konuda bir şeyler öğretebilir. Homeros tanrılar ve insanlar tarafından verilen farklı isimlerden bahsediyor[17] ve büyük olasılıkla tanrılar doğru ismi bilmektedir. Bu tip yüce mevzulara bulaşmadan, biz bile Homeros'un Hektor'un oğluna verdiği iki isim –Scamandrios ve Astyanax– arasında bir karara varabiliriz.[18] Her ikisi de Yunancadır ve Hektor şehri "ayakta tutan (ya da destekleyen)" ve Astyanax "şehrin efendisi" anlamına geldiği için, oğlan babasına benzer ilkesine göre –tıpkı aslanın yavrusuna aslan denmesi gibi– Astyanax'ın doğru olduğu çok açıktır. Ama bu her zaman böyle olmaz. Doğada bile ucube yavrular ve dindar bir adamın dindarlıktan uzak bir oğlu olabilmektedir. Bu durumda Theophilos ("Tanrı-dostu") ya da Mnesitheos ("Tanrıya özen gösteren") onun için doğru isimler değildir. Doğru isim bunun tam tersini imleyecektir. Diğer isimler sadece birer "keşke olsa" örneğidir, tıpkı Eutychides ("iyi talihin oğlu") gibi. (Bu örnek, Eutychides isimli bir ölünün kendisine

[17] Sokrates örnek olarak *Il.* 20.74, 24.291 ve 2.813-4'ü alıntılıyor.

[18] *İl.*6.402-3. Sokrates Truvalı erkekler ona Astyanax dediği için, ona Scamandrios diyenlerin kadınlar (daha aptal cins) olması gerektiğini söylüyor! Eğer şimdi kaybolmuş alternatif bir versiyon yoktuysa, Sokrates Hermogenes'le dalga geçmek için onun Homeros'a dair sönük hafızasından yararlanıyordu zira Homeros'un eserinde bizzat Hektor oğluna Scamandrios diyordu. Hektor ve Astyanax'tan yapılan türetmeler elbette doğrudur ve aslında Yunancadaki çoğu özel ismin anlamı aşikârdır.

yanlış isim verildiğinden yakındığı bir mezar kitabesini okuduğumuzda, ete kemiğe bürünüyor. Bkz. Luce, *CQ* 1969, 225.) Daha öncesinde maddi ögelerin ne kadar az önem taşıdığını görüyoruz, zira Hektor ve Astyanax arasında sadece tek bir ortak harf var. Benzer şekilde hem Iatrokles ("ünlü hekim") hem de Akesimbrotos ("insanların iyileştiricisi"), yazılışları çok farklı olsa da, doktorlar için doğru isimlerdir.[19]

Sokrates şimdi bir etimoloji fırtınası estirerek[20] diğer isim ya da kelimelerin de nesnelerinin doğalarını nasıl ifşa ettiğini göstermeye girişir. Cahil Sokrates, şüphesiz ki, daha önceden dinlediği esinlenmiş kâhin Euthyphro'dan kapmış olduğu mucizevî bir bilgelikle dolmuştur.[21] Yarın içine giren ruhu "bir rahip ya da Sofist" aracılığıyla kovacak ama bugün bundan istifade edecektir. Bazı temel kelimelerle –tanrı, insan, ruh,[22] beden– işe başladıktan sonra tanrılara geçer ve tanrıların gerçek isimlerini bildiğini iddia etmenin haddini aşıp, saygısızlık etmek olacağının altını çizer: insanların onlara isimlerini verirken akıllarından geçenin ne olduğunu söyleyebiliriz sadece. Bunu yapmak yerine, bilinen isimler tanrıların gerçek doğalarını ifşa ediyormuş gibi yol almaya devam eder, örneğin Demeter "fedakâr anne," Pluto "zengin" ve diğer ismi olan Hades "bilen" anlamına gelmektedir. Bunu Pluto'nun felsefi doğası üzerine tamamıyla Platonik bir konu dışına sapma takip eder: Pluto sadece bedenden ve bedenin akıl dışı arzularından kurtulmuş olan ruhlara yarenlik eder ve onları bilgeliğinin zenginlikleriyle büyüler. Hephaestus "açıkça" Phaestus'tur ("ışığın efendisi"), ilk hece fazladan bir eklentidir sadece. "Muhtemelen öyle–ta ki başka bir fikir edinene dek," der Hermogenes. "Pekâlâ, bunu engellemek için bana Ares'i sor."

Ama tanrılar tehlikeli bir konudur. Hermogenes "Euthyphro'nun atlarının cesaretini"[23] başka bir alanda öğrense daha iyi olacaktır. Böylece gök cisimleri, mev-

---

[19] Sokrates farklı diller için (krş. 389d-90a) hiç örnek vermiyor ama Zimmermann ve Marangoz'un bu isimlerle anılanların, tahta işçileri olarak ortak doğalarını açığa çıkardığı söylenebilir. Sokrates bunların birer soyadı olarak sadece bu mesleği yapanlara uygun olduğunu söylerdi.

[20] Bu etimolojilerin buradaki özette tam olarak tekrarlanamayacağı aşikâr. Bunlardan birkaç tanesi örnek olarak özete dahil edilmiştir, eksiksiz bir döküm için (ulaştığı sonuçlara tamamıyla katılmasam da) bkz. Boyancé *REG* 1941. Boyancé özellikle de dinsel önemleri ve Platon'un Pisagorculara olan borcunun delilleri olmaları bakımından bunların ciddiye alınması gerektiği iddiasını kanıtlamak için bu etimolojileri ayrıntılarıyla inceliyor. Ayrıca bkz. Dümmler, *Akad.* 131 ve devamı; Haag. *P.'s K.* bölüm 4; Goldschmidt, *Essai*, 185-99.

[21] Platon'un Euthyphro'ya dair gerçek görüşü *Euthyphro*'da karşımıza çıkmıştı. Özellikle bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[22] Çok mantıklı bir biçimde ψυχή'i ἀναψύχω'yla bağlantılandırdıktan sonra bunu bir kenara bırakır ve Euthyphro'nun bunu tasvip etmesinin daha olası olduğu gerekçesiyle son derece akıl almaz bir etimolojiye girişir.

[23] *İl.* 5.221-22'nin bir uyarlamasıdır bu. Burada muhtemelen, tıpkı Parmenides gibi Euthyphro'yu

simler ve ögelere dönerler.[24] "Ateş" (πῦρ) konusunda Euthyphro'nun esini Sokrates'i yüz üstü bırakır ve o da çaresiz, bunun Yunanca olmayan bir kaynaktan, muhtemelen Frikya dilinden alınma bir kelime olabileceği görüşüne başvurur.[25] (Bu görüşe 416a'da izi sürülemeyen *kakon* ["kötü"] ve 421c'de *ōphelimon* ["faydalı"] için de başvuruluyor ama 425e-26e'de yıllar geçtikçe bozunuma uğrama hipotezi birlikte, izahat yükünden kurtulmak için kullanılan zekice bir araç olarak görülüp, bir kenara bırakılıyor.)

Bu bölümden sonra Hermogenes Sokrates'in büyük ilerleme kaydettiğini dile getirir ve Sokrates de halinden memnun bir ifadeyle "Evet, bu yetide gayet ilerlemiş gibi gözüküyorum ve yakında bunu söylemek için daha da iyi bir nedenin olacak" diye karşılık verir. Erdemlere geçerler, erdemler de tanrılardan bazıları gibi Heraklitosçular tarafından isimlendirilmiş gibi gözükmektedir çünkü hepsinin hareket ve akışla bir bağlantısı vardır, örneğin *dikaion* ("adil") aslında *diiaion*'dur ("nüfuz etme"), *k* harfi ses ahengi sağlamak için eklenmiştir. Bu kısımda, der Hermogenes, Sokrates sadece duyduğu şeyleri tekrarlıyormuş gibi gözükmektedir ve Sokrates onu aldatıp, kendisinin özgün olduğuna inandırmaya çalışmayacağını söyleyerek karşılık verir. *Technē*'den *t*'yi çıkarıp, *ch* ile *n* ve *n* ile *e* arasında bir *o* koyarak yaptığı türetme Hermogenes'e bile biraz zorlama gelmektedir. Ama Hermogenes durumu anlamamaktadır. Orijinal isimler sadece zamanın etkilerinden değil, ayrıca ilkesizce yapılan süslemelerden de mustarip olmuştur. Hakikate hiç saygısı olmayan insanlar orijinal isimleri ses ahengi uğruna olası bütün şekillerde çarpıtmıştır, ta ki bunların anlamını hiç kimse bilemeyene dek. Eğer insanlar harfleri istedikleri gibi çıkarıp, ekleyebiliyorlarsa, herhangi bir isim herhangi bir nesneye uygun hale getirilebilir, bu yüzden akıllı bir denetçi olan Hermogenes isimleri sınırı aşmamaları ve olasılık dâhilinde kalmaları açısından denetlemelidir.[26]

Ama çok teferruatçı olmamalıdır aksi takdirde tam da zirve noktasına ulaşırken Sokrates'in cesaretini kıracaktır. Daha şaşırtıcı etimolojilerle devam edilir, ta ki Hermogenes isimlerin Sokrates'in elinde bir hayli karmaşıklaştığını söylemeye itilene

---

göksel görülerine taşıyan atlar kastediliyor.

[24] Boyancé Platon'un kozmolojisine dair ilginç bir hususa değiniyor (*REG* 1941, 147). 410b-c'de Sokrates beş elementten söz ediyor ve *Epin.*'de (981c) olduğu gibi havayı *aither*'den ayırıyor, hâlbuki *Tim.*'da (58d) *aither* bir hava biçimidir. Hiç kimse bunu *Cratylus*'u tarihini belirlemeye yardımcı bir husus olarak kullanmayı düşünmemiştir. Ben de düşünmeyeceğim. Bu ayrım *Phaedo*'da da yeterince açıktır (109d).

[25] Sokrates Frikya dilinde ateş için kullanılan kelimenin (πῦρ)'e çok benzediğini söyler. Méridier de Ermenicede bunun "hur" olduğunu belirtmişti ve Ermenilerin Frikyalı sömürgeciler olduğu düşünülüyordu. Frikya dili κακόν de dâhil olmak üzere Yunancaya çok benzeyen ya da Yunancayla aynı olan kelimeler içeriyordu. Bkz. *Mon. As. Min. Ant.* 4, no 16, 17, 16, 239-43.

[26] Hermogenes kendi teorisine taban tabana zıt davranması için yapılan bu daveti mülayim "İsterdim" ile kabul eder (414e).

dek. Bu, der Sokrates, isimleri yapanların suçudur, ve hiç istifini bozmadan devam eder. Sokrates'in yaptığı türetmeler sona yaklaştıkça "daha şiddetli ve daha hızlı" yağmaya başlar, bunların çoğu bütün dünyanın akış ve hareketten ibaret olduğu yönündeki Heraklitosçu görüşü doğrulamakta, zira köklerinde bu fikirleri ihtiva etmektedirler:[27] aslında, der Sokrates, eski çağlardaki isim koyucular, gerçeklik arayışlarında çok fazla dönemeç ve virajdan geçtikleri için başları dönen ve kendi zihinlerinin girdap ve hareketini dış dünyaya yansıtan zamane filozoflarına benziyor olmalıydılar.[28] En sonunda Hermogenes "hakikat", "yanlış", "varlık" ve "isim" gibi "gerçekten büyük ve güzel" olan isimleri sorar. ("Varlık" *–on–* başındaki *i* harfini kaybetmiştir. Doğrusu "gitmek" anlamına gelen *ion* olmalıdır ve Heraklitos yine haklıdır!). Sokrates bunları "mertçe darbelerle parçalara ayırmıştır" der, ona hayranlık duyan Hermogenes, ama ya *ion* gibi kısa, basit kelimelere ne demeli? Bir kelimenin yabancı kökenli olduğu ya da telafisi mümkün olmayacak şekilde çarpıtıldığı her zaman için iddia edilebilir, ama bu tip mazeretler korkakçadır. Yeni bir yönteme ihtiyaç duyulmaktadır.

Sorun şu: şimdiye kadar isimleri ögelerine ayırıp, çözümleyerek izah ettik ama bazı isimler basit ve tek ögelidir. Bunların doğruluğunu nasıl sınayabiliriz? İkincil (bileşik) isimler, bu isimleri taşıyan şeylerin doğasını birincil isimler aracılığıyla ifşa etmiştir. Peki, birincil isimler bunu nasıl yapar?

Eğer ses çıkaramasaydık, tıpkı dilsizler gibi, şeylere jestlerle, örneğin hafifliğe ya da yukarı yöne, elimize kaldırarak, ağırlığa ya da aşağı yöne ise elimizi indirerek, yani bunların doğasını taklit ederek işaret ederdik, aynı şey şahlanmış bir at ve diğer hayvanlar için de geçerli olurdu. Bu durumda isim muhtemelen bir şeyin *sessel* taklididir. Bu "Mee" ya da "Möö" demenin bir koyun ya da ineği *isimlendirmek* demek olduğunu anlamına gelmiyor. Bir şey ses, şekil ya da renge sahip olduğu sürece, bu şeyin taklit edildiği alan müzik ya da resimdir. Ama duyumsanabilir niteliklerin yanı sıra, (renk ve sesin kendisi de dâhil olmak üzere) her şeyin bir *özü* vardır. Eğer bu öz harf ve heceler aracılığıyla taklit edilebilseydi, o zaman isimler her bir şeyin ne olduğuna açıklık kazandırabilirdi. Dolayısıyla, bir sonraki soru bunun mümkün olup olmadığıdır.

Eski çağlardaki isim-vericilerin takip ettiğini varsaymamız gereken yöntem budur. İlk önce en basit birimler, yani harfler ünlüler, ünsüzler ve yarı-ünlüler olarak sınıflandı-

---

[27] "Kârlı olmak" anlamına gelen λυσιτελεῖν için Sokrates kaba saba, ticari (rastlantı eseri doğru olan) kökeni reddeder ve bu ifadenin "en çevik hareket eden" anlamına geldiği için Heraklitosçu ilkelere uygun olduğu yönünde harika bir teori öne sürer (417b-c).

[28] Goldschmidt bunu, yerinde bir tavırla, *Phaedo* 79c ile mukayese ediyor: ruha sadece sürekli olarak değişen şeyleri gösterebilen bedensel duyulara bel bağladığında ruhun başı döner ve aklı karışır.

rılır ve ünlüler de alt bölümlere ayırılır.[29] Sonra isimlendirilecek nesneler de, ne olduklarını ve harfler gibi türlere ayrılıp ayrılamayacaklarını gösterecek olan ögelere indirgenip indirgenemeyeceklerini[30] görmek üzere çözümlenir. Bir sonraki adım harflerin ya birebir ya da heceler halinde birleştirilmiş olarak, benzerlikleri uyarınca nesnelere uygulanmasıdır.[31] Hecelerden isimler ve fiiller[32] inşa edilir ve bunlardan da büyük ve göz alıcı bir bütün, yani "canlı bir figürün resim sanatı ile oluşturulması gibi, isimlendirme ya da hitabet sanatı ya da artık her neyse onun tarafından oluşturulan" *Logos* inşa edilir.[33]

Mevcut görev birincil ve ikincil isimlerin doğru şekilde verilip verilmediğini görmek için dili bir kez daha ögelerine ayırmaktır. Bu görevi tamamlamak bizi aşar, ve harf ve hecelerin taklit aracılığıyla şeyleri ifşa edebilecekleri fikri kulağa saçma gelecektir ama eğer bu fikir doğru değilse bütün bir "isimlerin doğruluğu" teorisi bir kenara bırakılmalıdır. Kendi varsayımları Sokrates'e kibirli ve saçma gelmektedir ama bunları *faule de mieux* sunmaktadır.

Prensipte, harfler, bunlar telaffuz edilirken dil ve ağzın aldığı şekil ya da yaptığı hareketle temel kavramları taklit etmektedir. Bu nedenle *r* harfinde dilin hızla titretilmesi hareketi çağrıştırmaktadır ("nehir"deki akış ve ayrıca "yürümek", "seğirtmek" ve "titremek"teki ve "çarpmak", "kırmak", "vurmak" gibi şiddetli eylemlerdeki hareket bununla alakalıdır).[34] "Nefesli" harflerden (f, s, z) "rüzgârlı" kelimeler –"nesim", "püf", "cızırdamak" vb– ortaya çıkar. *D* ve *t* harflerinde dil sıkıştırılır ve havada tutulur, dolayısıyla "dur" "tut" gibi kelimelerde kullanılırlar.[35] *A* ve *ē* "büyük" harflerdir, dolayısıyla

---

[29] Yarı ünlüler (ne φωνήεντα ne de ἄφθογγα) akıcı ve gırtlaksı ünsüzleri içermektedir (Haag, *P.'s K.* 12). Aristoteles bunlara örnek olarak *s* ve *r*'yi gösteriyor (*Poet.* 1456b26). Ünlülerin alt bölümleri büyük bir olasılıkla *a e i o* ve *u*'nun Yunanca eşdeğerleridir ve bunlardan sadece *exempli gratia* olarak bahsedilir zira ünsüzlerin de benzer şekilde nitelenmemesi için hiçbir sebep yoktur. (Harflerin ünlü ve ünsüz diye ayırılmasının Mısır tanrısı Theuth'a atfedildiği *Phil.* 18b-d'de Theuth'un sadece ünlüleri değil, bütün sınıfları alt bölümlere ayırdığı söyleniyor.)

[30] Tıpkı kelimelerin hecelere ve hecelerin de harflere indirgenmesi gibi. Platon στοιχεῖα'yı hem bir alfabenin harfleri hem de ögeler için kullanıyor (422a).

[31] 424d5-6. Krş. e4-5 τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν.

[32] ῥῆμα bu bağlamda, *Sofist* 262d'de olduğu gibi bir fiildir fakat 399a-b'de Διὶ φίλος bir ῥῆμα'dır.

[33] Bu, 424c-25a'daki önemli ve zor pasajın gayet yakın bir tefsiridir. (Bunu Haag [*P.'s K.* 12] ve Crombie'nin [*EPD* II, 376] sunduğu alternatiflerle karşılaştırabilirsiniz.) Bu pasaj üstüne daha fazla çalışmak sonuç verebilir.

[34] Bu örnekleri öylesine verdim: Yunancadan yapılan çeviriler bazen tutuyor, bazen tutmuyor. (Sokrates bile κίνησις'i uyumlu hale getiremiyor 426c).

[35] Sokrates en önemli harf varolduğu sürece buna başka harfler de eklense bile ismin doğru olacağı hususunu çok önce (393d-e) ortaya koymuştu. Bu yüzden "beta" "b" için uygun bir isimdir.

"devasa" "heybetli" gibi kelimelerde kullanılırlar; ve elbette *o* "oval" ve "oluk"ta olduğu gibi yuvarlaklığı temsil eder.

Peki, Cratylus bütün bunlara ne deniyor?

(2) *Cratylus'la yapılan tartışma: Hakikat isimlerden elde edilemez (428c-40e).* Cratylus, bunlar hem her kim tarafından esinlenmiş olursa olsun Sokrates'in "kehanetlerinden" keyif almıştır. Fakat Sokrates bilgeliğe bu kadar çabuk ulaşılmasından şüphelenmiştir ve bunu sınamak için aynı zemin üzerinden bir daha geçecektir. Önerme, isimlerin doğruluğunun nesnelerinin doğasını ifşa etme güçlerinde yattığını söylemektedir. Bu durumda isimlerin amacı eğitmektir ki bu da, daha önce söylendiği gibi, yasa koyucular tarafından icra edilen bir sanattır; peki bu kişilerden bazıları mesleklerinde diğerlerinden daha iyi olmayacak mıdır? Cratylus bunu kabul etmeyecektir: hiçbir yasa bir diğerinden daha iyi değildir[36] ve aynı şey isimler için de geçerlidir. İsimler ya doğrudur ya da isim değildirler. Yani biri ona Hermogenes diye hitap ederse, yanlış bir şey bile söylememiş mi olur? Hayır, zira yanlış konuşmak imkânsızdır. Yanlış konuşmak olmayan şeyi söylemek demektir ve olmayan bir şeyi söylemek herhangi bir şey söylemek değil[37] sadece anlamsız sesler çıkarmak demektir.

Sokrates yine işe koyulur. Kabul ettiğimiz üzere, isimler nesnelerinin taklitleridir. Resimler de taklittir ve (a) yanlış bir şeye atfedilebilirler: bir erkeğin portresi kadın portresi sanılabilir. Cratylus durumların koşut olmadığını söyleyerek karşılık verir ama Sokrates hem resimlerin hem de isimlerin birer temsil olduğu yönündeki kabul edilen hususa yüklenir. İnsan bir erkek ya da kadın resmine işaret ederek "erkek" diyebilir, Sokrates'in yanlış atıfla kastettiği şey bu değildir. (b) Bir ressam çizim ve renk aracılığıyla iyi ya da kötü bir benzerlik üretebilir. Aynı şekilde, şeylerin özünü harf ve heceler aracılığıyla taklit eden biri de her şeyi doğru anlamayıp, kötü (yanlış) bir isim üretebilir ama bu yine de bir isimdir. Cratylus mevziini terk etmez. Bir isim yanlış şekilde yazı-

---

[36] Bu kulağa şaşırtıcı bir iddia gibi geliyor ama (a) Grote (*Pl.* II, 534 dn. *q*) Sokrates'in karşımıza kötü bir yasanın gerçek bir yasa olmadığını, sadece cahillere öyle geldiğini iddia ederken çıkarıldığı *Minos* 317c'ye ve Xen. *Mem.* 1.2.42-6'ya dikkat çekiyor. (b) Bu, Protagoras'ın, bir şehrin kendisi için doğru olduğunu düşündüğü şeyin böyle düşündüğü sürece doğru olduğu yönündeki görüşü ile uyum içersindedir (*Tht.* 167c). (c) Cratylus muhtemelen bir Heraklitosçu olarak konuşuyor. Krş. fr. 114: bütün insan yapımı yasalar tek ilâhi yasa tarafından beslenir.

[37] Bu argüman Protagoras ve Antishenes'e atfediliyor (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Bu argümanın nihayetinde Parmenides'e dayanması, Cratylus'un Heraklitosçu olmadığını göstermek için örnek olarak kullanılmıştır ama Protagoras ve Antisthenes Parmenides'in takipçileri değildi (Krş. bu cilt). "Olmayan şeyi" söyleme sorunu kasten rafa kaldırılmış (429d) ve ancak *Sofist*'te çözülmüştür.

lamaz. Ya bütün harfler doğrudur ya da bu bir isim değildir, zira harflerdeki değişiklik bunu başka bir şeye dönüştürmüştür.

Bu bazı durumlarda doğru, diye karşılık verir Sokrates–örneğin, bir sayı. Eğer bir şey eklenecek ya da bir şey çıkarılacak olursa, on sayısı tamamen farklı bir sayıya dönüşür.[38] Bunun aksine, bir kopya bir bakıma aslından farklı *olmalıdır*. Eğer bir tanrı Cratylus'u bütün ayrıntılarıyla –bedeni, hayatı ve zihni– yeniden üretebilseydi sonuçta bir Cratylus ve bir de [bir ressam ya da heykeltıraşın yapabileceği gibi] onun bir kopyası değil, iki Cratylus olurdu.

Bu durumda isimler, kopyalar olarak kusursuz olamazlar, aksi takdirde nesnelerinden ayırt edilemezlerdi ki bu da saçma bir şeydir. Bir isme uygunsuz harfler, bir cümleye uygunsuz isimler ve bir kompozisyona uygunsuz cümleler sokulabilir. Ama genel karakteri (τύπος) korunduğu sürece, söz konusu şey yine de isimlendirilmiş ya da bu şeyin üzerine konuşulmuş olur–tıpkı Hermogenes ve Sokrates'in harflere ilişkin olarak söylediği gibi.[39] Cratylus bunun akla yatkın olduğunu kabul eder ama bu konuda tartışmak istememesine karşın, yanlış bir ismin yine de bir isim olduğunu inatla reddeder.

Sokrates konuşmaya sabırlı bir şekilde yine ilk önermelerden başlar. Bir isim nesnesine işaret eder, bileşik ve basit isimler vardır ve basit isimler nesnelere benzeyerek işaret ederler. Tek alternatif Hermogenes'in isim koyucuların nesnelere dair önsel bir bilgiye sahip oldukları[40] ve onlara, bu isimleri hakiki kılan keyfi bir uzlaşıyla isim tayin ettikleri yönündeki görüşüdür. Eğer "büyük" denilen şeye "küçük" deselerdi bu hiç sorun olmazdı. Cratylus benzerlik-teorisinin doğru teori olduğundan kesinlikle emindir.

O halde isimlerdeki harfler (ögeler) de bu benzerliği taşımalıdır. *R*'nin hareket ve sertliği, *l*'nin ise pürüzsüzlük ve yumuşaklığı temsil ettiğini kabul etmiştik, şimdi Yunancada sertlik anlamına gelen kelimeyi (*sklērotēs*) ele alalım. Eretrian lehçesinde bu kelime *r* harfi ile biter ama *r* ve *s* farklı anlamlara sahip olsa da birbirimizi anlarız. Ayrıca *l*'yi içermesine karşın bunun "sert" demek olduğunu da anlarız. "Şey, sen ve Hermogenes'in söylediği gibi harfler zaman içersinde kelimelere yanlış şekilde sokuluyor ama kastedilen şeyi âdet yoluyla anlıyoruz." Peki âdet bir uzlaşı değildir de nedir? Bu en azından, harflerin hiçbir benzerliğe sahip olmadıkları nesnelere işaret edebilecek-

---

[38] Buradaki mesele insanın on yerine dokuz ya da on bir yazabileceği değil "on" ismini (bunun doğru olduğunu varsayarak) örneğin "son" ya da "ona" yazarak ya da böyle söyleyerek çarpıtmak olduğu için bu örneğin mantıksızca olduğu düşünülebilir. Ama metinde on için *deka* kelimesi kullanılmasına karşın Yunanların sayıları tek harfle gösterdiğini unutmamalıyız. Bu nedenle ı bizim 10'umuza karşılık gelmektedir. Buna bir harf - - eklerseniz, 11 olur.

[39] bkz. Bu cilt

[40] Sokrates'in Hermogenes'in asla söylemediği bir şeye kaydığına dikkat edin. 438a'da bunu Cratylus'u söylemesini sağlayacak ve böylece onu köşeye sıkıştıracaktır.

leri anlamına gelir. İdeal bir dilde isimlerin her zaman için nesnelerine benzeyeceklerine hiç şüphe yok ama mevcut durum itibarıyla uzlaşı da bunda bir rol oynamaktadır.

Cratylus isimler ve nesneleri arasındaki benzerliğin, isimlerin tek bilgi kaynağı olacağı ölçüde yakın olduğu ve "isimleri bilen kişinin nesneleri de bildiği" konusunda halen ısrar etmektedir. Bu edinilmiş bilginin iletilişi için olduğu kadar yeni bilginin keşfedilişi için de geçerlidir. Ama asıl araştırmada isimleri, gerçeklikleri gösteren bir rehber olarak ele almak kesinlikle tehlikelidir. Ya bu isimleri bahşeden kişi bunu, bu isimlerin temsil ettiği şeye dair yanlış bir izlenim ile yapmışsa? Ama Cratyluscu teoriye göre bu olanaksızdır: bu kişi hakikati biliyor olmalıydı, aksi takdirde bunlar isim olmazdı. Bunun yanı sıra, isimlerin tutarlılığını göz önünde tutmak gerek: Sokrates bizzat hepsinin aynı dünya görüşünü dile getirdiğini iddia etmiştir. Ama buna karşıt olarak iki şey söylenebilir: (a) eğer ilk hipotez hatalıysa, tutarlılık doğruluğun garantisi değildir ve (b) ima edilen genel bakış açısının tutarlılığı şüphelidir. Şimdiye kadar incelenen kelimeler evrensel akış ve hareket ilkesini desteklemiştir ama diğer kelimeler bunun tam tersine işaret etmektedir.[41]

Bunun yanı sıra, eğer isimler tek bilgi kaynağıysa, ilk isim-verici isimlerini nesnelere dair bilgi sahibi olarak nasıl üretebilmiştir? Cratylus bunların "insandan üstün" yanılmaz bir "güç" tarafından verildiğini ve dolayısıyla bunların doğru olması gerektiğini varsayabilmektedir sadece. Diğer isimler (durağan bir dünyayı ima edenler gibi) isim değildir. Her şey tamam da, eğer iki isim takımı çelişecek olursa ne yapacağız? Artık isimler bize yardım edemez, varolan şeylere dair hakikati kararlaştırmak ve hangi isim takımının hakiki olduğunu görmek için başka bir ölçüte ihtiyacımız vardır. Bu yüzden, gerçeklikler konusunda bilgi edinmenin isimler dışında başka bir yolunun olması mümkün olmalıdır ve eğer mümkünse, bu yol kesinlikle en iyi yoldur. Yani, gerçeklikleri doğrudan doğruya, kendileri aracılığıyla ya da aralarında yakınlıklar söz konusu olduğunda birbirleri aracılığıyla anlamalıyız. Gerçekliklerle bağlantılı olmayan şeyler onları ifade edemez.[42] İsimler en iyi ihtimalle (hepsinin kabul ettiği üzere) gerçekliklerin kopyalarıdır ve hem asıl şeye hem de kopyanın doğruluğuna dair asıl şeyden bir

[41] Sokrates burada birkaç kelimeyi -örneğin bilgi, soruşturma, inanç, hafıza ve bunların aksine cehalet, uçarılık vb- ele alır ve "iyi" kelimelerin "hareketsiz durmak," "dinlenmek" ve "akışı durdurmak" gibi kelimelerden, "kötü"lerin ise "tanrıya uymak" ya da "gerçeklikleri taklit etmek"ten türetildiğini göstermek için hayal ürünü etimolojiler uydurur. Bunları icat edenin Heraklitosçu olmadığı çok açık!

[42] "Onlardan başka ve farklı olan şeyler onları değil, başka ve farklı bir şeyi ifade edecektir." Bu cümlenin anlamı ve işaret ettiği şey kafa karıştırıcıdır. Platon artık bütün gerçekliklerin akraba olduğuna (*Meno* 81c) inanmamakta mıdır? Ya da bu Sokrates'in ta başından beri söylediği gibi isimlerin gerçekliklere benzemediğine dair bir işaret midir? Ama hemen sonraki cümlede Sokrates bunu tekrar ediyor.

şeyler öğrenmek, kopyanın bir benzer olarak başarısına ve temsil ettiği asıla dair kopyadan bir şeyler öğrenmekten daha aydınlatıcıdır. Bunun *nasıl* yapılacağı –gerçekliklerin isimler aracılığıyla değil doğrudan nasıl keşfedileceği– muhtemelen bizim kavrayışımızın ötesindedir.

Son bir soru: eğer isim-yapıcılar evrensel ve daimi akış ve harekete dair bir inanç üzerinden hareket ettiyseler, haklı mıydılar? Eğer Sokrates'in "hayal ettiği" (ve Cratylus'un "öyle olması gerek" dediği) şey, yani mutlak bir güzellik ve iyilik olduğu "ve bunun bütün varolan şeyler için geçerli olduğu" doğruysa, haklı değillerdi. İlgilenmemiz gereken şey bu mutlak olgulardır, tekil güzel şeyler ve bunların akış halinde olup olmadığı sorusu değil, asla değişmeyen güzelliğin kendisidir. Sürekli olarak değişen şey hakkında konuşulamaz ve bu şey bilinemez. "Bu" ya da "böyle" diyemeyiz; bu herhangi bir şey değildir zira sadece bir an için aynı kalır, bir an için değişmezdir. Bunu bilemeyiz de, zira bilen kişi buna yaklaşırken bile başka bir şeye dönüşür. Bilgi varolamaz. Ya aynı kalır (ki bu akış öğretisine ters düşmektedir) ya da eğer bilgi biçimi sürekli değişiyorsa, artık bilgi olmayacaktır. Hayır, eğer her zaman için bir bilen ve bir de bilinen varsa, güzellik ve iyilik ve diğer varolan her şey varsa, bunlar akış ya da hareketle hiçbir benzerlik taşımazlar.[43]

Hangi görüş doğru olursa olsun, hiçbir mantıklı insan her şeyin sızdıran bir kap ya da nezleli bir burun gibi işlediğinin delili olarak isimlere ve isimleri yapanlara güvenmeyecektir. Durum bundan ibaret olabilir ama bu konu üzerine daha çok kafa patlamak gerek. Cratylus bundan kaytarmayacağına söz verir ama şimdiye dek yaptığı bütün çalışmalar Heraklitosçu görüşe olan inancını doğrulamıştır ve Sokrates'in de bunu yeniden düşüneceğini ümit etmektedir.

YORUM[44]

Bu gerçek diyalektiktir, Platon bizi düşünmeye sevk etme çabası içersinde en muzip haline bürünmüştür. Eserin konusunu oluşturan "isimlerin doğruluğu" sorusunu bütün yönlerden incelemek için diyalog formundan yararlanır: bu, Platon'un, hiçbirinin tam olarak doğru olmadığını göstermek ve konu üzerine daha fazla düşünülmesi gerektiği sonucuna ulaşmak için zıt teorileri ortaya koymasına olanak tanımaktadır. Sokrates hiç olmadığı kadar ele avuca sığmaz ve hınzırdır, ilk önce bir tarafı, sonra

[43] Bu pasaj hakkında daha fazla bilgi için bkz. bu cilt.

[44] Basılı kaynaklara ek olarak Cornford'un *Cratylus* dair notlar içeren defterinden yardım aldığımı memnuniyetle belirtmek isterim. Takip eden cümlelerde Cornford'a yapılan göndermeler bu notlara ilişkindir.

diğer tarafı tutar. Elbette akademisyenler Platon'un ne yapmaya çalıştığı konusunda çok farklı görüşlere sahipler ama Platon bunun kendisi için önemli olduğu konusunda hiç şüphe bırakmıyor. Tartışmalar boyunca (artık aşina olduğumuz) kendi kanaatleri, saçma olduğunu düşündüğü kanaatler arasında, Hippias gibi Sofistleri ele alışından bildiğimiz ve diyalogun sonunda açıkça dile getirilen o benzersiz üsluba uygun olarak bir yanıp bir söner. İsimleri konu olarak seçişinin ikili bir nedeni vardır: birincisi, bu son zamanlarda Sofistler arasında yaygın bir tartışma konusuydu ve bundan hareketle, ciddiyet ve nüktedanlığı harmanlayarak (ve özellikle ikincisine ağırlık vererek) onların hatalarını ortaya çıkarabilirdi ve ikincisi, bu, sevgili Biçimler öğretisini etkilemişti (Proclus, *In Crat.*, sf. 3 Pasqu., isimlerin doğruluğunu anlamanın diyalektik için gerekli bir ön hazırlık olduğunu dile getirmişti).

Bir şeye dair doğru kavrayışın bu şeyin isminde içkin olması gerektiği görüşü profesyonellerle sınırlı değildi, özellikle tragedyada olmak üzere Yunan edebiyatındaki birçok pasaj bu görüşe tanıklık etmektedir.[45] Bu bizim düşünce biçimimize yabancı olduğu için, Wilamowitz bunun o zamanlar ne kadar doğal, hatta kaçınılmaz bir varsayım olduğuna dikkat çekerek hayırlı bir iş yapmıştı (*Pl.* I, 287-8). Yapılacak herhangi bir etimolojinin akış-öğretisini destekleyeceği düşüncesinin onun kafasına Sokrates tarafından sokulduğundan şüphelensek bile, Heraklitosçu Cratylus'un bu görüşü kabul etmesine şaşırmamıza gerek yok.

Hermogenes'le yapılan tartışma. Bu tartışmada Sokrates isimlerin nasıl olup da doğal doğruluğa sahip olabileceğine dair (şimdiye dek izahatı reddetmiş olan) Cratylus'un Hermogenes'e karşı sunabileceği türden bir teori inşa eder. Böylece teoriye, aslında bu teorinin havsalasına fazla geldiğini ilan eden (428c) Cratylus'un kabul edebileceği Heraklitosçu bir temel sağlar. Hermogenes'in tek bir bireyin bile bir insanı, bütün dünya onu "insan" diye tabir etse de, "at" diye tabir etmeye hakkının olduğu yönündeki aşırı görüşü[46] konusunda şunu söylemek gerekiyor: Sokrates *Charmides*'te Critias'a, bu-

[45] Kirk (*HCF* 119) tragedyadan bazı örnekler vermişti ki bunlar kolayca çoğaltılabilir. Eur. *Tro.* 889-90 buna iyi bir örnektir; burada, Afrodit daha yaygın olan ἄφρων, "köpük" ile değil ἄφρος, "ahmak" ile ilişkilendiriliyor (Sokrates bunu Afrodit'in "oyunbaz" ismi diye tabir etse de 406d'de bu ismi muhafaza ediyor). Kesinlikle dil üzerine teoriler üretmiş olan Demokritos'un (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) tanrıların isimlerine dair etimolojiler sunduğu yönünde deliller var (fr. 2). Kahn da buna ve dördüncü yüzyılda isimler ve etimolojiye yapılan vurguya işaret etmişti. Derveni'de bulunan Orfik papirüs günümüzde ortadan kalkmış bir 'ilâhi isimleri alegorik olarak izah etme' yöntemine örnek teşkil ediyor ki eğer hakkında daha fazla şey bilseydik bu yöntem Sokrates'in Euthyphro'nun etkisi altındaki davranışına ışık tutabilirdi. Özellikle bkz. *Crat.* 401- ve devamı ve Kahn *Exegesis* 155-6.

[46] Besbelli ki bu kişi "kendisiyle uzlaşabilirdi" (435a); ama her ne olursa olsun Hermogenes "uzlaşı" συνθήκη, ὁμολογία ve "göreneği" ἦθος aralarında ayrım gözetmeksizin kullanıyor.

nunla ne kastettiğine açıklık kazandırdığı sürece seçtiği herhangi bir ismi kullanma özgürlüğü tanıyor. Grote Hermogenes'i kendisiyle çelişmekle suçlamıştı çünkü uzlaşı ve fikir birliği bir iletişim kurma niyetine işaret etmektedir ki eğer herkes kendine özgü bir kelime haznesine sahip olsaydı, böyle bir şey söz konusu olamazdı. Ama Hermogenes iletişimden bahsetmiyor ve 388b'de, ta ki Sokrates ona ipucu verene dek, ismin neye yaradığını söyleyemiyor. Şimdi üzerinde durduğu husus farklıdır, "at"taki seslerin bir ata olduğu kadar uygun bir biçimde bir insana da işaret edebileceğidir. Eğer diğer insanlar bu değişime rıza gösterseydi, hiçbir şey kaybedilmiş olmazdı zira Cratylus'un iddia edeceği gibi, bir şey ve bu şeyin ismi arasında doğal bir yakınlık yoktur.[47]

Bir bölümleme hatası mı? 385b'de Sokrates tıpkı beyanların doğru ya da yanlış olabilmesi gibi, beyanların oluştuğu isimlerin de doğru ya da yanlış olabileceğini savlıyor. Robinson bunu kötü bir sav olarak yorumluyor "zira isimler hiçbir doğruluk değerine sahip değildir ve sahip olduklarını söylemek için sunulan neden bir bölümleme hatası oluşturmaktadır."[48] Yani Robinson itirazda bulunuyor. (a) Sokrates'in ifadeleri, eğer bir bütün belli bir niteliğe sahipse parçalarının da sahip olacağı yönündeki evrensel önermeyi ima ediyor ki bu açıkça bir mantık hatasıdır. (b) Sokrates bu durumda yanılmaktadır çünkü isimler hiçbir "doğruluk değerine" sahip değildir. Burada, 385b7'de sunulan "doğru" tanımını (*alēthes*'in beyanları tarif ederken "doğru" anlamına geldiği gibi "gerçek" ya da "hakiki" anlamına da geldiğini unutmayarak: bkz. bu cilt, ileride) hatırlamamız gerekiyor: "doğru bir *logos* şeylerden olduğu gibi bahseden (ya da şeyleri olduğu gibi tarif eden) *logos*'tur." Yunanların gözünde isimler (özel isimler ve sıfatlar da dâhil olmak üzere) bu koşulu karşılıyordu[49] ve fark ettiğimiz gibi çoğu Yunanca

---

Genellikle Hermogenes'in iki isim teorisini, "Humpty-Dumpty" yani bir şeyin isminin benim bu şeye hitap etmek için seçtiğim şey olduğu teorisi ve dilin belli bir dilin geleneği ile uzlaşımsal olarak tahsis edilmiş kelime-şey bağlantılarına sahip toplumsal bir kurum olduğu yönündeki daha ciddi görüşü birbirine karıştırdığı düşünülmektedir (Kahn, *Exegesis* 158-9).

[47] Krş. B. Heath, *JPh* 17 (1888), 195.

[48] *Essays* 123. Sokrates'in beyanı daha 1890'da Steinhal tarafından sofizm olarak tabir edilmiş ve Goldschmidt (*Essai* 51-2) tarafından savunulmuştur. Lorenz ve Mittelstrass (*Mind* 1967) ve Luce (*CQ* 1969) Robinson'a karşı çıkmıştır. (Elbette, bu beyanın, Sokrates'in kanıtlamak için kullandığı doğal isimler teorisi tarafından geçerlileştirildiği yanıtını vermenin *petitio principii*'sinden kaçınılmalıdır).

[49] Cornford'un bir notu burada alıntılamaya değer nitelikte: "ἀληθής'in kullanımını ancak bunun tanımını aklımızda tutarak kavrayabiliriz, τὸ τὰ ὄντα λέγειν ἢ ἔστιν. (a) Eğer söz konusu ὄν iki şey arasındaki ilişkiyse uygun düşen ifade bu tip bir ilişkiyi onaylayan bir önermedir. (b) Eğer ὄν bir şey ise uygun düşen ifade bir isimdir. Tıpkı önermenin eğer nesnel olarak varolan ilişkiyi doğru şekilde yansıtıyorsa doğru olması gibi, isim de eğer nesnel olarak varolan şeyi doğru şekilde yansıtıyorsa, yani bundan ἢ ἔστιν olarak bahsediyorsa doğrudur.

isim açık ve net bir biçimde tanımlayıcıdır. Luce'un (*a.g.e.* 225) alıntıladığı bir diğer örnek de Aesch. *P. V.* 85-6'dır: "Tanrılar sana yanlış bir biçimde Prometheus diye hitap ediyor"—Prometheus "öngörü" anlamına gelmektedir. *Philosophos* gibi bileşik olduklarında isim ve sıfatlar için aynı şeyin geçerli olduğu aşikârdır ve artık bunu tespit etmek zor olsa da, basit olduklarında da aynı işleve sahip olduklarına inanmak zor değildir. Sokrates'in göstermeye çalışacağı şey budur. Tek bir isim ya da kelimenin de bir beyan işlevi görebileceği doğrudur, tıpkı "Cratylus"un "Bu kim?" sorusunun, "Yürüyor"un ise "Ne yapıyor?" sorusunun cevabı olması gibi. Bir gazete manşeti olarak "Meclis" bilgi verir, eğer Meclis'teki uygulamalara dair bir haberin üzerinde yer alıyorsa doğru, bir cinayet haberinin üzerinde yer alıyorsa yanlış bilgi verir. Bu şekilde kullanılan bir kelimenin *sanal anlamda* bir beyan olduğu ya da bir beyanı ima ettiği –örneğin, "Cratylus yürüyor" ya da "Aşağıda meclise dair bir haber sunulmaktadır"– itirazında bulunmak haksızlık olacaktır. Sadece tek bir kelime söyleniyor ve bu kelime bilgiyi veriyor. Platon bağlam-dışı kelimelerden değil, "söylemin parçaları" olarak kelimelerden bahsediyor.[50]

Hermogenes ve Protagoras (386a). Hermogenes'in Protagorasçı izafiyetçiliği[51] kabul etmeyi istemeyişinden ötürü endişe duymasına gerek yoktur zira kendi isimler teorisi bunu hiçbir şekilde ima etmemektedir. Hermogenes daimi ve tanımlanabilir niteliklere –mesela, *Phdr.* 260b'deki örneği ele alacak olursak, "en uzun kulaklı evcil hayvan"– sahip şeyler olduğunu ama bunu bir eşek ya da at diye veyahut "bip" ya da "dıt" diye tabir etmenizin bir öneminin olmadığını, zira isimlerin sadece keyfi olarak seçilmiş etiketler olduğunu savunmaktadır. Protagoras'ın teorisi ise, dil sabit olmasına ve iki insan "soğuk" ya da "ılık" dediklerinde aynı histen bahsetmelerine karşın, bir insanın bir başkasının ılık hissettiği aynı durumda soğuk hissedebileceğidir. Bu iki kişi birbirleriyle zıtlaşamazlar ama bunun nedeni birinin, diğerlerinin "ılık" diye tabir ettiği hisse "soğuk" isminin verildiği özel bir dile sahip olması değil, bu iki kişinin farklı şeyler hissetmesidir. Protagoras'tan burada çok kısaca bahsedilip geçilir, zira Platon başka bir oyunun peşindedir. Protagoras'a *Theaetetus*'ta sıra gelir.

Öz ve biçim. 386d-e'de Hermogenes eğer Protagoras yanılıyorsa "şeylerin, bizimle

Bunu sadece ve sadece eğer malzeme (sesler), 434a-b'de gösterildiği gibi, (οὐσίαι) şeylerin biçimleriyle doğal bir uygunluğa (φύσει) sahipse yapabilir."

[50] Krş. Luce'un 1969 tarihli makalesi, özellikle de sf. 224-5: "Bir isim bir bağlam içersinde, örneğin bir kişi ya da şey için bir etiket olarak dile getirildiğinde doğruluk değeri kazanır." Robinson'un eleştirisine getirilen başka bir yaklaşım için bkz. Kahn, *Exegesis* 159-61. Bu kitap henüz bitirilmişti ki Mary Richardson'ın "True and false names in the '*Cratylus*'" (*Phron.* 1976) başlıklı makalesi yayınlandı.

[51] Protagoras'ın izafiyetçiliği ya da öznelciliği konusunda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. *Cratylus*'a 386d'de dâhil edilen Euthydemus'la olan ilişkisi için bkz. bu cilt.

ilişkili olan, hayal gücümüzle bir şuraya bir buraya çekilen değil, kendi içlerinde ve kendileriyle ilişkili olarak doğal olarak tayin edilmiş kendilerine özgü belli bir kalıcı öze (ya da varlığa, *ousia*) sahip olmaları"nın gerektiği konusunda Sokrates'e katılır. Platonik Sokrates'in nesnel gerçekliğin ve bunun isimlerle olan ilişkisine dair kendi görüşlerini sunduğu bazı diğer pasajları alıntılamakta fayda var.

423e: "Her bir şeyin bir renge ve az önce bahsettiğimiz diğer niteliklere sahip olduğu gibi bir *öze* de sahip olduğunu düşünmüyor musun? Renk ve sesin ve haklı olarak 'varoldukları' söylenen her şeyin bir özü yok mudur?"

393d: "Nesnenin özü baki kaldığı ve isimde ifşa edildiği sürece" hece ve harflerin tamı tamına doğru olup olmamasının önemi yoktur.

422d: "Gözden geçirdiğimiz isimlerin doğruluğu bunların her bir nesneyi olduğu gibi ifşa ettiği anlamına geliyordu." Benzer şekilde, 428e: "Bir ismin doğruluğunun nesneyi olduğu gibi göstermesi anlamına geldiği konusunda hemfikiriz."

483d: Yapılan tartışma, isimlerin gerçekliğe dair çelişkili açıklamalar sunuyormuş gibi gözüktüğünü göstermiştir, bu yüzden bize "varolan şeyin gerçek doğasını" göstermesi için "başka bir şey aramalıyız."

Ayrıca 388b'de isimlerin iki-katmanlı işlevinden bahsediliyor: isimler (a) bilgilendirme ve (b) şeyleri gerçekten oldukları şekilde ayırt etmek için kullanılan gereçlerdir.

Son olarak da çok tartışılan 388e ve devamından bahsetmek gerekiyor: Sokrates burada onu gerçek hayatta bir hayli gözden düşüren o klişeleşmiş zanaatlar benzetmesini devreye sokuyor. İsim, tıpkı bir delgi ya da mekik gibi, bir amaç için kullanılan bir gereçtir ve söz konusu amaç da mekiği yapan kişinin tahtaya şekil verirken aklında olan amaçtır. Bir mekiğin düzgün tanımı "şu şu şekle ve boyutlara sahip bir tahta parçası" değil, "iplikleri ayırmaya ideal olarak uygun olan bir gereç"tir. Dolayısıyla buna "mekiğin kendisi" ya da *eidos* mekik de denebilir (ki bu Sokratesçi olan ama Platoncu olmayan Hermogenes için biçim, görünüş ya da sınıf, tür olabilirdi) ve bu, tanımın nesnesidir ya da olmalıdır, "bir mekiğin esasen olduğu şeydir" (389b5)—örneğin *Büyük Hippias* ve *Meno*'da gördüğümüz eski Sokratik derstir bu. Dahası farklı dokuma malzemeleri ve tarzları için farklı mekikler olduğu için tek bir mekiği yapan kişi tahtaya hem genel mekik *eidos*'unu hem de bu mekiğin özel işlevi için gereken spesifik niteliği (*Physis*) vermelidir.[52]

Diyalog bağlamında bu isimlere şu şekilde uygulanır. Cornford'dan bir örnek ödünç alacak olursam, çelik taşı oymak, elmas işe camı oymak için kullanılır. Her bir amaç için kesici alet *eidos*'u farklı bir madde türüne verilir ve ele alınacak malzemenin farklı nite-

[52] Bu Sokrates'in "iyi" kavramının izafiliğinin genel bir *eidos* anlayışı ile bağdaştığını düşündüğüne dair bir işaret olabilir. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021

liğine göre elmasa kazımak için sivri uçlu bir şekil, çeliğe ise kırmak için düz bıçak ağzı (keski) şekli verilir. Bir ismin genel *eidos* (390a5-6) ya da özü (389d6-7) bilgilendirici ve fonetik bir gereç olmasıdır. Sivri uç ya da düz bıçak ağzına karşılık gelen ikincil *eidos* her bir kombinasyonu belli bir şey türüne işaret eden önemli harflerin (*r* = hareket vb) arasındaki farkta karşımıza çıkar. Kullanılan maddedeki göz ardı edilebilecek olan farklılık (iki keskinin çeliği arasındaki farklılık gibi) (a) Yunanca ve başka bir dildeki aynı anlamı taşıyan harf kombinasyonları arasındaki ve (b) aynı anlamı taşıyan iki Yunanca kombinasyon arasındaki farklılıktır, Hektor ve Astyanax ya da *iatros* (hekim) ve *akestēr* (şifacı) gibi. 390e'de gerçek isim zanaatkârı "sadece her bir şey için doğal isim olan şeyi gözeten ve bunun *biçimini* harf ve hecelere dökebilen" kişidir[53] ama hemen öncesinde bu kişinin bunu ancak diyalektikçinin, yani filozofun talimatları altında çalışarak yapabileceği söylenmiştir. Platon aynı hususu, kullanıcının bilgiye, imalatçının ise sadece "doğru görüşe" sahip olduğu *Dev.* 601c ve devamında da ortaya koyuyor. İlk önce daha açık uçlu bir beyanda bulunup (marangoz Biçimi gözetir), sonra da bunu geliştirip incelikli hale getirmek Platon'un diyalektik tutumuna gayet uygun bir şeydir.[54]

Bir kez daha bütün bir Sokratesçilik ve Platonculuğun teleolojik (yani, *pratik*) temelini görüyoruz.[55] Ayrıca Sokratik görüşün Platon'un zihninde, maddi misallerden önce varolan bağımsız biçimlere duyulan inanca ne kadar da kolayca evrildiğini görüyoruz, zira bir mekiğin işlevinin gerçek mekiklerden önce geldiği çok açıktır; yani, ta ki biri yapmak istediği işi yapmak için bu tip bir alete ihtiyaç duyana kadar hiçbir mekik imal edilmezdi. *Cratylus* Biçimden sadece içsel bir nitelik ya da öz değil, ayrıca bir *ideal* olarak bahsedilişinin net bir örneğini sunuyor. Bu, dokumacı ve marangozun "gözettikleri" ve ellerindeki malzemede mümkün olduğunca ete kemiğe büründürdükleri şeydir.

---

[53] Aristoteles (*De int.* 17a1) κατὰ συνθήκην olan şeyin ὄργανον olamayacağını söylemişti. Görünüşe göre Aristoteles'in ortaya koyduğu husus Crombie'nin (*EPD* II, 477) keskin bir biçimde ortaya koyduğu hususla aynı: "bir mekiğin işlevi biçimini belirlerken, bir ismin işlevi biçimini belirlemez." Burada Platon'un "taklitçi" harflere dair örneklerle desteklediği argümanı, ismin işlevinin biçimini belirlediği yönündedir ama Cratylus'la yaptığı konuşmanın sonunda kendi görüşünün Aristoteles ve Crombie'ninkiyle örtüştüğünü göstermiştir.

[54] Ross'a (*PTI* 19) göre 389c3-6 ve 390b1-2'de Platon yetenekli bir marangozun Biçimi tekillerde ete kemiğe bürümek konusunda [tam anlamıyla] başarılı olduğundan bahsetmektedir. Platon ilk pasajda kelimelere fazlaca yükleniyor ve meselenin özünü -bir aletin işlevinin bu alete, eğer bu aletin işlevini yerine getirmesini istiyorsak, bizim isteklerimizden bağımsız nesnel bir biçim ya da nitelik verilmesini gerektirdiğini- göz ardı ediyor. Bir çekicin bir baltadan daha hoş bir nesne olduğunu düşünüyor olabilirsiniz ama eğer tahta kesmek istiyorsanız estetik eğilimlerinizden feragat etmek ve sapın ucuna bir çekiç başı değil, bir balta ağzı takmak zorundasınız. İkinci pasajda Platon aslında "bir mekiğin uygun *eidos*"unu imalatçının *değil* ürünü kullanan kişinin bildiğini söylüyor.

[55] Socratic before it was Platonic. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, dizin s.v. *Sokrates: teleoloji.*

Platon, eğer bir mekik zarar görürse imalatçının bunu kopya etmeye çalışmayıp, "kırılan mekiği imal ettiğinde gözettiği o Biçimi" göz önüne alacağını ekliyor. Strang şaşırtıcı bir modern paralellik alıntılıyor.[56] "Standart tersane" 1760'da yapılmıştı. 1834'te hasar görmüş "ve bunu yenisiyle değiştirmek üzere atanan komisyon tersaneyi sertifikalı kopyalarına bakılarak mümkün olduğunca hatasız olarak yeniden inşa edilmesine karar vermişti." Ama böyle yaparak 1824 tarihli bir yasayı ihlal etmişlerdi: "restorasyon Londra enlem derecesinde bir boşlukta, tam olarak iki güneş saniyesinde bir periyodik olarak sallanan bir sarkacın uzunluğuna bakılarak yapılmalıdır." Bu hem tersaneyi yapanın hem de yenisiyle değiştirenin "gözetmek" zorunda olduğu Biçimdi.

Platon bu formüle bile şüpheyle yakalaşabilirdi zira sallanan bir sarkaç, katiliğin asla takribi olmaktan öteye gidemediği duyular dünyasını ima etmektedir (Krş. Platon'un astronomiye yaklaşımı, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). *Phaedo* olduğu gibi *Cratylus*'ta da bir Biçim (a) hem mantıksal hem de zamansal olarak misallerinden önce gelir, (b) misallerin taklit ederek ya da Platon'un birçok yerde söylediği gibi "iştirak ederek" yaklaşabileceği bir kusursuzluğu temsil eder ve (c) bir duyu nesnesi değil, idrak nesnesidir.[57] (Son husus için bkz. duyumsanabilir renk ve seslerin renk ve sesin *özü* ile zıtlaştırıldığı 423d-e). Aynı zamanda, bu öğretideki terminolojinin (*Euthyphro*'da örneğini gördüğümüz–bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) Sokratik terminolojiyle o kadar çok ortak yönü vardır ki Hermogenes, aşkın imaları konusunda en ufak bir fikri olmaksızın argümanı takip edip, onaylayabilmektedir. Elbette, dokumacılığın keşfinden bağımsız olarak ebedi ve ezeli olarak varolan temel bir mekik olduğu anlayışı, saçmadır[58] ve göreceğimiz gibi, Biçimler öğretisinin uygulanış kapsamı, Platon'un henüz ayırtındaymış gibi gözükmediği ciddi bir engele dönüşmüştür. Şu an için mekik, Platon'un barındırdığı felsefî tuzakları henüz fark etmediği bir örnek işlevi görmektedir. Platon

---

[56] *Platon* (ed. Vlastos) I, 188. Strang bu konuyu Platon'un "paradigmacılığına" tehlikeli bir itiraz olarak geliştiriyor.

[57] Platon'un Biçimler öğretisinin *Cratylus*'ta bu kadar gelişmiş olup olmadığı sorusu çok fazla tartışmaya yol açmıştır. Bundan ilk şüphe duyanlardan biri de Ritter'dı (*N. Utters.* 262 ve devamı, özellikle de 266). Ross (*PTI* 19) "Platon'un henüz bir İdea'nın asla kusursuz şekilde örneklenemediğini düşünecek noktaya ulaşmamıştır" diyor. Luce ise *Cratylus*'un "*Phaedo*'da ulaşılan duruşu belirgin şekilde önceleyen bir aşama teşkil ettiğini" söylüyor (*Phron.* 1965, 21: Luce bir dipnotta diğerlerinin görüşlerine gönderme yapıyor). Krş. Hackforth (*Phaedo* 9): "Platon, Biçimi tekillerden ayrı olarak varolduğunu ve elbette daha önce geldiğini tahayyül ettiğine işaret etmek için daha açık bir dil kullanamazdı." Hackforth Ross'un bir eleştirisine de yer veriyor. Krş. *Gorg.* 503d'deki şaşırtıcı derecede benzer olan dil ve Dodds, *a.g.e.*

[58] Bu husus Platonik ve Aristotelesçi biçim kavrayışı arasındaki farkı gözler önüne sermektedir. Aristoteles için de biçim hem mantıksal hem de kronolojik olarak üründen önce gelmektedir, zira *imalatçının zihninde* önceden varolmalıdır (*Metaf.* 1032a32-b1).

dokumacılıkla değil, Sokrates'in haşır neşir olduğu etik-estetik Biçimlerle –İyi, Güzel ve benzerleri– ilgilenmektedir (439c) (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

Eğer isimlerin işlevi, şeylerin özünü ayırt ederek bilgi vermekse, aslında basitleştirilmiş tanımlardır isimler ve bir tanım mecburen evrenseldir, bir *eidos* beyanıdır[59] ve *eidos* hem temel nitelik (*ousia* gibi) hem de sınıf anlamına gelmektedir. Platon'un özel isimlerden ziyade cins isimlere yoğunlaşmasının nedeni budur. Portreler konusunda bile (daha normal bir yaklaşımla) Hermogenes'in portresinin Cratylus'unkiyle karıştırılmasından değil, (akıl almaz bir biçimde) bir adamın portresinin bir kadınınkiyle karıştırılmasından bahsediyor. Etimolojilerine her ikisini de dâhil ediyor ama özel isim bir özün tanımlayıcısı olarak açıkladığında, bu ismi taşıyan kişiyi anında bir sınıfa dâhil ediyor: Astyanax'ın yanı sıra birçok şehir efendisi vardır. Bu, ismin göstermek zorunda olduğu *typos*'tur, genel nitelik ya da türdür (432e). İsimlerin gerçek gücüne (*dynamis*) ve Platon'un gördüğü haliyle gerçeklikle olan ilişkilerine diyalogun ikinci kısmında açıklık kazandırılmıştır; ama isimlerin özlerle alakadar olduklarını söylemek en azından bu ölçüde, sadece insana özgü olan genelleme yetisini ancak kelimeleri kullanarak icra edebilmemiz bağlamında doğrudur (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

Etimolojiler.[60] Karşımızda şaşırtıcı ve zaman zaman da saçma olan bir etimoloji yığını var. Bunlar Cromibe'ye Lewis Carroll'ı anımsatmıştı ve bazıları kesinlikle Gryphon'un "ders" ile "ters"i özdeşleştirişiyle aynı sınıfta yer almaktadır. Diğer bazıları ise sağlam

---

[59] Ya da, οὐσία beyanıdır (örneğin *Yasalar* 895d). Platon'un tanımlar teorisi, çoğu modern teori gibi isimsel ya da dilbilimsel değil (bu terimler, Mill'in [*Logic*, kitap I, bölüm 8,6] ifadeleriyle "bütün tanımlar sadece ve sadece isimlere ilişkindir" anlamına gelmektedir) gerçekçi ya da özcüdür. Hospers (*Phil. Anal.* 54) da benzer şeyler söylüyor: "Bu örneklerde [yani, gerçek tanımlar olduğu iddia edilen şeylerde] tanımlanan şey her zaman için bir kelime ya da ifadedir–bir simgedir. Fakat 'öz' söylemi bizi yanlış yönlendirip, şeyleri tanımladığımızı sanmamıza yol açabilir. Russell ve Whitehead ise şöyle diyorlar (*Pr. Math.* 1, sf. 11; Abelson tarafından "Definiton" başlıklı makalesinde alıntılanmıştır, *ency. Phil.* 2, 319): "Tamı tamamıyla simgelerle ilgilidir, bunların simgelediği şeylerle değil." Öte yandan Moore (*Pr. Eth.* 6-7) bu tip bir tanımın sözlükçülük dışında görece önemsiz oluğunu düşünüyor: istediği tanımlar "bir kelime tarafından imlenen nesne ya da kavramın gerçek doğasını tarif eden," ancak nesne ya da kavram karmaşık bir şey olduğunda mümkün olan tanımlardır. Hem Antisthenes hem de Platon, bu ikinci husus konusunda Moore'un söylediklerini önceden haber vermiştir (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve *Tht.* 201d-202b). Bu husus Antisthenes'i "iyi"nin tanımlanamaz olduğu sonucuna, Platon'u ise diyalektik argüman iyinin özünün kavranması için kaçınılmaz bir ön hazırlık iken, iyinin tam anlamıyla kavranmasının ancak sezgisel bir sıçrama ya da ani bir aydınlanmanın sonucu olabileceğini söylemeye sevk etmişti.

[60] "Yunanca etimolojiler bizim bilimsel etimolojilerimizle kıyaslanmamalıdır; aslında şeylerin gizemine nüfuz etme girişimi olarak görülmelidirler: anlamları dilbilimsel değil, felsefîdir." (Untersteiner, *Sophists* 224 dn. 42 *ad fin*)

hatlar üzerine kurulmuş ve hatta doğrudur ve bütün bir bölüm (Goldschmidt'in ifadesiyle) Platon'un doğa bilimleri, kozmoloji, antropoloji, felsefî ve dinsel görüşlere dair daha önceki ve mevcut halk irfanına dair bilgisinden oluşan düzenli bir ansiklopedidir. 391c-427d arasındaki etimolojilerdeki ortak öge, hepsinin Heraklitosçu ve Cratylusçu kozmolojik akış teorisini desteklemek üzere yapılmış olmasıdır (Özellikle bkz. 411c). Bunların ne kadar ciddiye alınması gerektiğini kimse bilmiyor. İnsan doğru ya da makul türetmeleri, bunlar aptalca türetmelerle tam tamına aynı şekilde ele alındığında, delil olarak kabul etmekte bir hayli zorlanıyor. Doğru, Grote Platon'a göre bunların hiçbirinin mübalağalı olmadığını savunmuş ve birçok yerde ciddiyetle yapıldığı aşikâr olan türetme örnekleri alıntılamıştı.[61] Ancak ben Platon'un –sadece tek bir örnek alıntılayacak olursam– Kronos'un isminin zihninin lekesiz saflığından türediğini düşündüğüne (396d) inanmıyorum.

Diğer yorumcular ise etimolojilerin, tek tek kötü olsalar da, bugün bile modası pek geçmemiş sağlam ilkelere örnek teşkil ettiklerini düşünüyorlar:[62] ses ahengi, ve kullanımdaki diğer değişikliklerin etkisi (404d), en eski formu arayıp bulma ihtiyacı (418e), karşılaştırmalı filolojinin başlangıcı (özellikle de 410a'da), "ses-simgeciliği" ve konuşmanın sessel jest olduğu teorisinin daha kaba saba olan onomatopeden net bir şekilde ayırılması. Fakat ilkeler mantıklı olanla saçma olanı harmanlıyor. Örneğin kadınların *i* ve *d* seslerine özellikle düşkün ve konuşmalarında bilhassa muhafazakâr oldukları ya da olmuş oldukları söylenmektedir (418b-c). Sokrates'in de nihayetinde yabancı köken olasılığına başvurulmasını bir "kaçış" olarak reddettiğini (426a) ve saçma gözüktüğünü kabul ettiği ses-simgeciliğinin (yani, özlerin konuşma organlarının hareket ve duruşlarıyla taklit edilmesi) doğru bir izahat olduğunu değil ama sadece birincil isimlerin doğruluğunu (ki buna ne Hermogenes ne de Platon inanmaktadır) savunmanın tek

[61] *Phdr.* 238c'de ῥώμη'den ἔρως, 244b'de μαντική = μανική (burada da τ *Cratylus*'taki gibi "özensiz" bir eklenti olarak görülüp, bir kenara bırakılıyor) ve 244c'de (Grote'un bu konuda bazı şüpheleri olsa da) οἴησις, νοῦς ve ἱστορία'dan οἰωνιστική; *Tim.* 43c'de ἀΐσσω'dan αἴσθησις ve 62a'da κερματίζειν'den θερμόν. Taylor (*Comm.* 269, 432) *Timaeus*'tan alınan iki örneğin de "uydurma" ya da "eğlence amaçlı" olduğunu söylüyor. *Phaedrus*'tan alınan örneklerin ise herhangi bir ciddi filolojik maksat taşıdığına inanmak mümkün değil. Platon *Tim.* 45b'de ἡμέρα için ἦμερον'dan yaptığı ve *Crat.* 418d'de Platon etimolojiler Méridier tarafından sunulmuştur. Aristoteles: *HA* 493a22 ἰσοφυές'den ὀσφύς, *EN* 113a13 δίχα'dan δίκαιον, *Fiz.* 198b22 αὐτὸ μάτην'den αὐτόματον. Grote buna μετὰ τὸ θύειν'den μεθύειν'i de ekliyor ama Rose fr. 102 bunun Aristoteles'in kendi fikri olmadığına işaret ediyor. Grote Platon'un ciddi olduğu görüşünü desteklemek için ayrıca geç dönem antikiteden de görüşler alıntılıyor. Grote'un 2. cildinin 518-29. sayfaları, parıltılı bir âlimlik gösterisi olsa da göz ardı edilmemelidir.

[62] Bkz. örneğin, Jowett, *Dials.* III, 2; Friedländer, *Pl.* II, 206 ve dn. 30; Pfeiffer, *Hist. Cl. Sch.* I, 63-4; Méridier, *Crat.* 26.

mantıklı yolu olduğunu söylediğini de belirtebiliriz. Ses-simgeciliğinin yararsızlığı, ses-simgeciliği incelenirken, örneğin anlamları aşikâr olan isimlerin bile yanlış gerekçelerle (aile bağları, "keşke olsa"lar) verilebildiği, dolayısıyla da bu isimlerin sahipleriyle hiçbir doğal yakınlığa sahip olmadıkları (394d-e, 397b), ve bazı isimlerin "hakikate hiçbir saygısı olmayan insanlarca" ta ki "herhangi bir isim herhangi bir nesneye verilebilecek" duruma gelene kadar çarpıtılıp, kavranabilir olmaktan çıkarıldığı (414c-d) yönündeki doğru gözlem tarafından örtük bir biçimde gösterilmektedir. Yine, söz konusu alıştırmanın aşikâr amacı bir önemli sesler teorisi ile, kelimelerin nesneleriyle bağlantılı olduğunu göstermektir fakat Sokrates, Cratylus'u böyle bir bağlantı olduğu yönündeki varsayımı temelinde çürüttükten sonra etimolojilerin akış teorisini olduğu kadar bir hareketsizlik teorisini desteklemek için de kolayca kullanılabileceğini göstererek ve hatta aynı kelimeye dair zıt izahatlar sunarak her şeyi altüst eder.[63]

Son olarak, tek tek örnekler ya da genel ilkeler savunulabilir olsun ya da olmasın, Platon'un bunları ciddi bir dilbilimsel alıştırma olarak sunduğu görüşü, bunların öne sürülüşünde sürekli varolan esprili ve ironik tutum tarafından olasılık dışı bırakılmaktadır. Sunduğum özette bunu öne çıkarmaya çalıştım. Platon'da varolduğu kabul edilmesi gereken ve onu bu kadar şaşırtıcı bir filozof ve bu kadar keyifli bir yazar yapan şeylerden biri de, Platon'un Sokrates'inin, saçmalıkları ve kuvvetle benimsenen kanaatleri eşit derecede ciddi bir ifadeyle aynı anda savurarak saf ya da Sofistik muhatabıyla dalga geçiş biçimidir. Muhtemelen asla uzlaşmaya varılamayacaktır, ama en azından bir okuyucu için buradaki filolojik dersler saçmalıklar sınıfına girmektedir, mevcut sözde etimoloji biliminin alaycı bir takİdidir.

İsimler ve gerçeklik arasındaki doğru ilişki. 386e-88e'deki terminolojinin, görünüş itibarıyla "aynı ismi verdiğimiz her bir şeyler grubu" için tek bir biçim (*eidos*) kıyaslayan *Dev.* 596a ve devamına yakinen benzediği söylenebilir.[64] Bu, Sokrates'in Hermogenes'e "eğer bir insan şeylerden, doğanın onlardan söz edilmesini tasarladığı gibi ve uygun araçla [yani, isim] söz ediyorsa, eylemi –yani konuşması– bir şeyleri başaracaktır. Aksi takdirde yanılmış ve eylemi de geçersizleşmiş olur" dediği *crat.* 387b-d ile çelişmektedir. Fakat *Devlet*'teki pasajın anlamının yüzeysel olarak bakıldığında görülenden farklı olduğunu göstermiş olduğumu umuyorum (Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). İsimlerin

---

[63] ἐπιστήμη Bkz. 412a ve 437a. Ses-simgeciliği teorisine göre isimlerin (423e'ye rağmen) sadece hız, pürüzsüzlük ve şekil gibi duyumsanabilir özellikleri taklit edebildiğini, hâlbuki Platon için öz ya da Biçimlerin νοητά olduğunu, duyularla değil sadece zihinle kavranabildiğini belirtmek isterim. Ve νοητά yegâne bilgi nesneleridir, dolayısıyla da kelimelerden elde edilemezler.

[64] Allan böyle söylüyor, *AJP* 1954, 281.

amacı öze göre sınıflandırmaktır (388b-c) ama bir şeye yanlış bir isim verilebilir ve bu durumda bu isim altına dâhil edilen her şeyin aynı *eidos*'a sahip olduğu söylenemez. Eğer isimler tamamıyla uzlaşımsalsa, ortak bir ismin ortak bir ideaya işaret ettiğine dair hiçbir garantimiz yoktur.

Sokratik *eidos* anlayışı ve tanım yöntemi Platon'u, ancak yavaş yavaş, tekillerin istikrarsızlığının onu bu Biçimin sadece bir sınıfı belirleyen genel nitelik değil ama ayrıca tekillerin ancak kısmen ulaşmayı arzulayabileceği ayrı, kusursuz bir model olduğu sonucuna varmaya zorladığında farkına vardığı bir dizi sorunla baş başa bırakmıştır. Sokrates'in uyguladığı, aynı terimin kullanıldığı durumlardan tümevarım yöntemi (adalet, cesaret ve oto-kontrol birer erdemdir, *bu yüzden* "sayesinde" erdem oldukları ortak bir niteliği paylaşıyor olmaları gerekir), aynı ismin kullanılışının şeyler arasında bir benzerliğe işaret ettiğini varsaymak için kullanılabilir, yani bu yöntem isimlerden şeylere varır. Sanki *Cratylus* bu yanlış kavrayışı düzeltmek için tasarlanmış gibi gözüküyor. En aşırı uca taşındığında bu varsayım *Cratylus*'taki varsayımla aynıdır: "Gayet basit: isimleri bilen kişi şeyleri de bilir" (435d). Buna karşı "Sokrates" şu iddialarda bulunur: (a) İsimleri bahşeden kişi şüphesiz ki bunları şeylere dair kavrayışı uyarınca oluşturmuştur ama yanılıyor da olabilirdi (436a-b)[65]; (b) Şeylere dair bilgi *sadece* isimlerin bilgisine yaslanamaz zira bir ilk isim koyucu olmalıdır, peki bu kişi bilgisini nasıl edinmiştir? O halde şeyler bir şekilde, doğrudan ("kendileri ve birbirleri aracılığıyla") bilinebilir olmalıdır (438e)[66] ve isimlerin doğruluğu, Hermogenes'e söylendiği gibi, şeylerin özlerini ya da içkin doğasını ayırt etme kapasitelerine bakılarak sınanmalıdır (422d).

Cornford, erken ve geç dönem Biçimler teorisi bağlamında ayartıcı bir olasılık öne sürüyor. Cornford'un görüşüne göre, ortak bir ismin her zaman için ortak bir *eidos*'a işaret ettiği varsayımı, hem Sokratik ve hem de, *Cratylus*'un sınamak üzere tasarlandığı erken dönem bir Platonik varsayımdır. Bu görüş varsayımın mazur gösterilemez olduğunu ve bundan ötürü de erken dönem teorinin temelinin, dilin tutarsızlık ve kusurluluklarından muaf kılınması için değiştirilmesi gerektiğini göstermektedir. "Bu değişiklik," diye devam ediyor Cornford, "erken dönem ve geç dönem teori arasındaki –geç dönem teorinin ortak isimlere ya da dile değil, gözlemlenen belirleyici niteliklerle birbirinden ayırt edilen doğal türlere yaslandığı düşünülürse– temel farklılık değil midir?" İnsanın aklına, bir şeye tek bir isim verildiği için "biçime göre" böldüğünüzü düşünmemeniz yönünde uyarıda bulunan *Pol.* 262b-e ya da "çeşitli şeylere bakan ve

[65] Bu kişi, diyor Sokrates, ilk baştaki varsayımında yanılmış olabilirdi; ve diğerlerini bu varsayımı kabul etmeye zorladıkça hatalar katlanacaktı, tıpkı geometrik kanıtlarda olduğu gibi. Bir hipotezi olası her yönden sınamanın önemi *Phaedo*'da öne çıkarılmıştır. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[66] Haag sf. 5'te bunu *Tht.* 186a-b ile kıyaslıyor.

bunların içinde, hepsine tek bir isim verilmesini meşru kılan tek bir cins gören birinden" söz edilen *Tim.* 83c geliyor.

Ancak bu görüşü muhafaza etmek zor. Cornford, erken dönem teoriye örnek olarak, aynı ismi taşıyan her şey için bir Biçim kıyaslamaktan bahsedilen *Dev.* 596a'yı alıntılıyor. Ama aynı diyalogda (454a) Sokrates eristikleri ya da hırçın tartışmacıları "konularını çözümleyerek, doğal türlerine bölemeyip (διαρούμενη κατ' εἴδη) sadece isimle hareket ederek bu konu içersinde bir çelişkinin peşine düşen" insanlar olarak, diyalektik filozoflardan ayırıyor.[67] Doğal "türlere göre bölme" ihtiyacı ile *Phaedrus*'ta karşılaşmıştık (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve burada, 424c-d'de Sokrates Hermogenes'e harflerin, şeyler arasındaki doğal bölümlemelere uygun kılınabilecek doğal türlere nasıl bölünebileceğini (διελέσθαι κατ' εἴδη) göstererek yöntem konusunda bir ders verdiğinde tekrar karşımıza çıkıyor. Bu ihtiyaç Sokrates'e ve belki de daha da gerilere kadar uzanıyor. Hippokratik *De arte* 2 alıntılamaya değer nitelikte: "*Technai*'nin bile isimlerini doğalarından (*eidē*) aldıklarına inanıyorum zira biçimlerin isimlerden kaynaklandığını varsaymak saçma ve olanak dışı olurdu. İsimler doğaya dayatılan uzlaşılardır ama biçimler birer uzlaşı değil doğal birer gelişimdir." Xenophon'a göre Sokrates diyalektiğin, diyalektiği icra edenler sohbetlerinde "şeyleri sınıflarına göre böldükleri" için (διαλέγοντας κατά γένη) bu şekilde isimlendirildiğini öne sürmüştü.[68] *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda örneğine rastladığımız bölerek tanımlama yöntemi yeni bir sapma değil, Platon'un en başından beri aşina olduğu bir şeyin teknik anlamda daha incelikli hale getirilmiş haliydi. Bölme ve "toplama" asla, en erken safhalarda bile, isimlerden şeylere varmaya dayalı değildi. Sokratik yöntemin ima ettiği varsayım daha ziyade şuydu: "tekillerin dâhil olduğu tür ya da sınıflar, sahip oldukları 'biçimler' kısmen-temel bir doğaya ve dolayısıyla da her birinin özünün kavranmasına, tarif edilmesine ve diğer bü-

[67] Bu olay Sokrates'in erkek ve kadınların aynı işleri paylaşması gerektiği yönündeki önerisi bağlamında gelişiyor. Erkek ve kadınların "farklı" oldukları itirazında bulunmak, kel ve saçlı erkeklerin aynı işi yapmamalarını söylemek gibi olurdu. Mesele, *hangi açıdan* farklı olduklarıdır. Saltık "farklı" ismi erkek ve kadınların doğalarını tanımlamak konusunda bize yardımcı olmamaktadır.

[68] Xen. *Mem.* 4.5.12. (*Pol.* 262d-e'deki διαίρεσις'i konu alan pasajda γένος ve εἶδος birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanılıyor.) Ayrıca Sokrates için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve genel anlamda beşinci yüzyıl için yine aynı ciltte Morrison'a yapılan gönderme. Sokratik κατ' εἴδη διαιρεῖν'in aksine Prodicus'un ὀνόματα διαιρεῖν'deki yeteneği için birden fazla kez ironik bir biçimde methedildiğini belirtmek isterim (*Charm.* 163d, *Laches* 197d). *De arte* τέχναι'den, özellikle de tıptan gerçeklik payesini esirgeyenlere karşı çıkıyor. Bazılarının öne sürdüğü gibi bu eserin, isimlerin statüsüne dair beşinci yüzyıldaki tartışmanın bir parçası olmaktansa, Platon'dan "sonra" geldiğine inanamıyorum (Heinemann, *N. u. Ph.* 160'da bu eseri bu şekilde tarihlendiriyor). III. ciltte τὰ ὀνόματα λαβεῖν için yaptığım çevirinin muhtemelen düzeltilmesi gerekiyor.

tün özlerden net bir şekilde ayırt edilmesine olanak tanıyan bir istikrarlılığa sahiptir."[69] *Phaedo*'da (102b) söylendiği gibi, "Şeyler isimlerini iştirak ettikleri Biçimlerden alırlar."

Ama *Dev.* 596a üzerine yapılan modern yorumlar, bu pasajın, doğru sınıflandırma ve tanımı terminolojik rastlantılara bağlı kıldığı şeklinde yanlış anlaşılmasının ne kadar kolay olduğunu gösteriyor. Böyle bir yanlış kavrayış, Platon'u, hocasının çalışmasını boşa çıkardığı ve Biçimlere duyulan Sokratik inancın ve kendi inancının köklerini sarstığı gerekçesiyle dehşete düşürürdü ve, *Cratylus* Platon'un kendi daha önceki öğretisinin bir düzeltisi değil, bu öğretinin haksız eleştirilere karşı savunusu olarak ve muhtemelen de öğrencilerine verdiği bir ders olarak görülebilir.[70]

---

[69] bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bu konuda kökleri geçen yüzyıla kadar uzanan ve Stenzel'in fark ettiği üzere, önyargının önemli bir rol oynadığı bir argüman var. Buna tepki gösteren Stenzel (*PMD* 80) haklı bir şekilde, *Dev.* 454a'nın kendi bağlamı içersinde *Sofist*'teki bir cinsin bölümlenmesi yönündeki teknik işlemle hiçbir alakası olmadığını ilan etmişti. Platon, diyor Stenzel, διαιρεῖν'i daha önceki diyaloglarda bile "parçalara bölme" anlamında kullanmıştı (başka ne anlamda kullanabilirdi ki zaten?) ama onu *Sof.* ve *Pol.*'daki bilinçli şekilde savunulan teoriye oldukça farklı düşünceler sevk etmiş olmalıydı. Cornford (*PTK* 184-5) da *Menon*'u Sokratik yöntemin tipik örneği olarak ele alıp, Sokratik ve Platonik yöntemi bu açıdan zıtlaştırıyor, Dodds (*Gorg.* 226) ise *diairesis*'in Platonik bir icat olduğunu söylüyor ama ben bunun Sokratik yöntemle hiç alakasının olmadığını ve oldukça farklı düşüncelerden ortaya çıktığını söylemenin fazla ileri gitmek olacağı kanaatindeyim (Krş. özellikle *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Cornford (*PTK* 180) "toplamanın 'Sokratik ayrı misalleri bir araya toplama' işlemi ile karıştırılmaması gerektiğini" zira bunun Biçimlerle sınırlı olduğunu söylüyor ama Sokrates (eğer Cornford'un yaptığı gibi, Platon'un daha önceki diyaloglarının Sokrates'in yöntemine örnek teşkil ettiğini düşünürsek) biçimler ya da türleri normalde birimler olarak ele almıştı. Sayre'nin *PAM*'sinin ana tezi, *Phaedo* ya da *Devlet*'teki hipotez yöntemi ile daha sonraki diyaloglardaki toplama ve bölme arasında keskin bir ayrım olmadığıdır: bunlar gelişimin iki aşamasını oluşturan tek bir yöntemdir. *PMD*'nin Almanca aslının yayınlanmasından on yıl sonra Stenzel şöyle yazmıştı (*Re*,2. Reihe, 5. Halbb. 862): "Platon, muhtemelen Sokrates tarafından keskinleştirilmiş olan genel 'ayırma' anlayışında teknik '*diairies* ile tanımlama' yönteminin eski bir biçimini görmüştü."

[70] Wilamowitz (*Pl.* I, 289) Platon'un bir zamanlar, şeylerin özlerinin isimlerde bulunabileceği görüşünden çok etkilendiğini ve *Cratylus*'u da kendini ve öğrencilerini bu yanılsamadan kurtarmak için yazdığını öne sürmüştü. Platon bu görüşün yanlış olduğunu ilan ediyor ama bununla, ancak bu yolda bu yolun hiçbir yere çıkmadığını keşfetmeden önce çok ilerlemiş olan bir insanın yapabileceği şekilde oynamaktan keyif alıyor. (Sokrates'in 535c'de kelimelere dair "taklit" teorisinden vazgeçmeye yanaşmayışını gözünüzün önüne getirebilirsiniz. Ayrıca krş. Goldschmidt'in *Essai* 185-99'da takdire şayan bir yansızlıkla sunduğu deliller.) Bu gayet olası bir şeydir ve etimolojik bölümün uzunluğunu ve bu bölümden alınan hazzı tatmin edici bir biçimde izah etmektedir: Bazı eleştirmenler bu bölümü orantısız bulmuştur hâlbuki bu bölüm kendi kendini meşru kılmaktadır ve Méridier'inki gibi eleştirileri hak etmeyecek kadar yaratıcı ve eğlencelidir: "Platon croyait avoir ses raisons, mais il est certain que du point de vue artistique l'économie de l'œuvre en a souffert."

Cratylus'ta ulaşılan sonuç, isimlerin şeylerin sınıflarını ya da özlerini birbirinden ayırt ederek bilgi verdiği ("Hırsız değil, sadece kediydi") *ama bunun ancak özler önceden biliniyorsa mümkün olduğu*dur (438a-b). Bu nedenle şeyleri kendi içlerinde nasıl bilebildiğimiz ve ayırt edebildiğimiz sorusuyla baş başa bırakılırız. Bunların doğrudan, "kendileri ve birbirleri aracılığıyla" bilinmesi gerekir (438e) ama bunun nasıl yapılacağı "senin ve benim için fazlasıyla büyük" bir sorun olarak bir kenara bırakılır. *Theaetetus* ve *Sofist*'te ele alınacaktır bu sorun. Bunun aşikâr yolu duyum aracılığıylaymış gibi gözükecektir ki duyumun bilgi diye adlandırılma iddiası *Theaetetus*'ta enine boyuna tartışılmaktadır. *Sofist*'te Biçimler arasında kesin bir ilişki olduğu yönündeki ima ("birbirleri aracılığıyla") ele alınır ve geliştirilir. Diğer diyaloglara, özellikle de *Phaedrus* ve *Phaedo*'ya dair bilgilerimizle, en azından şimdiye kadar Platon'un hitap eden cevabı görebiliriz. Duyum elbette bir başlangıç noktası olmalıdır (*Phdr.* 249b, *Phaedo* 74b). Bütün insanlar duyumlardan hareketle[71] genel kavrayışlar oluşturup, genel terimleri kullanmayı olası kılma gücüne sahiptir. Ancak filozof diyalektik konusundaki yeteneği sayesinde, ruhunun bedenden azade iken gördüğü kusursuz Biçimleri yeniden ele geçirme sürecini daha ileri düzeye taşır, ta ki bunları yeniden ele geçirdikten sonra dünyadaki şeyleri sınıflandırmasında bunları birer standart olarak kullanabilene dek. Gerçek benzerlik şeyler ve isimleri arasında değil, şeyler ve Biçimler arasındadır. Sokrates bu sabit, değişmez Biçimleri diyalogun sonunda aniden devreye sokar ve Cratylus bunları inkâr edemez ama bunun sebebi kesinlikle herhangi bir Platonik aşkınlık teorisini benimsemesi değil, Protagoras'ın yaptığı gibi güzellik ya da iyilik diye bir şeyin olmadığını söylemenin saçma gözükmesidir (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

İsimlerin doğruluğu ile ne kastedilmektedir? Cratylus'un gündeme getirdiği merkezî sorulardan biri hâlâ yanıtlanmayı beklemektedir: Platon isimlerin nesnelerinin doğasını, onları gerçekten sessel olarak taklit ederek ifşa ettiğini söylerken ne kadar ciddidir? İlk isimlerden sorumlu yasa koyucunun isimlendirilen şeylere dair bilgi sahibi olarak çalışmış olduğunu söylemek bu soruyu karara bağlamıyor. Sokrates'in güttüğü amaç (ki bu, kendimize sık sık anımsattığımız gibi, nihayetinde ahlakî ya da toplumsal bir amaçtı) kelimeler ve şeyler arasında herhangi bir benzerlik değil, sadece *tutarlılık* olmasını gerektiriyordu. "Adaletin kendisi"nin varolduğunu ve değişmez olduğunu varsaydıktan sonra, bir toplumda buna *adalet*, *dikaiosynē* ya da *Gerechtigkeit* denmesinin bir önemi yoktu, yeter ki bu ismi kullananlar birinin "yasalara uymayı" diğerinin ise "daha güçlü olanın hakkını" kastetmesi gibi kafa karışıklarından diyalektikçinin çalışmaları

[71] Ya da daha doğrusu "algılardan." Platon algılar ve saltık duyu-verileri arasında bir ayrım yapmayı kendine dert edinmiyordu.

aracılığıyla kurtulup, aynı kelimeyi kullandıklarında adaletin gerçek doğasına işaret etsinlerdi.[72]

Roth *Cratylus*'ta doğal olarak doğru isimlere dair iki teori olmakla kalmayıp, bunların biçimsel olarak tutarsız olmasalar da tutarsız varsayımlara dayandıklarına işaret etmişti.[73] İlk teorinin ulaştığı sonuç bir ismin ancak isimlendirdiği şeylerin doğalarına açıklık kazandırıyorsa doğru olduğudur; ikincininki ise bir isimin ancak harfleri ve heceleri isimlendirilen şeyin doğasını taklit ediyorsa doğru olduğudur. Sokrates ilk sonuca ulaşırken seçilen harf ve hecelerin söz konusu şeyle hiçbir ilişkisi olmadığı konusunda ısrar eder. 390a'da isimlerden sorumlu yasa koyucunun, "burada ya da başka bir yerdeki hangi hecelerle olursa olsun" her bir şeye biçimi uygun hale getirdiği sürece işini iyi yaptığı söylenir; 394b'de ise isim uzmanının isimlerin *dynameis*'ini göz önüne alırken birkaç değişiklikten ya da hatta "bir ismin gücünün tamamen farklı harflerle ifade edilmesinden" bile rahatsız olmayacağı ifade edilir. Bunlar sadece birer malzemedir ve aynı biçim farklı malzemelerle ortaya çıkarılabilir (389d-e). Öte yandan, ikinci teorinin geçerliliği açıkça, bir ismin doğruluğunun sesin doğruluğuna eşdeğer olduğu varsayımına dayanmaktadır. 433d-34a'da Sokrates Cratylus'tan yegâne alternatifler olarak uzlaşım ve benzerlik teorileri arasında bir seçim yapmasını ister ve Cratylus da doğal olarak ikincisini seçer. Sonra Sokrates (a) bazı kelimeler nesnelerine onlara benzeyerek işaret etse de diğerlerinin bunu başka şekillerde yapabileceğini göstererek bu teoriye karşı çıkar ve (b) bu teorinin Cratylus'un akış teorisini olduğu kadar bir durağan evren teorisini de destekleyebileceğini göstererek Cratylus'la alay eder. Böylece bütün diyalogun ciddi sonucuna ulaşırız: isimler şeylerin temel doğaları bilindiğinde bunları iletme işlevini yerine getirmelerine karşın, bunların keşfedilmesi konusunda bize hiç yardımcı olmazlar. Kediler ve hırsızlar söz konusu olduğunda bunun yapılması kolaydır ama çok çok önemli olan İyi, Güzel ve Adil Biçimleri ve Platonik filozofun başlıca meselesi olan diğer Biçimler söz konusu olduğunda, durum değişir.[74]

EK NOT: İDEAL BİR DİL

Benfey'in 1866 tarihli makalesinden bu yana Platon'un *Cratylus*'ta ideal, yapay ya da teknik bir dil yaratılmasını amaçlayıp amaçlamadığı sorusu birçok kişinin ilgisini çekmiştir. Bu olasılık, zanaatlarla kurulan analojiden, özellikle de marangoz ve yasa koyucu ve onların kendi denetçileri olan ilişkileri arasında yapılan kıyaslamadan (390b-

[72] Bu husus *Cratylus* 434e-35a'da ortaya konmuştur.

[73] Diss. 1969, sf. 88. (Bkz. bu cilt.)

[74] *Alc. I*, 111-b-12a bu konuyla alakalı.

d) çıkarsanmıştır. Grote bu pasaja atıfta bulunarak şöyle yazmıştı (*Pl.* II, 506): "Platon burada biçimler ya da özlerle bildirişimde bulunanlara uygun felsefî bir dile ulaşmayı arzulamaktadır: teknik terminoloji gibi bir şeye." Ve günümüzde Weingartner şöyle diyor (*Unity* 35): "Görünüşe göre Platon, diyalektik toplama ve bölmeye dönüştüğünde ortaya çıkan sınıflandırmaları yansıtan teknik bir dili dört gözle bekliyordu." Runciman (*PLE* 21, sf. 20 dn. 4). Grote'un "Platon'un mutlak bir isimlendirme standardının, aslında varolmasa da, teorik açıdan arzu edilesi olduğunu düşündüğü" yönündeki görüşünde muhtemelen haklı olduğunu söylüyor ve bunu üç diğer diyaloga gönderme yaparak destekliyor. Tartışmayı yukarıdaki yorumlardan elde edilebilecek sonuçların ötesine taşımak istemiyorum. Bu soru diyalogun ana amaçları bakımından ikincil önemdedir ve 483c ve 439a'daki gibi beyanlar mutlak bir cevabın önünü kesmektedir: isimler sadece kafa karıştırıcıdır, bu nedenle hakikati ortaya çıkarmak için *isimlerden başka bir şey* bulmalıyız; ve isimlerden bir şeyler öğrenebilsek de, bunun yapmanın daha iyi bir yolu vardır. Bu yüzden eğer Platon adına cevap vermemiz gerekirse, bu cevap olumsuz olmalıdır ama Platon'un ana konu dışındaki her şeye dair izlediği yolları bu kadar ustaca gizlediği bir diyaloga dair dogmatik beyanlarda bulunmak ihtiyatsızlık olacaktır.[75]

Yedinci Mektup'ta (343a) "yuvarlak" ve "düz" isimlerinin daimi bir geçerliliğe sahip olmadığı ve tersine çevrilebileceği belirtiliyor. Bu sık sık *Cratylus*'la bağlantılı olarak alıntılanıyor ama bunu, belli bir tespite, yani duyumsanabilir dünyadaki hiçbir şeyin zıddıyla karışmamış safi bir nitelik barındırmadığı yönündeki tespite yardımcı olarak kullanıldığı bağlamdan bu şekilde koparmak tehlikelidir. Hiçbir duyumsanabilir çember, ister çizilmiş ister torna tezgâhında döndürülmüş olsun, kusursuz bir yuvarlaklığa sahip değildir. Hepsi ayrıca düzlük ögeleri de içerir.

[75] Ayrıca bkz. Goldschmidt'in isabetli açıklamaları, *Essai* 199-206. Yukarıdaki satırları yazdığımdan bu yana Kahn da aynı tarafa geçti (*Exegesis* 167). Anagnostopoulos Platon'un "bir ideal dil hayali" kurduğunun delili olarak 424c-25a'yı alıntılıyor: bkz. "The significance of P.'s *Crat.*" (*R. Of Metaf.* 1973-4, 327) başlıklı makalesi.

II

PARMENIDES, THEAETETUS, SOFİST, POLITICUS

GİRİŞ

Bu diyaloglarla birlikte Platon'un düşüncesi kayda değer bir dönemece girer. Şimdiye kadar Sokrates figürü diğerlerine baskın çıkmış ve onun bakış açısı hüküm sürmüştür. Ona eşlik edenler ya ikna edilmiş ya da en azından susturulmuştur ve okurdan açıkça Sokrates'i takip etmesi istenmiştir. İkincisi, tekil eylem ya da şeylerden ayrı olmalarına karşın bir şekilde bunların oldukları şey olmalarından sorumlu olan değişmez Biçimlerin –İyi, Güzel ve diğerleri– varolduğu hipotezi ya da varsayımına hiç meydan okunmamıştır. Bu varsayım, çok iyi bilinen ve kabul edilen bir şey olarak alınmış ve çıkarsamaların güvenle yapılabileceği temel önerme olarak kullanılmıştır (Krş. özellikle *Phaedo* 100b-c, *Dev.* 476a, *Crat.* 439c).

Parmenides'te aniden yeni bir Sokrates'le karşılaşırız, çok genç, kendinden emin olmayan bir adamdır ve ayrı Biçimlere ve onlara iştirak eden tekillere dair bu aynı hipotezi öne sürdüğünde yaşlı ve ünlü Parmenides ona saldırır, hipotezi savunmak için kullandığı bütün argümanları etkisiz kılar ve onu çaresiz bir durumda bıraktıktan sonra, ona yöntem konusunda açıkça ihtiyaç duyduğu dersi vermeyi teklif eder kibarca. Platonculuğun köşe taşı olarak gördüğümüz, ölümsüz bir ruh ve göklerin ötesindeki bir yere dair tahayyüllerle ilişkili olan şey, ilk kez olarak bir sorgulamanın konusu yapılır. *Theaetetus*'ta ipler yine Sokrates'in elindedir ama varlığı ana argümanda hafifçe ima edilen Biçimlere başvurulmaksızın bilgiyi tanımlama yönünde bir girişimde bulunulur. *Sofist* ve *Politicus*'ta[76] ise Sokrates sessiz bir dinleyiciye indirgenir ve tartışma, söz konusu olay için biçilmiş kaftan olan isimsiz bir karakter tarafından sürdürülür; bu karakter Elea'nın yerlisi ve Parmenides ile Zenon'un takipçisi olarak tarif edilir fakat bir eristik ya da mantık-parçalayıcı değildir ve kendi saygın öğretmenine meydan okumaktan korkmamaktadır. *Sofist*'te, gerçekliğin değişmez olduğu yönündeki inançlarından ötürü "Biçimlerin dostları" olarak anılan bazı insanları şiddetle eleştirir. *Phaedrus*'ta izah edilen "toplama ve bölme" ile tanımlama tekniği *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda rafine edilir ve geliştirilerek, bir tanıma ulaşmanın ana yöntemi haline getirilir.

[76] "Devlet adamı"nın Yunanca karşılığının bu Latinceleştirilmiş hali (kısaltma, *Pol.*) İngiltere'de yaygın olarak kullanılmaktadır ama bazı ülkelerde *Pol. Devlet* (*Politeia*) için kullanılmaktadır.

Platon dört diyalogun bağlantılı olarak ve yukarıdaki sırayla okunmasını tasarlandığına açıklık kazandırıyor.[77] Hem *Theaetetus* (183e) hem de *Sofist*'te (217c) Sokrates yaşlı Parmenides'le çok uzun zaman önceki buluşmasından bahsediyor. *Sofist*'te *Theaetetus*'un üç konuşmacısı "bir önceki gün anlaştıkları üzere" tekrar buluşuyor ve kendisinden üç tipin –Sofist, Devlet Adamı ve Filozof– doğasını ve karşılıklı ilişkilerini açıklaması istenen ziyaretçiyi takdim ediyorlar. *Devlet Adamı* ise *Sofist*'e yapılan açık göndermelerle başlıyor ve 258b, 266d, 284b ve 286b'de başka göndermeler de yapılıyor. Theaetetus *Theaetetus*'ta Sokrates'le ve *Sofist*'te ziyaretçiyle konuşuyor, *Devlet Adamı*'nda ise yer almasına karşın görevden "azat ediliyor" ve onun yerini daha önceki iki tartışmada sessizce hazır bulunan genç Sokrates alıyor.[78]

(1) PARMENIDES

Özellikle de ikinci bölümü olmak üzere *Parmenides* Platon'un en tuhaf yazgılı diyalogudur. Platon'un tanrıya inandığını, derinlemesine dindar olduğunu ve içindeki mistisizmin bir nebze olmaktan öteye geçtiğini kimse inkâr etmeyecektir; *Phaedo*, *Phaedrus* ya da *Timaeus*'un bunun kanıtı olarak alıntılanması da kimseyi şaşırtmayacaktır. Ama *Parmenides*'te Bir'e dair sunulan, en azından biçim itibarıyla sofistik olan ve beşinci-dördüncü-yüzyıl uzlaşmazlığından ayrılamayacağını düşündüğüm, birbirine zıt, yavan argümanların teolojinin en yüce hakikatlerinin bir izahı olarak görülmesi kesinlikle düşünce tarihindeki en tuhaf dönüm noktalarından biridir. Fakat Neoplatoncular Bir'de kendi en yüce, kelimelerle tarif edilemez ve bilinmez Tanrı'larını görmüşlerdi ve aslında bu anlayış ortaçağ Hıristiyanlığına ve daha sonraki dönemlerdeki Hıristiyanlığa ve Hegel'e varana dek felsefeye sirayet etmişti. Bu yüzyıldaki analitik yaklaşımın bile rakipleri vardır, örneğin Wahl'ın (1926) "aşkın mistisizm ve içkin panteizmin" birleşmesinden bahsedişinde ve Wundt'un (1935) "Neoplatoncular Platon'un öğretisinden, günümüzde genellikle inanıldığı kadar uzak değildi" diyerek vardığı sonuçta gördüğümüz gibi. Günümüzdeki tartışmalar çok gerilere uzanmaktadır zira Proclus daha önceki yorumcuları mantıksal ve metafiziksel ekol diye ikiye ayırmıştı.[79]

---

[77] Muhtemelen diyaloglar bu sırayla yazılmıştı ama bunlar bir grup olarak düşünüldüğü için bunun büyük bir önemi yok. Bu diyalogların *Phaedrus*'la olan ilişkisi için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Campbell (*Tht.* lv) "*Theaetetus*'u yazarken Platon'un diğer üçünü belirgin şekilde planlamış gibi gözükmediğini" varsaymak için gerekçeler sunuyor ve McDowell *Parmenides*'in *Theaetetus*'tan önce geldiğine karşı çıkıyor; bkz. *Tht.* sf. 113 ve McDowell'ın bu sayfada gönderme yaptığı diğer notlar. Bayan Walker "*PR* 1938, 503) "*Parmenides*'in *Philebus*'tan sonra geldiğinden" söz etmişti ama bu gayet sıra dışı bir görüş.

[78] Sokrates'in *Theaetetus*'ta hazır bulunduğu konusunda bkz. 147d.

[79] Wahl, *Étude* 43 ve 88, Wundt, *P.'s Parm.* 26. Wyller'ın çalışması (1959 ve sonrası) "Proclus

Tarih. Diyaloglar dizisindeki yerine dair yeterince şey söylendi. Platon'un bu diyalogu Dion'un sürgün edilişinden sonra Syrakusa'ya yaptığı ikinci yolculuk esnasında yazdığı varsayılmıştır (Ritter, *Esence* 28) ve bu kanıtlanmaya pek uygun değilse (Taylor, giriş, sf. 2) bile, 370-367 yılları arasında yazılmış olmasının çok olası olduğu genel kabul görmektedir. Ayrıca diyalogun ayrıldığı iki bölümün aralarında önemli bir zaman farkı olacak şekilde birbirinden bağımsız olarak yazıldığı ve sonra bir araya getirildiği öne sürülmektedir. Bu, Ryle'ın yeniden canlandırdığı eski bir teoridir, tabii eğer ters yüz etmeye yeniden canlandırmak denebilirse; eski görüşe göre ikinci bölüm daha önce gelmesine karşın Ryle bunu birinciden sonraya yerleştirmişti.[80] Bu yöndeki en güçlü argüman 137c'de üslubun tamamıyla değişip, konuşmacıların adlarının verildiği ve arada sırada kahkaha ve diğer betimleyici ögelerden bahsedildiği anlatı-diyalogdan, doğrudan aktarıma geçilmesi ve bütün anlatı numaralarının bir kenara bırakılmasıdır. Ama bu kesin değildir ve iki bölüm arasında asli ve organik bir bağ olduğunun reddedilişi genel destek görmemiştir.

Olayın geçtiği tarih. Platon ana tartışmayı zamansal bağlama yerleştirmek için büyük çaba sarf ediyor. Gri-saçlı ve seçkin görünüşlü Parmenides yaklaşık altmış beş yaşındadır, Zenon kırkına yaklaşmaktadır, Sokrates ise "çok genç"tir, yani buluşmaları yaklaşık 450 yılında gerçekleşmiş olmalıdır. Ama bunun üzerinden artık çok zaman geçmiştir, hikâyeyi birinci elden de dinlemeyiz. Bütün diyalog (başka bir yerde adı geçmeyen) Clazomenaeli[81] Cephalus diye biri tarafından anlatılır; Cephalus buluşmada konuşulanları Platon'un üvey kardeşi Antiphon'dan dinlemek için arkadaşı olan filozofları Atina'ya getirdiğinden bahseder, Antiphon da anlattıklarını buluşmada hazır bulunan Zenon'un arkadaşı Pythodorus'tan öğrenmiştir. Eğer Cephalus bu anlatıya böyle dolaylı yoldan ulaşmak zorunda kaldıysa, yapılabilecek tek şey (Taylor'u takip edip) Atinalı katılımcıların –Sokrates, Pythodorus ve Aristoteles– ölmüş olduğunu ve Antiphon'un anlatısının 400 yılından sonra gerçekleştiğini varsaymaktır. Bununla mukayese edilebilecek en yakın diyalog olan *Şölen*'de anlatı olaydan sadece on altı yıl sonra gerçekleşmektedir ve anlatıcı bazı hususları bizzat Sokrates'e teyit ettirmiştir.

---

ve Heidegger'in tuhaf bir karışımı" olarak tarif edilmiştir. Bkz. Tigerstedt, *Interpreting P.* 143-7. Spesier (1937) ve Huber (1951) de benzer görüşleri benimsemişti. Yorumlara dair kısa, tarihsel bir özet için bkz. Cornford, *P. and P.* v-ix ve Neoplatoncular için bkz. Taylor'ın çevirisindeki ek E ve Wundt, *a.g.e.* 7-26. Daha yakın dönemdeki Neoplatoncu bir *Parmenides* yorumu için bkz. Hager, *Der Geist und das Eine* (1970).

[80] Ryle *SPM* 145, *P.'s P.* 287-93'te *SPM*'de (sf. 100) "iki bölüm arasında açık bir bağlantı var" diye yaptığı açıklamayı düzeltiyor. Bölümlerin birbirinden ayrılması lehine sunduğu argüman Crombie tarafından çürütülmüştür, *PR* 1969, 372. Apelt, Wilamowitz ve Wundt'un daha önceki görüşleri için bkz. Wundt, *P.'s Parm.* 4-7.

[81] Burası Anaksagoras'ın memleketidir. Bunun önemi için bkz. Schofield *Mus. Helv.* 1973, 4.

Mekân ve karakterler. Çapraşık girişi yazısı Platon'un okuru ana tartışmanın kurgusal doğasına hazırlamak istediğine işaret edebilir ama aynı şekilde, Anaksagoras'ın memleketinden bir grup filozofun bu tartışmayı üzerinden elli yıl geçtikten sonra dinlemek için Atina'ya gitmeye değer olduğunu düşündüğünü göstererek, bu tartışmanın önemini vurgulama amacı da taşıyor olabilir. Her iki durumda da Platon her zaman olduğu gibi tartışmanın olanak tanıdığı kişisel üslubun tadını çıkarıyor. Cephalus ve arkadaşları pazaryerinde Glaucon ve Adeimantus'la karşılaşırlar; Glaucon ve Adeimantus üvey kardeşleri Antiphon'un tartışmayı gençliğinde dinlediğini ve ezberlemek için büyük çaba sarf ettiğini onaylar fakat Antiphon'un şu anki başlıca ilgisi atlardır. Hep beraber Antiphon'un evine giderler ve Antiphon yeni bir geme dair önemli bir meseleyi koşumcusuyla karara bağladıktan ve hikâyeyi hatırlamanın zorluğuna dair bir şeyler homurdandıktan sonra, hikâyeyi anlatmayı kabule eder.

Zenon ve Parmenides Atina'ya yaptıkları bir ziyarette Pythodorus'un yanında kalmışlar, tartışma da onun Cerameicus'taki evinde gerçekleşmiş. Pythodorus'tan *Alc. I*'de Zenon'un paralı bir öğrencisi[82] olarak bahsedilir ve bir Atinalı general olarak ismi, Thucydides'in eserinde Mora Savaşı ve 421'deki Nicias Barışı'nın imzalanması esnasında Sicilya'da yaşanan olaylarla bağlantılı olarak defalarca geçer. Sokrates'in yanı sıra orada bulunan bir diğer kişi de oradakilerin en genci olan Aristoteles'tir ki bu kişinin isminin Yunanca hali bildiğimiz filozof Aristoteles'ten ayırt edilmesini sağlamaktadır. Platon'un bu ismi kullanarak ünlü öğrenci ve eleştirmenini Biçimler öğretisine yapılan bazı itirazlarla ilişkilendirmek istediği görüşünün[83] pek olası olmadığı iki husus tarafından gösterilmektedir: (a) 127d'de Platon söz konusu kişinin Otuz Tiranlardan biri olan Aristoteles (kendisini Xenophon'dan da biliyoruz, *Hell.* 2.3.2, 13 ve 46) olduğuna işaret etme zahmetine katlanıyor; (b) Platon'un, Aristoteles'in on yedi yaşında Makedonya'dan Akademiye katılmak üzere geldiği sıralarda yazdığı gayet kesindir.

Tarihsel Parmenides ve Zenon'a[84] dair burada başka bir şey eklemeye gerek yok ama Parmenides'in sıradan bir figür olmadığını belirtebiliriz. Doğru her zaman için kendi Hakikat Yolu bağlamında konuşmuyor. Nasıl konuşabilirdi ki? Parmenides pratikte aldırış etmemeleri gereken teoriler öne süren uzun bir filozoflar zincirinin ilk halkasıydı.

---

[82] Ödeme konusunda bkz. Vlastos *JHS* 1975, 155-61.

[83] Bu görüş Wundt (*a.g.e.* 5 dn. 2) ve son zamanlarda Koutsouyanno-poulou (*Platon* 1966) ve Newiger (*Gorgias über das Nichtseiende* (1973) de dâhil olmak üzere diğer birçok akademisyen tarafından yeniden canlandırılmıştır. Bu görüşe karşı olanlar için bkz. Taylor, çev. 129-30 ve Cornford, *P. and P.* 109 dn. 1. Bury'nin (*J. Phil.* 1894, 176-7) Aristoteles'in hâlihazırda bu itirazları yapıyor olabileceği zira bunları Megaralılardan henüz edinmiş olduğu yönündeki önerisi ikna edici olmaktan ziyade yaratıcı bir öneridir.

[84] Zeno ve onun Parmenides'le olan ilişkisi için bkz. Vlastos *JHS* 1975, 155-61.

Bir tekbenci kendi fikirlerini aktarırken tekbenciliğe uygun davranabilir miydi? Ama Parmenides diyalektik bir alıştırmanın konusu olarak "Bir'in kendisi hakkında benim kendi hipotezim"i öneriyor ve birinci bölümdeki argümanlarının asıl gücü duyumsanabilir ve zihinsel dünyalar arasında herhangi bir bağlantı olduğunu inkâr edişinde yatıyor ki Platon'un Biçimler öğretisi tam da bu ikilemi çözmek üzere tasarlanmıştır.[85]

Birinci Bölüm (126a-35d)

Giriş niteliğindeki sohbet: Zenon'un argümanlarına Biçimler öğretisi ile karşı duruluyor (127d-30a). Zenon inceleme yazısını okumaktadır, bu yazının amacı, Sokrates'le üzerinde görüş birliğine vardığı üzere, Parmenides'in "Her şey Bir"dir tezini, eğer bir çoğulluk varsa şeylerin zıt niteliklere sahip olması, örneğin hem benzer hem benzemez olması gerektiğini –ki bu saçmadır– göstererek dolaylı yoldan kanıtlamaktı. Sokrates buna o tanıdık sorusuyla karşılık verir: Benzer ya da benzemez oluşları bu biçimlerden hangisine iştirak ettiğine bağlı olan tekil insan ve şeylerden ayrı olarak Benzerlik ve Benzemezlik Biçimleri yok mudur? Bir tekilin zıt Biçimlere iştirak etmemesi için hiçbir sebep yoktur, örneğin Sokrates tek bir insandır ama birçok parçadan müteşekkildir. Eğer Biçimlerin kendileri zıtlarıyla birleşerek –Benzer Benzemezle, Birlik Çoklukla, Hareketsizlik Hareketle vb– zıt nitelikler sergileyebilseydi, bu şaşırtıcı olurdu[86] ama Zenon ve Parmenides'in ortaya koyduğu sorun, ayrı olarak varolan zihinsel Biçimleri değil, sadece duyumsanabilirleri etkilemektedir.

Zenon, tamamen Parmenides tarafından sürdürülen tartışmada daha fazla rol almıyor. Bu, Platon'un bu iki adama dair görüşüyle uyum içersindedir. Zenon *Phaedrus*'ta, aşırı eleştirel ve münakaşacı tartışmanın sadece avukat ve siyasetçilerle sınırlı olmadığının canlı bir kanıtı olarak küçümsenip, bir kenara bırakılır. Yunan felsefesinin bütün çehresini değiştiren Parmenides için ise Platon aralarındaki temel uyuşmazlığın hafiflettiği büyük bir saygı duymaktadır.[87]

---

[85] Schofield (*CQ* 1973, 44) Platon'un ikinci bölümde Parmenides'in kendi hipotezinden hareketle ve Eleacı argümanlarla bir Eleacı için utanç verici olan neticelere ulaşmasını sağladığını düşünüyor.

[86] *Bütün* Biçim birleşimlerini reddettiği düşünülse de, Sokrates'in kastettiği şey açıkça buydu. τὰ τοιαῦτα Birlik ve Çokluk gibi uyuşmaz Biçim çiftleriydi. Krş. Hicken *SPM* 191.

[87] Zenon için bkz. *Phdr.* 261d-e ve Cornford, *P. and p.* 67-8. (Sokrates'in 128b'deki küçük şakasına dikkat ediniz: Zenon birçoğun varlığını reddetmekte ama iddiasını ispatlamak için *birçok* argüman öne sürmektedir.) Parmenides için bkz. Sokrates'in *Tht.* 183e ve *Sof.* 217c'de, *Sof.* 216b'deki bir Eleacının bir "çürütme tanrısı" olacağı yönündeki korkusu ile biçimlenmiş olan ifadeleri ve Eleacının kendi hocasına dair 241d ve 242c'deki eleştirileri. (Vlastos *JHS* 1975, 150-5'de *Phdr.* 261d-e'nin ima ettiği şeyleri farklı yorumluyor.)

Burada dile getirilen ve Parmenides'in sorularına karşılık olarak daha incelikli hale getirilen Biçimler öğretisi tam olarak *Phaedo*'nun teorisidir,[88] bu nedenle Parmenides'le yüzleşmeden önce *Phaedo*'nun ana özelliklerini hatırlamakta fayda var. Biçimler (1) tefekkür halindeki zihinle erişilebilip, duyularla erişilemeyecek değişmez ve ebedi modeller olarak tekillerden ayrı bir varoluşa sahiptir. Aynı zamanda (2) Biçimler tekillerin, aradaki ilişki konusunda dogmatik bir tavır takınılamasa da, oldukları şey olmalarının nedenidir: tekillerin Biçimlere "iştirak ettikleri" ya da onlara kusurlu bir şekilde benzedikleri (74e) söylenebilir ya da Biçimler tekillerin "içinde mevcut olabilir" ya da onlarla "birleşebilirler" (100d). Böylece insan kendi içinde ve tek başına varolan bir Biçim ile bunun değişken ve yok olabilir bir tekil içerisindeki misalini birbirinden ayırt edebilir (102d). (4) Ayrıca fiziksel varlıkların içindeki Biçimlerin yanı sıra, sadece matematiksel kavramlarla ("eşitlerin kendileri" 74c) ilişkili olarak sözü edilen ve *Parmenides* 129b'de ele alınan kusursuz Biçim misalleri olduğuna dair bir ima da söz konusudur, "benzerlerin kendileri."[89] Biçimin kendisi tekillere aşıladığı karaktere sahiptir. Örneğin Güzellik ayrıca "Güzelin kendisidir", güzelliğin kusursuzlaşmasıdır ve Büyüklüğe ilişkin olarak "büyük olduğu için küçük olmaya katlanamaz" (106e) denir. (6) Biçimler dünyasının kapsamı tartışılmamakta ama iyi ve güzel gibi değer-yargılarına, ilişkilere (böylece "Simmias Sokrates'ten daha uzundur" tümcesi, "Simmias Sokrates'in Kısalığıyla ilişkili olarak Uzunluğa sahiptir" olarak yeniden formüle edilir, 102b-c), nicelik, uzunluk ya da sayı gibi matematiksel kavramlara (100e-101c) ve kar ve ateş gibi fiziksel özdeklere karşılık gelen Biçimlerden söz edilir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.)

Phaedo-teorisinin bütün bu yönleri *Parmenides*'te tartışılır ama atlanan kısımlar en azından bir o kadar çarpıcıdır. *Phaedo*'da biçimler öğretisini, insan ruhunun (zihnin) ölümsüz olduğu, periyodik olarak yeniden vücut bulduğu ve görünür dünya ile akraba olduğu zihinsel Biçimler arasında bir aracı olduğu (79d) yönündeki tamamlayıcı öğretiler olmaksızın düşünmek mümkün değildir. Bedenlerimize bağlanmış ve fiziksel dünyada yaşamakta olan zihinlerimizin görünmez ve değişmez olanla nasıl bağlantı kurabileceği sorunu, Biçimlere dair görümüzü bedenin dışındayken tamamladığımız varsayılarak çözülür; bu görüyü, Biçimlerin dünyadaki kusurlu ve ölümlü vücut bulmuş halleri aracılığıyla, ilk başta silik bir biçimde ama felsefi yaşamı azimle sürdürerek gittikçe daha da net olarak anımsayabiliriz. Biçimlerin daima değerle özdeşleştirilmesi

---

[88] *Parmenides*'teki şiddetli Biçimler eleştirisine dair en son tez Zekl'in 1975 tarihli tezidir. Zekl, eleştiri için sunulan şeyin gerçek teori değil, teorinin "soluk bir kopyası," çok da parlak olmayan bir öğrencinin olgunlaşmamış çabası olduğunu savunuyor.

[89] Bazıları bunları Biçimle özdeşleştiriyor ama krş. Bluck, *Phron.* 1857, 118 ve Cornford, *P. and P.* 75: "sadece ve sadece eşit diye tanımlanan nicelikler." Ayrıca bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

de bütün bunların ayrılmaz bir parçasıdır. Diğer birçok diyalogda olduğu gibi ahlakî ve estetik Biçimler sadece baş köşeye oturtulmakla kalınmaz ama ayrıca zihinsel dünya fiziksel dünya pahasına sürekli olarak methedilir ve eşitlik ya da büyüklük gibi herhangi bir özel değere sahipmiş gibi gözükmeyen Biçimler söz konusu olduğunda dahi tekiller Biçimleri gibi olmayı "arzulayan" ya da olmaya "çalışan" ama "daha değersiz" (74d-75e) kalmaya devam eden şeyler olarak betimlenir.

Parmenides'in soruları ve itirazları (130a-35b). İpler Parmenides'in elinde olduğu için tartışma Parmenidesçi çizgiler üzerinde, yani sadece iki zıt tez arasında bir seçim yapılmasının talep edildiği ve hiçbir ödün ya da çekinceye izin verilmeyen ikilemler aracılığıyla ilerler. Öte yandan, *Sofist*'te tartışma, hocasının kendi alanında, yani "olmak" ve "olmamak" seçenekleri konusunda uyguladığı bu yöntemi eleştirmekten korkmayan Eleacı bir *sapkın* tarafından yönlendirilir. Bu *Parmenides*'in daha fazla düşünmek için bir teşvik olarak tasarlandığına, hiçbir olumlu sonuç sunmayıp, Parmenidesçi mantığın ortaya çıkardığı sorunlara bir çözüm bulmaya çalışan *Sofist*'e giden yolu açtığının ilk işaretidir.

(i) *Hangi şeylerin Biçimleri vardır? (130b-e).* Parmenides Sokrates'in teorisinin "bir yanda Biçimler ve öte yanda onlara iştirak eden şeyler olarak bir bölümleme yaptığını" teyit edip, "bu yüzden de bizim sahip olduğumuz benzerlikten ayrı olarak varolan bir 'Benzerliğin kendisi' ve aynı şekilde bir Bir ve bir Çok vardır" (130b) dedikten sonra sorduğu ilk soru bu teorinin *kapsamına* ilişkindir. Sokrates, "Zenon'un bahsettiklerinin" haricinde güzel ve iyi gibi niteliklerin Biçimleri olduğunu kabul eder. İnsan ya da ateş gibi doğal tür ve özdekler konusunda duraksar ve mesele saç, çamur ve kir gibi "itibarsız ve değersiz" şeylere gelince, görünür özdeklerin yanı sıra bunların da Biçimlere sahip olduğunu kıyaslamanın saçma olacağını hisseder. Aynı kuralın bütün durumları kapsaması gerektiği düşüncesinden rahatsız olduğunu kabul eder ama geri çekilip, Biçimleri olduğundan emin olduğu şeylere yönelir ve çalışmasını bunlarla sınırlı tutar. Fakat Parmenides bunu kendi görüşlerine dair genç işi bir güven eksikliğinden mustarip olmasına bağlar: felsefesi olgunlaştıkça bu şeyleri hor görmekten vazgeçecektir.

Biçimler dünyasının kapsamının sarmalayan belirsizliği göz önüne alarak, bunun Platon'un kendi tavrını yansıttığını düşünebiliriz. Saç ve çamur fark edilebilir bir biçim ya da doğaya sahip özdek sınıfları olduğu için,[90] her birinin ayrı bir Biçimi olduğunu varsaymak gayet mantıklı olurdu. Şüphesiz ki bu şeylerin Biçimleri vardır ama bir fi-

[90] Crombie'nin (EPD II, 330) söylediği gibi, Platon çamur ve saçı hiçbir "kesin ve kasti niteliğe" karşılık gelmeyen, "ara nesneler", "kendi haline bırakılmış maddeler" olarak görüyor da olabilirdi. Ama (a) muhtemelen bu diyalogdaki genç Sokrates bu kadar sofistike bir görüş atfetmezdi; (b) aynı eleştirinin *Sof.* 227b'de ve *Pol.* 266d'de tekrar edilmesi asıl meselenin değer ya

lozof olarak onu ilgilendiren Biçimler bunlar değil, ahlakî ve matematiksel Biçimler ve *Sofist*'te ele aldığı Varlık, Aynılık, Farklılık, Hareket, Hareketsizlik gibi en geniş kapsamlı kavramların Biçimleridir.[91] Parmenides'in yapmasına izin verilen yorum, Platon daha sonraki diyaloglarda Biçimler teorisini yeniden düşündüğünde daha büyük bir önem kazanan bir şeye, yani bu teorinin evrensel teleolojik konumuna dair şüpheye ilk kez olarak işaret ediyor. İki pasaj bunu örnekle izah edecektir: (i) *Sof.* 227b. Diyalektik ya da felsefi yöntem yakınlıkların tespiti aracılığıyla anlama arayışında bütün arayışlara eşit derecede saygı duyar. Generalliğin de bit-ayıklamanın da, bunlardan birinin diğerinden daha hor görülesi olduğu yönünde hiçbir imada bulunulmaksızın, bir avlanma türü olduğu ileri sürülebilir. (ii) *Pol.* 266d'de *Sofist*'e yapılan bir göndermeden sonra, şöyle deniyor: "Bu tip bir felsefi soruşturma itibar dereceleriyle ilgilenmez ve daha düşük itibarlı olanları daha büyük itibarlı olanlar karşısında hor görmez ama her seferinde kendince bir üslupla doğrudan hakikate yönelir."

Parmenides'in soruları eleştirel bir hâl aldığında, bu sorular Biçimlerin *varlığıyla* değil Biçimlerin bu dünyayla ve bizlerle (bilgimizin nesneleri olarak) olan ilişkisiyle alakalıdır—bu bize, kendi felsefesi sadece zihinsel dünyanın varlığına olanak tanıyan ve bu dünyayla duyumsanabilir dünya arasında bir bağlantı olduğunu reddeden bir insanı dinlediğimizi hatırlatır. Sadece akılla yargılayın: insanın duyu ve görüşlerinin hiçbir geçerliliği yoktur (Parm. fr. 7, 3-7). Bu Parmenides'in saldırı hattıdır.

Parmenides biz kez daha, *Phaedo*'dan gerçek bir alıntı yaparak[92] öğretiyi yeniden dile getirir: bir yanda bazı Biçimler öte yanda da onlara iştirak edip, onların ismiyle anılan diğer şeyler vardır. Benzerliğe iştirak eden şeye benzer, Büyüklüğe iştirak edene büyük, Güzellik ve Adalet'e iştirak edene ise güzel ve adil denir. Buradan sonra sorunlar ortaya çıkar.

(ii) *Bir Biçime iştirak eden şey ya bütününü ya da bir parçasını içermek zorundadır (130e-31e).* (a) Biçim bir birlik iken birçok ayrı şey içinde bir bütün olarak nasıl bulunabilir?[93]

---

da itibarda yattığını ima etmektedir; (c) her ne olursa olsun *Tht.* 147c'de çamur tanımlanabilir bir şeydir. (Çamur ve saç Biçimleri konusunda bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.)

[91] Biçimler dünyasının kapsamı konusunda -ki bu Goldchmidt'in haklı olarak söylediği gibi "ne parait pas admettre de solution satisfaisante" bir sorundur (*Essai* 201)- hâlihazırda bazı şeyler söylendi. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 (*Phaedo*) ve (*Devlet*) ve bu cilt, (*Crat.*). Hem Platon hem de Aristoteles'ten elde edilen delillerin değerlendirilişi için bkz. Ross, *PTI* bölüm 11; Joseph, *K. and G.* 65 ve devamı ve bu kişilerin gönderme yaptıkları yazarlar. *Philebus*'ta (15c) Platon örnek olarak İnsan, At, Güzellik ve İyilik'ten söz ediyor. Aristoteles'ten bu meselenin halen çözülmediğini ve Akademi'de canlı tartışmalara konu olduğunu öğreniyoruz. Bu konuda Yedinci Mektupta yapılan açıklama için bkz. bu cilt.

[92] 130e. Krş. *Phaedo* 102b.

[93] Bir Biçimin misalleri arasında pay mı edildiği yoksa her birinin içinde bir bütün olarak mı

Neden olmasın (der Sokrates), tıpkı bir günün birliğini kaybetmeden ya da kendisinden ayırılmadan aynı anda birçok yerde bulunması gibi. Bu benzetmeyi görmezden gelen Parmenides başka bir benzetmeyle karşılık verir: bir yelkeni birçok insanın üzerine gerip, bunun birçok şey üzerindeki tek bütün şey olduğunu söyleyebilirdin. Genç ve deneyimsiz Sokrates'in buna verecek cevabı yoktur fakat aslında yelken gibi maddi bir nesne bir zaman zarfından[94] çok farklıdır ki bu da, Platon'un gördüğü ve Aristoteles'in esefle karşıladığı gibi, ancak benzetme ya da mecazla tarif edilebilecek bir ilişki için hiç fena olmayan bir analoji sağlamaktadır.[95]

(b) Bir Biçimin bölünebilir olması gerektiği ve her bir tekil bir parçaya sahip olduğu yönündeki tespitini kanıtladığını varsayan Parmenides bu tespitten bir dizi saçmalık çıkarmaya girişiyor. Her büyük şey, büyüklüğün, Büyüklüğün kendisinden daha küçük olan bir parçasına sahip olarak büyük olacaktır, X Y'ye, eşitliğin, Eşitliğin kendisinden daha az olan bir parçasını alarak eşit olacaktır ve son olarak, eğer bir insanın küçük olmasının açıklaması Küçüklüğün bir parçasına sahip olması ise (i) Küçüklük ("Küçüğün kendisi")[96] açıkça parçasından daha büyük olmalıdır ve (ii) bir birey ona bir şey eklendiğinde daha öncekinden daha küçük bir hale getirilir.

Örnekler, Sokrates'ten daha büyük ama Phaedo'dan daha küçük olduğu için Simmias'a hem büyük hem de küçük denebiliyorsa, bunun açıklamasının, Simmias'ın, biri Sokrates'teki Küçüklüğe diğeri ise Phaedo'daki Büyüklüğe nazaran olmak üzere hem Büyüklüğe hem de Küçüklüğe sahip olması olduğunun söylendiği *Phaedo*'dan (102b-103a) alınmıştır.

Platon teorinin bu haliyle yeniden düşünülmeye ya da en azından yeniden formüle edilmeye ihtiyaç duyduğunu ve bilhassa da içkin Biçimler anlayışının yanlış yorumlanmaya açık olduğunu pekâlâ düşünmüş olabilirdi.[97] Ama Parmenides'in eleştirileri kaba,

---

bulunduğu sorusu *Philebus*'ta (15b) tekrar ortaya konur.

[94] Olağan kullanımda ἡμέρα'nın bu anlama geldiğinden ve ışık ya da güneşe yapılan göndermelerin burada alakasız olduğundan hiç şüphem yok. Bir Yunan elbette, bizim gündoğumu ya da gün ortasından bahsetmemiz gibi ἡμέρα ἐξέλαμψε diyebilirdi (bkz. LSJ) ama her iki dilde de okur, bağlam bunu gerektirmediği sürece bunun aynı gün farklı yerlerde vuku bulan iki olay anlamına geldiğini düşünecektir. Bayan Sprague Parmenides'in buradaki argümanını Dionysodorus'un *Euthyemus*'ta Güzellik ve öküz arasında kurduğu benzetme ile kıyaslıyor, bunu yapmakta da haksız sayılmaz.

[95] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Crombie, *EPD* II, 330-1, 333.

[96] Parmenides "Büyüklük" soyut ismini ama "Eşit olan" ve "Küçük olan" gibi sıfatımsıları kullanıyor. Bu onun yaptığı bir kurnazlık değil, zira Platon bu iki ifadeyi her zaman için birbirinin aynı olarak görmüştür; ve "Küçük olan" (ya da Küçüklük Biçiminin) herhangi bir açıdan ya da herhangi bir şeye nazaran büyük olamaması *Phaedo*'daki teoride esasi önemdedir.

[97] Burada Fujisawa'nın "Ἔχειν, μετέχειν ve idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's theory of

cismani bir benzetmeden çıkarsanan, zihinsel Biçimin kek gibi kesilip, bölünebileceği varsayımına dayanmaktadır hâlbuki Platon *Şölen*'de bir Biçimin ebedi ve tek olduğunu ve tekillerin buna, onlar varlık kazanıp yok olurken Biçimin herhangi bir açıdan çoğalmayacağı, azalmayacağı ve değişmeyeceği şekilde iştirak ettiğini yazmıştı.

(iii) *İlk geri çekilme argümanı: Büyüğün büyüklüğü* (131e-32b). Parmenides Sokrates'in üniter bir Biçime inanmasının nedeninin şu olduğundan şüphelenmektedir: birkaç şeyin büyük olduğunu tecrübe ederek, hepsinde tek bir nitelik tespit ettiğini ve dolayısıyla da "Büyük"ün tek bir şey olduğunu düşünmüştü. Geri dönüp *Menon* ya da *Euthyphro*'ya bir göz attığınızda bunun Biçimlerin kökeni teorisinin gayet adil bir özeti olduğunu görürsünüz, ama buradan nereye çıkarılır? Eğer "Büyüğün kendisi" büyükse –ki bu aşikâr gözükmektedir– görünür büyük şeylerle aynı sınıfa dahil olmalı ve bu yüzden de hepsi aynı niteliği paylaşmalıdır ki teoriye göre "Büyüğün kendisi" ayrı olarak varolacaktır; fakat bu ayrıca büyük de olacaktır ve bu böylece *ad infinitum* sürer gider. Her bir Biçim tek değil, belirsiz bir çoğulluk olacaktır.

Bu, Aristoteles'in bu başlık altında tarif ettiği, *Parmenides*'teki "Büyük"ün yerine "insan"ın konduğu üç argümandan biri olduğu için "Üçüncü İnsan" olarak bilinegelen argümandır.[98] Bu argüman (daha önce adlandırıldığı haliyle) Biçimlerin öz-yüklemi anlayışını içermektedir ve (özellikle de Vlastos'un 1954 tarihli makalesinden sonra[99]) öz-

---

Forms" (*Phron.* 1974) başlıklı itinalı ve okuru kamçılayan makalesi için bir eleştiri sunmaya kalkışmam mümkün değil. Bu makalede içkin nitelik ve ayrı biçim arasındaki, dolayısıyla da ἔχειν ve μετέχειν arasındaki ayrımın "Platon'un teorisinde esas ve vazgeçilmez olduğunu ve hep de öyle olacağını" ve Parmenides'in savunduğu hususun bunların birbirine karıştırılmasına dayandığını öne sürüyor. Bunu eleştirmek için en azından bu makale kadar uzun bir makale yazmak gerekiyor. (Ama *Theatetus*'taki ekstrem akış-teorisini Platon'a atfetmekte haklı olduğunu düşünmüyorum, sf. 53, dn. 58.) *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021- *Phaedo*'da şeylerin içine giren şeyin Biçimlerin kendileri olduğu görüşünü savunmaya çalışmıştım.

98 En azından genelde böyle olduğu düşünülmektedir fakat Leisegang bunu reddetmiştir (*RE* 2485). Aristoteles'in sağladığı delil için bkz. *Metapyhsics*'in Ross baskısı, I. cilt, 194-6 ya da Cornford, *P. and P.* 88-90 ve argümanın olası Megaralı kökeni için bkz. Taylor, çev. sf. 21-3, v. Fritz, *RE* Suppl. v, 722, Cornford, *a.g.e.* 89, Burnet, *T. to P.* 253-4.

99 Allen'ın *SPM*'sinde bulunabilir. Vlastos yazısına o zaman bile son kırk yılda Platon'un hemen hiçbir metninin *Parmenides*'teki, Üçüncü İnsan Argümanını akla getiren iki pasaj kadar tartışılmadığını söyleyerek başlabilmişti. Vlastos tartışmaya yapılan 9 "büyük katkıyı" sıralamış ve 1969 yılında *PQ*'da yine bu konuya dönerek (kendi dört çalışması da dâhil olmak üzere) 16 çalışma listelemişti ve bu makalesine S. Panagiotou *PQ* 1971'de cevap vermişti. Buna Teloh ve Louzecky (*Phron.* 1972) ve Clegg (*Phron.* 1973) de eklenince okur bu konunun izini sürmek için gayetli donanımlı hale gelecek fakat bir de Cromie'nin Allen'ın antolojisine dair yazdığı eleştiri metnine (*CR* 1966, 311-2) göz atılmalıdır. Elbette Platon üzerine standart eserlere de başvurulmalıdır (Vlastos'un *PS* 1972 sf. 361-2'deki en son ve en uzun listeleri; S. Peterson, *JP* 1973; ve [yine bu konuyla alakalı olan] D. M. Armstrong, *Aust. J. Ph.* 1974).

yüklem anlayışı ile Üçüncü İnsan Argümanı yorumcular için bir savaş alanı olmuştur. Olası her görüş sadece kendi başkalarınkiler üzerinde değil kendi görüşleri üzerinde de değişiklik yapan ve burada sunulan ve mecburen kısa olan izahatı okuyan herkesin aklında tutması gereken yorumcular tarafından hem onaylanmış hem de reddedilmiştir.

Hem Biçimleri misallerinden ayırmadan önce, hem de orta dönem diyaloglarda ayrı Biçimler teorisine dair beyanlarında Platon için Adaletin adil, Dindarlığın dindarca ve Güzelliğin güzel olduğu birden fazla kez belirtilmiştir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve bunun böyle olduğu, isim ve sıfatları aralarında ayrım gözetmeksizin kullanılışından da anlaşılmaktadır.[100] Bir Biçimin ister model olarak ister tekillerin "iştirak ettiği" şey olarak olsun, tekillerin oldukları şey olmalarının sebebi olması kendi niteliğini onlara aktarmasıdır ve dolayısıyla da bu niteliğe bizzat sahip olmalıdır.[101]

Fakat aynı orta dönem diyaloglara göre Biçim bu niteliğe tuhaf bir şekilde sahiptir *Dev.* 5'te. Güzellik bu dünyadaki misallerinden –görüntüler, sesler vb– misallerin kesik kesik ve göreceli olarak taklit ettiği değişmez gerçeklik olarak ayırt edilir. Güzellik her daim, her yerde ve mutlak olarak güzeldir, şuna nazaran güzel olup, buna nazaran olmaması söz konusu değildir. Güzellik Biçimi (*idea*, 479a1) hiçbir muğlâklığa yer bırakmayacak şekilde kendisi tarafından karakterize edilir–kendisinin kusursuz modelidir. Ancak şöyle büyük bir fark vardır. Sıradan insan duyularına güvenerek sadece bu dünyadaki birçok güzelliği görür zira Güzelliğin kendisi sadece zihinle algılanabilir. Aynı şekilde *Şölen*'de de filozofun hac yolculuğunun amacının kendisi değişmez bir biçimde güzel olan bir şeydir, hiçbir açıdan çirkin değildir, duyularla değil ama sadece zorlu bir diyalektik süreci sonunda ansızın çakıveren bir zihinsel görü ile kavranabilir. Sadece bu, gerçekten güzel olanın bilgisini getirir.[102] *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta bu, dünyevî şeylerin güzelliğinin, bizzat güzel olan nedenidir ama bunun güzelliği ne bu dünyaya aittir ne de duyularla algılanabilir ve aynı şey Büyüklük ya da diğer herhangi bir Biçim için de geçerlidir.

---

[100] Bayan Hicken "Evrenseller" ve "kusursuz türler" arasında kurulan bu özdeşliğin süregittiğini göstermek için, yerinde bir tavırla, Platon'un Hareket hareketsiz kalmaz diyerek, hiçbir Biçimin zıddıyla tam bir özdeşlik ilişkisi içersinde olamayacağını izah ettiği *Sof.* 256a ve devamına gönderme yapıyor.

[101] Ross (*PTI* 86 ve 88) Biçimin başka bir şey değil, bir özellik olduğu fark edilirse meselenin çözüleceğini söylüyor. Fakat bu Biçimler teorisinin en ayırt edici niteliğini, yani Biçimlerin bağımsız varoluşunu ortadan kaldırırdı ve Platon'un bunu yapmaya hazır olup olmadığı en azından şüphelidir. Bazı Biçimlere kendilerine dayanılarak sıfat yüklendiği inkâr edilemez; örneğin "Bir'in kendisi" ya da Birlik, birdir. Bkz. Crombie, *EPD* II, 347, dn. 1, *CR* 1966, 311. Weingartner bu hususu yeniden ortaya koyuyor, *UPD* 193.

[102] Ya da eğer isterseniz buna (sık sık tercüme edildiği şekilde) "gerçek güzellik" de diyebilirsiniz fakat bunun bizzat güzel olduğunun anlaşılması gerekir.

cismani bir benzetmeden çıkarsanan, zihinsel Biçimin kek gibi kesilip, bölünebileceği varsayımına dayanmaktadır hâlbuki Platon *Şölen*'de bir Biçimin ebedi ve tek olduğunu ve tekillerin buna, onlar varlık kazanıp yok olurken Biçimin herhangi bir açıdan çoğalmayacağı, azalmayacağı ve değişmeyeceği şekilde iştirak ettiğini yazmıştı.

(iii) *İlk geri çekilme argümanı: Büyüğün büyüklüğü* (131e-32b). Parmenides Sokrates'in üniter bir Biçime inanmasının nedeninin şu olduğundan şüphelenmektedir: birkaç şeyin büyük olduğunu tecrübe ederek, hepsinde tek bir nitelik tespit ettiğini ve dolayısıyla da "Büyük"ün tek bir şey olduğunu düşünmüştü. Geri dönüp *Menon* ya da *Euthyphro*'ya bir göz attığınızda bunun Biçimlerin kökeni teorisinin gayet adil bir özeti olduğunu görürsünüz, ama buradan nereye çıkarılır? Eğer "Büyüğün kendisi" büyükse –ki bu aşikâr gözükmektedir– görünür büyük şeylerle aynı sınıfa dahil olmalı ve bu yüzden de hepsi aynı niteliği paylaşmalıdır ki teoriye göre "Büyüğün kendisi" ayrı olarak varolacaktır; fakat bu ayrıca büyük de olacaktır ve bu böylece *ad infinitum* sürer gider. Her bir Biçim tek değil, belirsiz bir çoğulluk olacaktır.

Bu, Aristoteles'in bu başlık altında tarif ettiği, *Parmenides*'teki "Büyük"ün yerine "insan"ın konduğu üç argümandan biri olduğu için "Üçüncü İnsan" olarak bilinegelen argümandır.[98] Bu argüman (daha önce adlandırıldığı haliyle) Biçimlerin öz-yüklemi anlayışını içermektedir ve (özellikle de Vlastos'un 1954 tarihli makalesinden sonra[99]) öz-

---

Forms" (*Phron.* 1974) başlıklı itinalı ve okuru kamçılayan makalesi için bir eleştiri sunmaya kalkışmam mümkün değil. Bu makalede içkin nitelik ve ayrı biçim arasındaki, dolayısıyla da ἔχειν ve μετέχειν arasındaki ayrımın "Platon'un teorisinde esas ve vazgeçilmez olduğunu ve hep de öyle olacağını" ve Parmenides'in savunduğu hususun bunların birbirine karıştırılmasına dayandığını öne sürüyor. Bunu eleştirmek için en azından bu makale kadar uzun bir makale yazmak gerekiyor. (Ama *Theatetus*'taki ekstrem akış-teorisini Platon'a atfetmekte haklı olduğunu düşünmüyorum, sf. 53, dn. 58.) *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021- *Phaedo*'da şeylerin içine giren şeyin Biçimlerin kendileri olduğu görüşünü savunmaya çalışmıştım.

98 En azından genelde böyle olduğu düşünülmektedir fakat Leisegang bunu reddetmiştir (*RE* 2485). Aristoteles'in sağladığı delil için bkz. *Metapyhsics*'in Ross baskısı, I. cilt, 194-6 ya da Cornford, *P. and P.* 88-90 ve argümanın olası Megaralı kökeni için bkz. Taylor, çev. sf. 21-3, v. Fritz, *RE* Suppl. v, 722, Cornford, *a.g.e.* 89, Burnet, *T. to P.* 253-4.

99 Allen'ın *SPM*'sinde bulunabilir. Vlastos yazısına o zaman bile son kırk yılda Platon'un hemen hiçbir metninin *Parmenides*'teki, Üçüncü İnsan Argümanını akla getiren iki pasaj kadar tartışılmadığını söyleyerek başlabilmişti. Vlastos tartışmaya yapılan 9 "büyük katkıyı" sıralamış ve 1969 yılında *PQ*'da yine bu konuya dönerek (kendi dört çalışması da dâhil olmak üzere) 16 çalışma listelemişti ve bu makalesine S. Panagiotou *PQ* 1971'de cevap vermişti. Buna Teloh ve Louzecky (*Phron.* 1972) ve Clegg (*Phron.* 1973) de eklenince okur bu konunun izini sürmek için gayetli donanımlı hale gelecek fakat bir de Cromie'nin Allen'ın antolojisine dair yazdığı eleştiri metnine (*CR* 1966, 311-2) göz atılmalıdır. Elbette Platon üzerine standart eserlere de başvurulmalıdır (Vlastos'un *PS* 1972 sf. 361-2'deki en son ve en uzun listeleri; S. Peterson, *JP* 1973; ve [yine bu konuyla alakalı olan] D. M. Armstrong, *Aust. J. Ph.* 1974).

yüklem anlayışı ile Üçüncü İnsan Argümanı yorumcular için bir savaş alanı olmuştur. Olası her görüş sadece kendi başkalarınkiler üzerinde değil kendi görüşleri üzerinde de değişiklik yapan ve burada sunulan ve mecburen kısa olan izahatı okuyan herkesin aklında tutması gereken yorumcular tarafından hem onaylanmış hem de reddedilmiştir.

Hem Biçimleri misallerinden ayırmadan önce, hem de orta dönem diyaloglarda ayrı Biçimler teorisine dair beyanlarında Platon için Adaletin adil, Dindarlığın dindarca ve Güzelliğin güzel olduğu birden fazla kez belirtilmiştir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve bunun böyle olduğu, isim ve sıfatları aralarında ayrım gözetmeksizin kullanılışından da anlaşılmaktadır.[100] Bir Biçimin ister model olarak ister tekillerin "iştirak ettiği" şey olarak olsun, tekillerin oldukları şey olmalarının sebebi olması kendi niteliğini onlara aktarmasıdır ve dolayısıyla da bu niteliğe bizzat sahip olmalıdır.[101]

Fakat aynı orta dönem diyaloglara göre Biçim bu niteliğe tuhaf bir şekilde sahiptir *Dev.* 5'te. Güzellik bu dünyadaki misallerinden –görüntüler, sesler vb– misallerin kesik kesik ve göreceli olarak taklit ettiği değişmez gerçeklik olarak ayırt edilir. Güzellik her daim, her yerde ve mutlak olarak güzeldir, şuna nazaran güzel olup, buna nazaran olmaması söz konusu değildir. Güzellik Biçimi (*idea*, 479a1) hiçbir muğlâklığa yer bırakmayacak şekilde kendisi tarafından karakterize edilir–kendisinin kusursuz modelidir. Ancak şöyle büyük bir fark vardır. Sıradan insan duyularına güvenerek sadece bu dünyadaki birçok güzelliği görür zira Güzelliğin kendisi sadece zihinle algılanabilir. Aynı şekilde *Şölen*'de de filozofun hac yolculuğunun amacının kendisi değişmez bir biçimde güzel olan bir şeydir, hiçbir açıdan çirkin değildir, duyularla değil ama sadece zorlu bir diyalektik süreci sonunda ansızın çakıveren bir zihinsel görü ile kavranabilir. Sadece bu, gerçekten güzel olanın bilgisini getirir.[102] *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta bu, dünyevî şeylerin güzelliğinin, bizzat güzel olan nedenidir ama bunun güzelliği ne bu dünyaya aittir ne de duyularla algılanabilir ve aynı şey Büyüklük ya da diğer herhangi bir Biçim için de geçerlidir.

---

[100] Bayan Hicken "Evrenseller" ve "kusursuz türler" arasında kurulan bu özdeşliğin süregittiğini göstermek için, yerinde bir tavırla, Platon'un Hareket hareketsiz kalmaz diyerek, hiçbir Biçimin zıddıyla tam bir özdeşlik ilişkisi içersinde olamayacağını izah ettiği *Sof.* 256a ve devamına gönderme yapıyor.

[101] Ross (*PTI* 86 ve 88) Biçimin başka bir şey değil, bir özellik olduğu fark edilirse meselenin çözüleceğini söylüyor. Fakat bu Biçimler teorisinin en ayırt edici niteliğini, yani Biçimlerin bağımsız varoluşunu ortadan kaldırırdı ve Platon'un bunu yapmaya hazır olup olmadığı en azından şüphelidir. Bazı Biçimlere kendilerine dayanılarak sıfat yüklendiği inkâr edilemez; örneğin "Bir'in kendisi" ya da Birlik, birdir. Bkz. Crombie, *EPD* II, 347, dn. 1, *CR* 1966, 311. Weingartner bu hususu yeniden ortaya koyuyor, *UPD* 193.

[102] Ya da eğer isterseniz buna (sık sık tercüme edildiği şekilde) "gerçek güzellik" de diyebilirsiniz fakat bunun bizzat güzel olduğunun anlaşılması gerekir.

cismani bir benzetmeden çıkarsanan, zihinsel Biçimin kek gibi kesilip, bölünebileceği varsayımına dayanmaktadır hâlbuki Platon *Şölen*'de bir Biçimin ebedi ve tek olduğunu ve tekillerin buna, onlar varlık kazanıp yok olurken Biçimin herhangi bir açıdan çoğalmayacağı, azalmayacağı ve değişmeyeceği şekilde iştirak ettiğini yazmıştı.

(iii) *İlk geri çekilme argümanı: Büyüğün büyüklüğü* (131e-32b). Parmenides Sokrates'in üniter bir Biçime inanmasının nedeninin şu olduğundan şüphelenmektedir: birkaç şeyin büyük olduğunu tecrübe ederek, hepsinde tek bir nitelik tespit ettiğini ve dolayısıyla da "Büyük"ün tek bir şey olduğunu düşünmüştü. Geri dönüp *Menon* ya da *Euthyphro*'ya bir göz attığınızda bunun Biçimlerin kökeni teorisinin gayet adil bir özeti olduğunu görürsünüz, ama buradan nereye çıkarılır? Eğer "Büyüğün kendisi" büyükse –ki bu aşikâr gözükmektedir– görünür büyük şeylerle aynı sınıfa dahil olmalı ve bu yüzden de hepsi aynı niteliği paylaşmalıdır ki teoriye göre "Büyüğün kendisi" ayrı olarak varolacaktır; fakat bu ayrıca büyük de olacaktır ve bu böylece *ad infinitum* sürer gider. Her bir Biçim tek değil, belirsiz bir çoğulluk olacaktır.

Bu, Aristoteles'in bu başlık altında tarif ettiği, *Parmenides*'teki "Büyük"ün yerine "insan"ın konduğu üç argümandan biri olduğu için "Üçüncü İnsan" olarak bilinegelen argümandır.[98] Bu argüman (daha önce adlandırıldığı haliyle) Biçimlerin öz-yüklemi anlayışını içermektedir ve (özellikle de Vlastos'un 1954 tarihli makalesinden sonra[99]) öz-

---

Forms" (*Phron.* 1974) başlıklı itinalı ve okuru kamçılayan makalesi için bir eleştiri sunmaya kalkışmam mümkün değil. Bu makalede içkin nitelik ve ayrı biçim arasındaki, dolayısıyla da ἔχειν ve μετέχειν arasındaki ayrımın "Platon'un teorisinde esas ve vazgeçilmez olduğunu ve hep de öyle olacağını" ve Parmenides'in savunduğu hususun bunların birbirine karıştırılmasına dayandığını öne sürüyor. Bunu eleştirmek için en azından bu makale kadar uzun bir makale yazmak gerekiyor. (Ama *Theatetus*'taki ekstrem akış-teorisini Platon'a atfetmekte haklı olduğunu düşünmüyorum, sf. 53, dn. 58.) *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021- *Phaedo*'da şeylerin içine giren şeyin Biçimlerin kendileri olduğu görüşünü savunmaya çalışmıştım.

98 En azından genelde böyle olduğu düşünülmektedir fakat Leisegang bunu reddetmiştir (*RE* 2485). Aristoteles'in sağladığı delil için bkz. *Metapyhsics*'in Ross baskısı, I. cilt, 194-6 ya da Cornford, *P. and P.* 88-90 ve argümanın olası Megaralı kökeni için bkz. Taylor, çev. sf. 21-3, v. Fritz, *RE* Suppl. v, 722, Cornford, *a.g.e.* 89, Burnet, *T. to P.* 253-4.

99 Allen'ın *SPM*'sinde bulunabilir. Vlastos yazısına o zaman bile son kırk yılda Platon'un hemen hiçbir metninin *Parmenides*'teki, Üçüncü İnsan Argümanını akla getiren iki pasaj kadar tartışılmadığını söyleyerek başlabilmişti. Vlastos tartışmaya yapılan 9 "büyük katkıyı" sıralamış ve 1969 yılında *PQ*'da yine bu konuya dönerek (kendi dört çalışması da dâhil olmak üzere) 16 çalışma listelemişti ve bu makalesine S. Panagiotou *PQ* 1971'de cevap vermişti. Buna Teloh ve Louzecky (*Phron.* 1972) ve Clegg (*Phron.* 1973) de eklenince okur bu konunun izini sürmek için gayetli donanımlı hale gelecek fakat bir de Cromie'nin Allen'ın antolojisine dair yazdığı eleştiri metnine (*CR* 1966, 311-2) göz atılmalıdır. Elbette Platon üzerine standart eserlere de başvurulmalıdır (Vlastos'un *PS* 1972 sf. 361-2'deki en son ve en uzun listeleri; S. Peterson, *JP* 1973; ve [yine bu konuyla alakalı olan] D. M. Armstrong, *Aust. J. Ph.* 1974).

yüklem anlayışı ile Üçüncü İnsan Argümanı yorumcular için bir savaş alanı olmuştur. Olası her görüş sadece kendi başkalarınkiler üzerinde değil kendi görüşleri üzerinde de değişiklik yapan ve burada sunulan ve mecburen kısa olan izahatı okuyan herkesin aklında tutması gereken yorumcular tarafından hem onaylanmış hem de reddedilmiştir.

Hem Biçimleri misallerinden ayırmadan önce, hem de orta dönem diyaloglarda ayrı Biçimler teorisine dair beyanlarında Platon için Adaletin adil, Dindarlığın dindarca ve Güzelliğin güzel olduğu birden fazla kez belirtilmiştir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve bunun böyle olduğu, isim ve sıfatları aralarında ayrım gözetmeksizin kullanılışından da anlaşılmaktadır.[100] Bir Biçimin ister model olarak ister tekillerin "iştirak ettiği" şey olarak olsun, tekillerin oldukları şey olmalarının sebebi olması kendi niteliğini onlara aktarmasıdır ve dolayısıyla da bu niteliğe bizzat sahip olmalıdır.[101]

Fakat aynı orta dönem diyaloglara göre Biçim bu niteliğe tuhaf bir şekilde sahiptir *Dev.* 5'te. Güzellik bu dünyadaki misallerinden –görüntüler, sesler vb– misallerin kesik kesik ve göreceli olarak taklit ettiği değişmez gerçeklik olarak ayırt edilir. Güzellik her daim, her yerde ve mutlak olarak güzeldir, şuna nazaran güzel olup, buna nazaran olmaması söz konusu değildir. Güzellik Biçimi (*idea*, 479a1) hiçbir muğlâklığa yer bırakmayacak şekilde kendisi tarafından karakterize edilir–kendisinin kusursuz modelidir. Ancak şöyle büyük bir fark vardır. Sıradan insan duyularına güvenerek sadece bu dünyadaki birçok güzelliği görür zira Güzelliğin kendisi sadece zihinle algılanabilir. Aynı şekilde *Şölen*'de de filozofun hac yolculuğunun amacının kendisi değişmez bir biçimde güzel olan bir şeydir, hiçbir açıdan çirkin değildir, duyularla değil ama sadece zorlu bir diyalektik süreci sonunda ansızın çakıveren bir zihinsel görü ile kavranabilir. Sadece bu, gerçekten güzel olanın bilgisini getirir.[102] *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta bu, dünyevî şeylerin güzelliğinin, bizzat güzel olan nedenidir ama bunun güzelliği ne bu dünyaya aittir ne de duyularla algılanabilir ve aynı şey Büyüklük ya da diğer herhangi bir Biçim için de geçerlidir.

---

[100] Bayan Hicken "Evrenseller" ve "kusursuz türler" arasında kurulan bu özdeşliğin süregittiğini göstermek için, yerinde bir tavırla, Platon'un Hareket hareketsiz kalmaz diyerek, hiçbir Biçimin zıddıyla tam bir özdeşlik ilişkisi içersinde olamayacağını izah ettiği *Sof.* 256a ve devamına gönderme yapıyor.

[101] Ross (*PTI* 86 ve 88) Biçimin başka bir şey değil, bir özellik olduğu fark edilirse meselenin çözüleceğini söylüyor. Fakat bu Biçimler teorisinin en ayırt edici niteliğini, yani Biçimlerin bağımsız varoluşunu ortadan kaldırırdı ve Platon'un bunu yapmaya hazır olup olmadığı en azından şüphelidir. Bazı Biçimlere kendilerine dayanılarak sıfat yüklendiği inkâr edilemez; örneğin "Bir'in kendisi" ya da Birlik, birdir. Bkz. Crombie, *EPD* II, 347, dn. 1, *CR* 1966, 311. Weingartner bu hususu yeniden ortaya koyuyor, *UPD* 193.

[102] Ya da eğer isterseniz buna (sık sık tercüme edildiği şekilde) "gerçek güzellik" de diyebilirsiniz fakat bunun bizzat güzel olduğunun anlaşılması gerekir.

Büyüklük bilhassa iyi bir örnektir çünkü tamamıyla göreceli bir terim olduğu için duyumsanabilir bir özellikle karıştırılması asla mümkün değildi. Mutlak büyüklük olanak dışıdır: tamamıyla kırmızı olan bir şeyden söz edilebilir ama tamamıyla büyük olan bir şeyden asla. Bir kıza, sadece onun dış görünüşünü beğendiğimizi kastederek, hiç kıyaslamayı düşünmeden güzel diyebiliriz ama büyük bir köpek ya da küçük bir filden söz ediyorsak her zaman için aklımızda bu şeyin ait olduğu sınıfın diğer üyeleriyle yapılan bir kıyaslama olmalı. Bir fille kıyasladığımızda bir köpeğe hemen küçük diyebiliriz. Fakat büyüklük ancak bir konuşmacı ile dinleyici bu terim ikisine de aynı kavramı ilettiği için birbirlerini anladıkları zaman tutarlı olarak kullanılabilecek genel bir terimdir. *Phaedo*-terminolojisinde, köpek file nazaran küçüklüğe sahip olsa da hem köpekteki hem de fildeki büyüklük aynıdır. Her ikisinin de iştirak ettiği bir Büyüklük Biçimi vardır ve bu dünyada kusursuz adalet erişilemez değilse de en azından tahayyül edilemez olmasına karşın, mutlak bir özellik olarak Büyüklük olanak dışıdır. Fakat "doğal bölümlemeleri" belirten meşru bir kavram olduğu için Büyüklüğün zihinle erişilebilecek ayrı bir Biçimi vardır. Ancak çok açık ki bu, Beyazlık Biçiminin yapılabileceğinin (hatalı bir şekilde) düşünülebileceği gibi, görülebilecek, kesip biçilebilecek ya da dağıtılabilecek bir şey değildir.

Platon bu diyalogları yazarken açıkça bir Biçimin cisimsiz olduğu için büyük bir fiziksel nesnenin olduğu anlamda büyük olmadığına inanıyordu ve Biçimin tekillerle ilişkisi Parmenides'in materyalist eleştirisine tabi değildi. Fakat bu, Platon'un daha önceki metafiziksel öğretisinde mantıksal sorunlar görüp de kendi şüphelerini bir Eleacının ağzından dile getirip getirmediği sorusunu yanıtlamıyor. Hadi *Şölen* ve *Phaedrus*'un mistik dilini, sadece erginleşmişlere tahsis edilmiş bir ifşaattan ve Biçimlerin ilâhi olup, sadece sezgiyle kavranabileceğinden dem vurmayı bırakalım da, sadece, bir filozofa uygun olan tek yöntem olarak mantıksal çözümlemeye bağlı kalırsak geriye ne kalıyor görelim mi diyor Platon? *Parmenides*'in kesinlikle merkezî diyaloglardan tamamıyla farklı bir his veriyor ama karar vermeden önce biraz daha yol alsak iyi ederiz.

(iv) *Biçimler düşünceler olabilir mi? (132b-c).* Yine alt edilen Sokrates Antisthenes'in anti-Platonik çözümünü (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) denemeye sürüklenir: bir Biçim zihinlerimiz dışında hiçbir yerde vuku bulmayan bir düşünce olduğu için birliğini muhafaza edebilir. Parmenides buna ilk önce kendi şiirinden bir argümanla karşılık verir:[103] düşüncenin bir nesnesi olmalı ve bu nesne de varolmalıdır. Bu yüzden bir şeyler grubunun ortak bir niteliğe sahip olduğunu düşündüğümüzde sadece zihinlerimizde evrensel bir kavram değil ama ayrıca buna karşılık gelen tek bir gerçeklik, nitelik ya da Biçimin (*idea*, *eidos*) kendisi olmalıdır. Bu argümanla Parmenides sadece Antisthenes'e

[103] Fr. 3 ve 8, 34-6 DK. Bu fragmanlar konusunda bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

değil ama ayrıca Platonik Biçimlerin Tanrının zihnindeki düşünceler olduğunu varsayan uzun yorumcular zincirine de peşinen cevap veriyor.[104] Tanrı bile Biçimleri ancak onlar varoldukları için düşünür. Bu *Timaeus*'ta hiçbir muğlâklığa yer bırakmayacak şekilde dile getirilir. Şimdiye kadar Parmenidesçi duruş *Dev.* 476e'den anlaşıldığı üzere, bizzat Platon tarafından benimsenmiştir: "Bir bilen bir şeyi mi bilir yoksa hiçbir şeyi mi?" "Bir şeyi." "Varolan bir şeyi mi yoksa varolmayan bir şeyi mi?" "Varolan bir şeyi. Varolmayan bir şeyi nasıl bilebiliriz ki?" Dolayısıyla bu Platon için Biçimlerin *sadece* kavramlar olmayıp, onlara dair düşüncelerimizden bağımsız olarak varolduklarının meşru bir kanıtıdır. Bunun üzerinde yaptığı değişiklik, daha önce gördüğümüz gibi (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021), tekillerin varoluş ile varolmayış arasında bir sınıf olmalarına ve bilgi ile cehalet arası bir yetiyle (inanç ya da görüş) kavranmalarına olanak tanımaya yönelikti. Burada Parmenides tarafından benimsenen görüşe göre, her biri Parmenides'in Bir'inin özelliklerine (ebedi, değişmez, tek, bölünemez, yalıtılmış, sadece düşünceyle kavranan) sahip olan Biçimler vardır ama başka hiçbir şey yoktur ve eğer olsalardı böyle zihinsel bir birimle hiçbir ilişkiye giremezlerdi.

Parmenides ikinci bir itirazda daha bulunur. Eğer, Sokrates'in söylediği gibi, "diğer şeyler" Biçimlere iştirak ediyorlarsa ya her biri düşüncelerden müteşekkil olacaktır ve her şey düşünmektedir ya da bunlar düşünmeyen düşüncelerdir. İnsanın ilk tepkisi düşünenin bir düşünce (kavram) değil bu düşünceyi oluşturan zihin olduğunu söylemek oluyor. Benim dışımda varolan bir şeyi düşündüğümde etkin olan üç faktör vardır: düşünen bir zihin, bu zihnin oluşturduğu kavram ve buna karşılık gelen gerçeklik. Parmenides biçim itibarıyla *noein* (düşünceyle kavramak) kelimesinden gelme edilgen bir isim olan ama Homeros'tan beri etkin anlamda kullanılan *noëma* kelimesini bir düşünce eylemini ya da hatta düşünen bir zihni imlemek için kullanmıştır.[105] Grote'un haklı olarak söylediği gibi, argümanı takip etmek hiç kolay değil. Bu argümanı çeviride yeniden üretmek pek mümkün değil, ama bu bir Yunan'a, Biçimlerin zihindeki kavramlardan daha fazlası olmadığı yönündeki (Platon'un savunmayı hiç istemediği) görüşe yapılan haklı bir itiraz gibi gelebilirdi.[106]

---

[104] Bkz. Audrey Rich, "The Platonic Ideas as Thougths of God," *Mnem.* 1954.

[105] Yunanca'da Parmenides'in alternatifleri ἢ.....ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι'dir. Hem νόημα hem de ἀνόητα biçim itibarıyla edilgendir ama genelde kullanıldığı etkin haliyle ἀνόητος, biçiminin ima ettiği gibi "düşünülmemiş" değil, "düşünmeyen" anlamına gelmektedir. Birçok yerde νόημα "düşünce" kadar "zihin" diye de çevirilebilirdi. Bkz. Xenoph. fr. 23, Parm. 7.2 ve 16.4, Emped. 105.3, 110.10, Aristoph. *Clouds* 229.

[106] Çeşitli yorumlar arasında Peck'inki (*PR* 1962, 174-7) bilhassa ilgi çekici fakat 132b4-5 göz önüne alındığında, Sokrates'in Biçimlerin aşkınlığını geçici olarak bir kenara bırakmadığı konusunda kendisine katılmak zor. Krş. Johansen, *Cl. et Med.* 1957, 7 dn. 14.

(v) *İkinci geri çekilme argümanı: Model ya da paradigmalar olarak Biçimler (132c-33a).* Yine afallayan genç Sokrates, aradaki ilişkiye dair *Phaedo*'da sorgusuz sualsiz kabul edilen diğer ana açıklamayı dener. "İştirak"ın gerçek anlamı,[107] Biçimlerin gerçek dünyaya sabitlenmiş modeller olduğu ve tekillerin onlara benzeyip, onların suretinden yapıldığıdır. Parmenides bu ilişkinin dönüşlü olduğu karşılığını verir: bir tekil Biçime benzediği sürece Biçim de tekile benzemelidir: ama eğer iki şey birbirine benziyorsa bunu aynı niteliği paylaşarak yaparlar ve bu nitelik bir Biçim değilse nedir? Buradan hiçbir şeyin bir biçime benzeyemeyeceği, Biçimin de herhangi bir şeye benzemediği sonucu çıkar. Aksi takdirde aniden ikinci bir Biçim ortaya çıkar ve bu da herhangi bir şeye benziyorsa, başka Biçim daha ortaya çıkar ve bu dizi sonsuz olacaktır.

Bu argümanın gücü, tekil ve Biçim arasında varolduğu varsayılan benzerliğin, tekiller arasındaki benzerlikler gibi simetrik olmasının gerekip gerekmediği sorusuna dayanmaktadır. Eğer *a* büyük olması açısından *b*'ye benziyorsa *b* de aynı açıdan *a* gibi olmalıdır. Eğer aralarındaki benzerliğin açıklaması ikisinin de Büyük Biçimine ya da Büyüklüğün kendisine benziyor olması ise, bu Biçim de onlara aynı şekilde benzer mi? Bunun üzerine çok fazla tartışıldı. Taylor ve Cornford (Proclus'u takip ederek) hayır dediler. Duyumsanabilir tekillerin bir Biçimle olan ilişkisi kopyaların asılla olan ilişkisidir ve basitçe bir benzerlik ilişkisi değildir. Bir yüzün aynadaki yansıması hem yüze benzer hem de yüzün kopyasıdır: yüz yansımaya benzer ama onun bir kopyası değildir. Diğerleri (örn, Hardie, Ross, Ryle, Owen, Runciman) "basitçe" ve "sadece" kelimelerine yaslanmasının bu yanıtı zedelediğini düşünüyorlar. Aradaki ilişkinin *sadece* bir benzerlik ilişkisi olmadığını kabul etsek bile bu ilişki halen benzerliği *içermektedir*. Bir model ve kopyaları arasında bir benzerlik ilişkisi vardır—bu aralarındaki ilişkinin yetersiz bir izahatı olsa da.[108] Ben Platon'un itirazı kabul etmediğine ve savunmasının Biçimlerin duyumsanabilir-olmayan doğasında yattığına inanıyorum. Bundan, *Şölen* ya da *Phaedrus*'un biraz mistik olan dili bağlamında bahsetmiştim ama *Cratylus*'ta Platon bir Biçim ve onun fiziksel tezahürleri arasındaki bu temel farka daha felsefî bir ifade vermişti. Runciman (*SPM* 158-9) paradigma-teorisinin Biçimi bir tekilin mantıksal statüsüne indirgediğini yazmıştı. "Eğer beyazlık beyazsa (ki eğer nesneler ona benzeyerek beyazsalar, böyle olmalıdır) o zaman beyazlık beyaz nesneler sınıfının bir üyesidir." Şimdi, *Cratylus*'ta Sokrates'in duruşu, şeylere isim vererek iletişim kurabilmemiz için

---

[107] Bu, Platon'un düşüncesinin farklı aşamalarında savunduğu, "iştirak" ve "taklit"in farklı ilişkiler olabileceği fikrine son veriyor. Krş. Cherniss, *SPM* 362-4 ve özellikle de Arist. *Metaf.* 991a20: Biçimlerin "paradigmalar olduğunu ve diğer şeylerin onlara iştirak ettiğini söylemek boş konuşmak ve şiirsel bir mecazdır."

[108] Taylor, *PMW* 358; Cornford, *P. and P.* 93-4; Hardie, *Study* 96, Ross, *PTI* 89; Ryle *SPM* 105; Owen, *a.g.e.* 319-20; Runciman, *a.g.e.* 158.

ilk önce bu şeylerin varlık ya da özlerini (*ousia*) aldıkları Biçimleri bilmemiz gerektiğidir (bu cilt, geride). 423c-e'de Sokrates isimlendirme sanatının gerçek ses, şekil ve renkleri kelimelerde yeniden üretmeye çalışmak olmadığını söylüyor. Bu müziğin ve grafik sanatların alanına girer. Ama ses, şekil ve rengin her birinin görünür ve işitilir tezahürlerinin aksine birer *ousia*'sı vardır.[109] En azından ontolojik olarak Biçim bir tekilin statüsüne indirgenmiyor. Yine Runciman'ın Aristotelesvari bir acımasızlıkla söylediği gibi, *Parmenides*'te ortaya konan sorunları hiçbir şey çözemeyebilir de çünkü "biçimler teorisi mantıksal olarak sağlam değildir" ama en azından Platon için bir zihinsel olanın statüsü asla bir duyumsanabilir olanınkiyle aynı olamazdı.[110]

Aşkın ve içkin Biçimler üzerine birkaç şey daha söylemek gerekiyor. Bunlarla ilk kez *Phaedo*'da karşılaştığımızda (burada ben IV. cildin bir bölümünü bile bile tekrar ediyorum) bizdeki Büyüklüğün, ayrıca bizim ötemizde de varolan Biçimin kendisi olduğu ve Biçimler ile tekiller arasında üçüncü bir ontolojik seviye varsaymaya gerek olmadığı görüşünü savunmuştum. Bu görüş, bunun tamamıyla büyük olduğu, somut bireylerin yaptığının aksine asla zıddıyla karışmayı kabul etmediği ve dolayısıyla da (insanın doğal olarak düşüneceği gibi) hiçbir açıdan kusurlu olmadığı gerçeği tarafından doğrulanıyor gibiydi. Fakat Ross içkin niteliklerin bizatihi kusurlu kopyalar olduğunu varsaymış ve daha yakın bir süre önce Rist tekildeki büyüklüğün "ontolojik olarak kusurlu türden" olduğunu yazmış ve daha sonra şöyle eklemişti: "Beyazlık beyaz tekillerde beyazın nedenidir: o tekillerdeki beyazlığın kendisi değildir."[111] Ancak *Phaedo*'da Biçimin ancak tekillerdeki *mevcudiyeti* sayesinde bir neden olarak iş görebileceği söyleniyor.

---

[109] Elbette burada *Menon*'daki tartışmayı hatırlamakta fayda var. Aşkın bir Biçim olarak *ousia* için bkz. *Parm.* 133c. Aristoteles'in Biçimler teorisine itirazlarından biri de bu teorinin şeylerin özünün içlerinde olduğu kadar dışlarında da varolmasını sağlamasıydı (*Metaf.* 991b1).

[110] Krş. Wedberg'in *Plato's Philosophy of Mathematics*'ine dair yazdığım eleştiri yazısı, *Philosophy* 1957, 370. Umarım artık "Öz-yüklemin kabul edilemezliği, Ses (şunu dinle!) ve Görünürlük (şuna bak şimdi!) gibi biçimleri düşündüğümüzde daha da aşikârdır" diyen Weingartner'a (*UPD* 192) cevap verebilmişimdir. Bu Peck'in *PR* 1962'deki "Biçimler örneğin büyük olan (zihinsel) diye tabir edilmesi gereken bir niteliğin ontolojik açıdan daha üstün versiyonlarıdır hâlbuki bir tekil büyük olan (görünür) diye tabir edilmelidir. 47.dn. 3. Bu özeti Clegg'in *Phron.* 1975, 35'teki makalesinden aldım. Clegg'in sf. 37'deki "Bir Biçime iştirak etmek, iştirak edenin [kusurlu olduğu için] sınıf üyeliğine sahip olmadığını garanti eder" yönündeki kendi görüşü tepetaklak gözüküyor. Zira bir Biçime iştirakın garanti ettiği şey tam da sınıf-üyeliğidir. Sınıf-üyeliğini açıklamanın, hangi hakla bazı bireyleri belli bir sınıfta bir araya getirip, onlara aynı ismi veriyoruz sorusunu cevaplamanın Biçimler teorisinin *raison d'être*'i olduğu söylenebilir.

[111] Ross, *PTI* 30, Rist, *Philologus* 1964, 221 ve 223. Benzer şekilde Cornford (*P. and P.* 78) da bir insandaki uzunluğun "değişimden tamamıyla muaf olmadığını" söylüyor. Bu Sokrates'in *Phaedo*'da söylediğiyle doğrudan doğrudan çelişiyor. Asıl değişimden muaf olmayan bu uzunluğa sahip olan kişidir.

Daha önce de söylediğim gibi *Phaedo*'yu yazarken Platon'un zihni bu konuda net olmayabilirdi ama bu aşamadaki düşüncesine en çok yaklaşan şey görünüşe göre şu olacak: Beyazlık zihinsel (görünür olmayan) bir Biçimdir. Maddi bir nesnenin (diyelim ki, yüz) içine girdiğinde bedenle *birleşmesi* görünür beyazlığı, aşkın Biçimin maddi nesnelerin onu yansıtabileceği tek ortamdaki kusurlu bir taklidini üretir. Asla kusursuz bir şekilde beyaz olmayan yüz Beyazlığın yerine Kırmızılığı "alarak" kırmızıya dönebilirdi (*Phaedo* 102d-e) ama Beyazlık ister "tek başına" ister bizim içimizde olsun her daim beyaz olup, başka bir şey olmayacaktır.

Bunun "öz-yüklem" olmadığı söylenebilir: Biçim kendi *olduğu* niteliğe sahip değildir, zira görünmez, zihinsel beyazlık bu kelimenin kabul edilebilir olan tek anlamında –eğer bunun bir anlamı varsa– beyaz değildir.[112] Bunun en azından Platon'u "Üçüncü İnsan" argümanından kurtarmak gibi bir avantajı var.[113] Ancak, defalarca gördüğümüz gibi, Platon için Güzellik her zaman için ve her açıdan güzel olanın kusursuzlaşması, Büyüklük *par excellence* büyük vb idi; ve böyle bir öğretinin bazı mantıksal kusurları olduğunu fark etmeye başlamıştır.

(vi) *Biz Biçimleri bilemeyiz, Tanrılar da bizi bilemez (133b-34e).* Parmenides'in, duyumsanabilir tekillerin bir Biçime herhangi bir şekilde iştirak edebileceğini reddedişini takiben ortaya koyduğu ikinci husus, Biçimlerin "olmaları gerektiğini söylediğimiz şey oldukları için" bilinemez olduğunu söyleyen birine karşı çıkmanın zor olacağıdır. Eğer "kendi başlarına" yani bizim kendi dünyamızın dışında varoluyorlarsa (bu, Biçimler teorisinin, Sokrates'in anında kabul ettiği hakiki bir ilkesidir) bizim dünyamızdaki kopyalarla –ya da bunları ne diye tabir ediyorsak, onlarla– değil sadece birbirleriyle ilişkili olmalıdırlar. Benzer şekilde bizim dünyamızdaki, bir ilişkiye işaret eden şeyler, Biçimlerin isimlerini taşısalar da, sadece birbirleriyle ilişkili olabilirler. Bunu biraz daha açıklaması istendiğinde Parmenides köle ve efendisi örneğini verir. Köle, Efendi Biçiminin kölesi, efendi de Köle Biçiminin efendisi değildir.[114] Her biri bir insandır ve her birinin ilişkisi bir insanladır. Ama Efendiliğin kendisi Köleliğin kendisi ile ilişkili olarak varolur, tamamıyla Biçimler dünyasında cereyan eden bir ilişkidir bu.

---

[112] Bu beyazlık kavramı ya da "zihindeki bir düşünce" de değildir. Bu diyalogda hâlihazırda reddedilmiş olan bu yorum Platon'a ait değildir.

[113] J. N. Findlay'in *Plato, the Written and Unwritten Doctrines* adlı kitabının ana tezi Platon'un ontolojisinin aslında dualist olmadığıdır. Birbirine paralel iki varlık türü yoktur: sadece Biçimler vardır. Bundan ötürü, diye iddia ediyor Findlay, "Üçüncü İnsan" benzeri bütün argümanlar başarısızlığa mahkûmdur.

[114] αὐτοῦ δεσπότου, ὅ ἔστι δεσπότης, ama bir sonraki cümlede soyut isimle karşılaşıyoruz, αὐτὴ ἡ δεσποτεία. Platon bu ifadeler arasında bir ayrım gözetmiyordu. Hepsi Biçimin eşanlamlısı olarak birbirinin yerini alabilecek şekilde kulllanılmaktadır.

Şimdi, bilgi (Aristoteles'in söylediği gibi, *Cat.* 6b5) bir ilişkiyi ima eder, zira mecburen *bir şeyin* bilgisidir. O halde, Bilgi kendi içinde ve kendi başına Gerçekliğin kendisinin bilgisi olacaktır ve bilginin dallarının, yani bilimlerin Biçimlerinin nesneleri Gerçekliğin çeşitleri olacaktır. Bu nedenle, eğer kendi dünyamızda olmayan Biçimlerde hiçbir payımız yoksa ve her bir Biçim sadece Bilgi Biçimi tarafından biliniyorsa hiçbir Biçim –Güzel olanın kendisi, İyi olanın kendisi vb– bizim tarafımızdan bilinemez. Daha da kötüsü, hiçbir tanrı ne bize ve bizim dünyamıza dair bilgi sahibi, ne de bizim efendimiz olabilir. Bilginin kendisi kusursuz bir şekilde kesindir ve eğer herhangi bir varlık buna sahipse, bir tanrı olmalıdır ama Biçimlerin bizim dünyamızla hiçbir alakasının olmadığına dair kabul ettiğimiz şey bizi tanrıların dünyasındaki Bilginin bize dair olamayacağı[115] ve tanrıların Efendiliklerinin bizim üzerimizde uygulanmadığı sonucuna götürür.

Bu argüman, özellikle de tanrıların bilgisine ilişkin kısmı ("yersiz" Ryle, "anlamsız ... değersiz bir fantezi" Ritter) genellikle hatalı olduğu gerekçesiyle ciddiye alınmıyor. Cornford bu argümanın Biçimle Biçimin kusursuz misalini birbirine karıştırdığını söylemişti. "Biçimin kendisi ... herhangi bir şey bilemez."[116] Bu bütün bir "öz-yüklem" konusunu tekrar açıyor. Eğer Platon Güzelliğin kusursuzca güzel olduğunu söylediyse, Bilginin de bildiğini söylemek durumundaydı ve bu hatalardan ancak *Phaedo*'nun düalist metafiziği ile kaçınabilirdi. Parmenides için bu tip bir iki-dünya teorisi olanak dışıydı, ona göre yegâne alternatifler "var" ve "yok"tu ve ikincisini tahayyül etmek mümkün değildi. Burada da kendi kişiliğine uygun şekilde konuşmaktadır. Bütün bu süre boyunca uyguladığı baskı, gerçek dünya ve –elbette ona göre varolmayan– duyumsanabilir dünya arasında herhangi bir bağlantının olamayacağı yönündedir. Şimdi o tanıdık silahını, "ya / ya da" ikilemini kullanmaktadır. Biçimler ya bizim ve dünyamızın dışındadır ya da içinde: orta yol yoktur. İnsan hemen Platon'un, insan ruhunun "Biçimlere akraba" olarak görünür ve zihinsel dünya arasındaki epistemolojik bağlantı olduğu yönündeki tahayyülünün eksikliğini hissediyor. Parmenides için sadece iki yeti vardır: gerçekliğin birliğini kavrayan *logos* ya da *nous* ve bir çoğulluk ve çeşitlilik dünyasına dair fantezisi tamamen gerçek-dışı olan duyu organları. Platon'un duyuların bize zihinsel olanın kavranması yolunda ilk adımları attırabileceği yönündeki önermesi (*Phaedo* 74a-b), *Phaedrus*'taki insan zihninin çoğullukta birliği, tekilde evrenseli kavrayabileceği

[115] Fiziksel dünyadaki (εἶδος) her şeyin nihai nedeni olan Tanrının bu dünyaya dair hiçbir bilgisinin olmadığı, Aristoteles'in ciddi görüşüydü. Böyle bir bilgi onun kusursuzluğunu zedelerdi ve dünyanın varlığı (dünya var kılınmamıştı, zira ebedi ve ezeliydi) Tanrı tarafından temsil edilen biçimin kusursuzluğuna ulaşmaya yönelik kendi içsel dürtüsü tarafından destekleniyordu.

[116] Ryle, *SPM* 105, Ritter, *Essence* 124, Cornford, *P. and P.* 98-9. Argümanın muktedir bir savunusu için bkz. Bluck, *CQ* 1956, 31-3.

ve böylece Biçimleri yeniden ele geçirmeye başlayabileceği fikri, bütün bunlar kendi önermelerinden hareketle tartışan Parmenides'in ilkel mantığına yabancıdır.[117]

Birinci bölüm: sonuç.

Platon bunu neden yazmıştı? Çünkü bence, ilk olarak, gerçeği zihinsel olanla özdeşleştiren kendi sisteminin kökenleri Parmenides'in sisteminde yatıyordu. Fakat bu sistem üzerinde, dönüp Parmenides'e bakmaksızın, onu *Phaedo* ve *Phaedrus*'taki entelektüel ve yaratıcı uçuşlara fırlatan ilham tarafından ele geçirilmiş halde temel değişiklikler yapmıştı. Şimdi ise soluklanma ve durumu değerlendirme, kendi duruşunu Parmenides karşısında tamamıyla netleştirme ihtiyacı hissetmektedir. Parmenides her şeyi aşırı basitleştirmişti ve ulaştığı sonuçlar söylenecek son sözler olamazdı. Ama Platon muhtemelen Parmenides'in basit mantığını fazlasıyla göz ardı etmişti ve kendi Biçimler öğretisi, özellikle de Biçimlerin tekillerle ilişkisi ve bizim Biçimlere dair bilgimiz meseleleri ciddi bir gözden geçirme ve onarıma ihtiyaç duyuyordu.

Platon, kendisinden bekleneceği üzere, eleştirel kısmı, büyük selefiyle yaşanan bir yüzleşme olarak dramatik bir biçime büründürüyor. Kronoloji, Platon'un sözcüsü olan Sokrates'in çok genç yaşta Platonik teoriyi tam anlamıyla geliştirmiş olduğu kurgusunu gerektiriyordu ama bu durumun Parmenides'e sadece en ılımlı itirazı sunmak gibi bir avantajı vardı. Biçimler teorisinin, yeniden düşünülmeden önce, kalıcı ve zihinsel bir gerçekliğin varolduğu yönündeki (Platon'un Parmenides'le paylaştığı) temel varsayım ile örtüşen, sıkı bir sınamaya tabi tutulması gerekiyordu. Platon burada sorunlara işaret etmektedir, bu sürecin olumlu yanı gruptaki diğer diyaloglara bırakılmıştır. Örneğin, *Sofist*'te (249c ve devamı, bu cilt, ileride) ruh gerçek dünyadaki yerine geri döndürülür ama bu *Phaedo*'dakinden çok daha farklı bir şekilde yapılır.

Bilinemezlik argümanı üzerine konuşurken Parmenides kelimelerini dikkatle seçer. Argümanın çürütülemez olduğunu değil, sadece, yanlış olduğunu göstermek için deneyimli ve becerikli bir rakiple uzun ve çapraşık bir tartışmaya girilmesi gerekeceğini söyler: ve buna ve diğer birçok zorluğa ve insanın Biçimlerin varlığı görüşünü muhafaza etmek için dahi olması gerekebilecek olmasına karşın, Biçimlerin varlığını inkâr etmenin düşünceyi bütün doğrultulardan mahrum bırakacağı ve rasyonel söylemi imkânsızlaştıracağı sonucuna ulaşır.[118] Sokrates'in afallayıp kalışı emeklemeden yürüme-

[117] Parmenides'in argümanına farklı bir yaklaşım için bkz. J. W. Forrester, *Phron.* 1974.

[118] Rist (*CQ* 1970, 227) burada talepedilen tek şeyin sınıf belirten kavramlar ya da evrenseller olarak Biçimler olduğunu söylüyor. "Felsefe ... genel önermelerle işler ve eğer tekiller sınıflanamazsa ... (sınıflar Platonik Biçimler olsa da olmasa da) düşünce sona erer." "Parmenides felsefenin ayrı Platonik Biçimler olmadan imkânsız olduğunu değil, εἴδη olmadan imkânsız olduğunu

ye çalıştığının kanıtıdır. Kendini, yaşı çok ilerlemeden, genelde boş konuşma[119] olarak küçümsenen şey konusunda zahmetli bir eğitime teslim edene dek Güzel, Adil ve İyi gibi Biçimlere dair hakikati kavramayı ümit edemez.

İkinci Bölüme Geçiş (135d-37c)

Hangi alıştırma tarzı gerekiyor, diye sorar Sokrates. Az önce duydukları Zenon'un argümanlarının örnek teşkil ettiği tarz bir alıştırma, ama bir farkla. Sokrates bizzat tartışmayı Biçimlerle, akıl nesneleriyle sınırlı tutup, duyu nesnelerine aldırış etmemeyi önermiştir ("Evet, çünkü duyumsanabilir şeylerin tezat özelliklere sahip olmasında herhangi bir sorun görmüyorum") ve böyle yapmaya devam etmelidirler.[120] Ayrıca insan sadece bir hipotezin doğru olmasının değil, yanlış olmasının sonuçlarını da düşünmelidir, örneğin Zenon'un durumunda sadece "eğer çoğulluk varsa" hipotezini değil ayrıca "eğer çoğulluk yoksa" hipotezini de düşünmelidir. Her iki durumda da çoğul, tek ve bunların karşılıklı ilişkileri açısından ne gibi sonuçların ortaya çıktığı sorulmalıdır; ve aynı şey benzerlik ve benzemezlik, hareket ve hareketsizlik, doğum ve yok oluş, varlık ve yokluk için de yapılmalıdır.

"Tek kelimeyle, bir şeyin varolduğunu ya da olmadığını ya da başka herhangi bir özelliğe sahip olduğunu varsaydığında bu şeyin kendisi ve seçebileceğin herhangi başka bir şey ya da birkaç şey veyahut bunların hepsi açısından ortaya çıkacak sonuçları

öne sürüyor." Weingartner (*UPD* 149) da Platon'un *Parmenides*'te paradigmalar olarak Biçimler anlayışını bir kenara bıraktığını savlayarak benzer bir tespitte bulunuyor. Öte yandan Cornford (*P. and P.* 100) Parmenides'in Platonik görüşü tamamıyla kabul ettiğini düşünüyor. Biçimler "üzerine düşüncelerimizi sabitleyeceğimiz nesneler ve bütün söylemlerde kullanılan kelimelerin daimi anlamları" olarak zaruri oldukları için "duyumsanabilir şeyler akışına tamamıyla kapılmamalıdırlar. Değişken bireylerle olan ilişkilerini tahayyül etmek ne kadar zor olursa olsun, bir şekilde değişmez ve *bağımsız* bir varoluşa sahip olmalıdırlar." (İtalikler bana ait.)

Cornford'un haklı olduğuna inanıyorum. "Başlı başına bir özün" (οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν 135a) tekillerde bir "ortak faktör"den daha fazlası olmadığı görüşü (Rist 229) bu ifadenin diyalogda şimdiye kadarki kullanılış şekliyle hiç örtüşmemektedir (Özellikle krş. 133c 2-6). Platon'un birdenbire okurlarından Parmenides'i, güçlerini bunun ayrı ve bağımız varoluşundan alan daha önceki argümanlarda εἶδος'a verilen anlamı bıraktığını görmesini umduğunu düşünemiyorum.

[119] ἀδολεσχία hem Sokrates hem de Platon'a karşı yapılmış bir suçlamadır bu. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Platon muhtemelen İsokrates'i kastediyor. Krş. *In soph.* 8, *Antid.* 262.

[120] Taylor, Cornford ve Runciman (*SPM* 161) tartışmayı görünür şeylerle *sınırlı tutmamaktan* bahsediyorlar ama Yunanca metinde açıkça bunların tamamen hariç tutulacağı söyleniyor. Doğal olarak Parmenides bunu onaylardı.

düşünmelisin; ve yine, eğer gerçekten eksiksiz bir disiplin sürecinin ardından hakikati ortaya çıkaracaksan, ister bu şeyin varolduğunu ister varolmadığını varsaymış ol, bu diğer şeyleri de birbirleri ve seçebileceğin herhangi bir şey açısından incelemelisin."[121]

Bu programın büyüklüğü ve zorluğu karşısında afallayan Sokrates yöntemin kendisine uygulamalı bir örnekle gösterilmesini rica eder ve Parmenides yöntemi "Tek'in kendisi"ne dair kendi önermesine uygulamaya ve bu önermenin öznesinin varlığı ya da yokluğunun sonuçlarını düşünmeye ikna olur. Bu inceleme diyalogun geri kalan kısmını tamamen kaplar ve bu noktadan sonra diyalogun niteliği tamamen değişir. Artık soru ve cevapla yol alınır ama "en az sorun çıkarması muhtemel" kişi olarak oradaki en genç kişi (Aristoteles) muhatap olarak seçilir ve izahatlar aralıksız devam eder. Anlatı biçiminden sessizce vazgeçilir.

Bu ikinci bölüme hangi beklentilerle yaklaşmalıyız? Birincisi, bu bölüm Sokrates'in hâlâ gençken yapacağı diyalektik alıştırma serilerinin bir örneği olarak sunulur (135d5-6). "Alıştırma" (γυμνάζω,γυμνασία) kelimesi fiil ya da isim olarak bunu tanımlamak için beş kez kullanılmıştır ve bazılarının bir yaklaşan bölümün daha fazlasını vaat ettiğini düşünmesi tuhaftır. Bu Sokrates'in hakikati görmeyi ümit edebilmek için "kendisini sürüklemesi" gereken (135d3) bir eğitim olmalıdır.[122] İkincisi, bunun Zenon'unkiyle aynı türden olduğu söylenmektedir. Zenon'un yöntemi sadece iki zıt hipotezin tahayyül edilebilir olduğunu varsaymak ve birini bir kenara bırakıp, diğerinin saçma sonuçlara yol açtığını göstererek kenara bıraktığını dolaylı olarak savunmaktı. Bu yöntemin kusuru her iki hipotezin de savunulamayacak halde, yanlış ya da eksik formüle edilmiş olabilmesiydi (tıpkı Parmenides'in "var" ve "yok"u gibi; bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019) ve bir alıştırma olarak şimdi tümdengelimli yöntemi Parmenidesçi karşıtlığın *her iki* ta-

[121] 136b-c, çev. Cornford. Ben "eğer gerçekten eksiksiz bir disiplin sürecinin ardından hakikati ortaya çıkaracaksan" ifadesini "eğer hakikati tam olarak ayırt etmeye hazırlık niteliğindeki eksiksiz bir eğitim sürecini tamamlayacaksan" diye çevirmeyi tercih ediyorum.

[122] Proclus'un zamanında kazan gibi kaynayan ve karşı tarafta birçok günümüz akademisyeninin yanı sıra Hegel, K. F. Hermann ve Zeller gibi isimlerin de yer aldığı bir tartışmada böyle alelacele bir tarafı tutmak ihtiyatsızca gelebilir (Bkz. Friedländer, *Pl.* III, 504-5, dn. 23). İkinci bölümün zihin jimnastiğinden fazlası olduğu görüşünün iyi bir savunusu için bkz. Runciman'ın *SPM* 168-71'de (Robinson'a karşı yaptığı) savunma; bu ayrıca Cornford'un *P. and P.*'deki duruşudur. Bana yadsınamaz gibi gelen şey şu ki 135c-36c bir γυμνασία vaadi içermekte ve başka da bir şey, örneğin (Brumbaugh'un söylediği gibi, *P. on One* 189) "biçimler teorisinin herhangi bir şeyi anlamak için gerekli bir ön kabul olduğu yönünde dolaylı bir kanıt" falan içermemektedir. Eğer Zekl'in çalışmasını doğru anladıysam (kendisinin uzun ve karmaşık cümleleri Alman olmayanlar için zorlayıcı olabilir) bu onun da vardığı sonuçtur; giriş yazısının sonunda söylediği gibi (*Parm.* Sf. 14) gereğince çözümlenip, değerlendirildiğinde diyalog "kesinlikle ikinci bölümün açıkça iddia ettiği şeye dönüşür: düşünmek konusunda bir ders ve bir alıştırma."

rafına da, karşıtına olduğu kadar Tek hipotezine de uygulayacaklardır. Bu en iyi şekilde, Aristotelesçi anlamda diyalektik konusunda yapılan, birincisi bir zihinsel eğitim olarak, ikincisi rakipleri kendi alanlarında karşı durmak ve son olarak da "bir sorunun her iki tarafında da zorluklar ortaya çıkarma yetisi her durumda hakikat ve yanılgıyı tespit etmeyi kolaylaştırdığından" ötürü felsefede ilerlemek için yararlı olan bir alıştırma olarak tarif edilebilir.[123] Platon'un Parmenides'i, eğer Sokrates hakikati ıskalamak istemiyorsa bu tip alıştırmaların gerekli olduğunu söylerken bunu kastediyor. Parmenides'in sadece *aporiai*'yi ortaya çıkarmasında bir sakınca yoktur. Bunları çözmek *Sofist*'teki "daha mütevazı" takipçisine (*Sof.* 216b) bırakılmıştır.

İkinci Bölüm (137c-66c)

Alıştırmada Eleacı Birlik hipotezi ele alınacak ve (a) doğru ve (b) yanlış olmasının sonuçları takip edilecek, her iki durumda da Tek'in kendisinin ve "Diğerleri"nin üzerindeki etkiler düşünülecektir.[124] Ulaşılan nihai sonuç şudur (ve bunlar diyalogun son sözleridir):

> Tek var ya da yok olsun, Tek ve diğerleri hem kendileri hem de birbirleriyle ilişkili olarak var ve yokturlar, görünür ve gözden kaybolurlar, her bakımdan her şeydirler.

Bu cümle her şeyden ziyade *Devlet*'teki hadım ve göz kırpma (eunuch-bat) bilmecesini andırıyor, bu benzerlik rastlantısal değildir. Bu bilmece muğlâklığa ve varlık ve yokluk arasında ara bir statüye –ki bu aslında duyumsanabilir dünyanın statüsüdür– izin verilmeksizin "Var mı yok mu?" diye sorularak ortaya çıkarılan gerçek dışı ikileme örnek olarak alıntılanmıştı (Bkz. *Dev.* 479b-d). Parmenides vurguyu Bir'in *Birliği*'ne yaparak ne Bir'in ne de Diğerleri'nin herhangi bir özelliğe sahip olamayacağını, herhangi bir durumda, kendileri ya da başka herhangi bir şeyle herhangi bir ilişki içerisinde olamayacağı ya da hatta varolamayacağını çıkarsar. Değerlendirmeye Bir'in *varlığından* başlayarak (ki bu da hemen bir ikiliği devreye sokar; Birlik ve Varlık) hem bunun hem de Diğerleri'nin, zıt özellik çiftlerinin her ikisini de taşıyan, herhangi bir zıt durum çifti-

[123] Bkz. Arist. *Topics* I, bölüm 2.

[124] Burnet (*T. to P.* 262) şöyle yazıyor: "Tartışma sadece biçimleri konu alıyor ve Platon'un bahsettiği 'geri kalanlar'ın duyu nesneleri olduğu görüşüne karşı açıkça uyarılıyoruz (135e). Bunlar diğer biçimlerdir." Cornford için "Tek" ve "Diğerleri" kelimeleri, ta ki belli bir hipotez bunların hangi anlamda kullanıldığına açıklık kazandıraṇa dek, "boş çekler"dir. Dolayısıyla ilk iki hipotezde bunlar "duyumsanabilir görünüşler", "fiziksel bedenler"dir. Bu görüş çeşitliliği, dilin başlı başına zıt vargıları olası kılan muğlâklığının altını çiziyor. Benzer şekilde bazıları (Ryle, Runciman) "Tek"in her bakımdan Platonik Birlik Biçimi olduğu, diğerleri ise olmadığını düşünüyor.

nin (örn, hareketsiz ve hareketli) her ikisinde de bulunan, hem kendileri hem de başka şeylerle zıt ilişkiler (aynı ve başka, benzer ve benzemez, eşit ve eşitsiz vb.) içersinde bulunan sonsuz bir çoğulluk olduğunu çıkarsar. "Bir yoktur" ve "o bir değildir" hipotezinden de eşit derecede akıl karıştırıcı sonuçlara ulaşılır.[125]

"İkinci bölümü anlamanın anahtarı, 'Eğer bir Bir varsa' hipotezinin aşikâr muğlâklığında aranmalıdır." Cornford böyle diyor, Crombie ise "tartışılacak konunun takdim edilişindeki topyekûn muğlâklığı" vurguluyor. "Temel kavramların anlamı argüman geliştikçe değişiyor." Bu muğlâklık ve kesin tanım eksikliği olmaksızın argümanlar birbirine zıt sonuçlarına ulaşamazlardı. Birincisi, bu tanım eksikliğinin, "Var" "Yok" gibi beyanlardaki yüklem eksikliğinin Parmenides'in kendisinin bir alameti olduğunu belirtebiliriz.[126] İkincisi, Platon'un *Euthydemus* komedisinde gösterdiği gibi, bu eksiklik Sofistler tarafından rakiplerinin kafasını karıştırdıkları ve "her konuda birbirine zıt iki argüman vardır" diyen retorik tezi savundukları mantıksal aldatmacanın temeli olarak benimsenmişti.[127] Dionysodorus'un zafer çığlığı olan "Her ikisi ve hiçbiri" (*Euthyd.* 300d) Parmenides'in bu diyalogda ulaşmasının sağlandığı sonuçtur.[128] *On the Non-existent*'de Gorgias Parmenidesçi mantıkla "Yok"un da "Var" kadar kolay bir şekilde ispatlanabileceğini göstermişti.[129] Platon için muğlâklıklar tamamıyla açık seçikti[130] fa-

---

[125] 8 (ya da 9) argümana dair eksiksiz bir özet için bkz. Burnet, *T. to P.* 264-71. Hamlyn *PQ* 1955, sf. 298-9'da kısa ve açık bilgiler sunuyor. Burnet'in *Parm.* üzerine yazdığı bölüm, 2. bölümü Megaralıların Parmenidesçi önermeleri kullanmalarına karşı bir polemik olarak değerlendirmek için muhtelen en iyi gerekçeyi sunuyor. Argümanlara dair bir "harita" için bkz. Owen, *Ryle*, 349-62.

[126] Bu duruma, Platon'un eleştirilerine ve daha gelişkin duruşuna dair yorumlar için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[127] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Parmenides'in bu tezi tasvip etmeyecek olması, bu tezin kökenini Parmenides'e borçlu olduğu gerçeğini değiştirmez. Cornford hem bizzat Parmenides'in "Eğer Bir varsa"nın (If one is) iki anlamını birbirine karıştırdığını ve hem de eristik Sofistlerin bu muğlaklığı "kendileriyle tartışanları bir çelişki ya da paradoksal saçmalık yumağına dolamak için" kullandığını kabul ediyor.

[128] Bu hususa Grote (II, 290-1) dikkat çekmiş ve eğer 2. bölümdeki ispatlar Protagoras, Gorgias ya da Öklit'in adı altında sunulsaydı eleştirmenlerin bunları muhtemelen, hakikati çarpıtmayı kendilerine iş edinmiş insanlara layık, düşük nitelikli ürünler olarak göreceğini eklemişti.

[129] Gorgias'ın eseri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Yakın bir benzerliğe *Parm.* 162a'da rastlıyoruz. Bu benzerliğe, bu pasajın Gorgias'ın argümanlarından birine "cevap" olduğunu düşünen Cornford dikkat çekmişti ama pasajın bu argümandan faydalandığını söylemek daha adilce olacaktır. Brumbaugh (*P. on One* 21-2, 22 dn. 4) arada karmaşık bir ilişki, şakanın Parmenides'i değil Gorgias'ı hedef aldığını gösteren bir "çifte ironi" görmüştü.

[130] Buna şüpheyle yaklaşanlar da var, örn. Grote (II, 297) ve son zamanlarda Runciman (*SPM* 180): "Platon'un alıştırmadaki argümanların nerede ve neden hatalı olduğunu açıkça görüyor olması imkânsız gibi duruyor."

kat tam da bu sebepten ötürü Cornford Platon'un "bir dizi sofizm inşa etmek için bu muğlâklıklardan bilinçli bir şekilde istifade ettiğini" reddetmişti. "Öğrenciden" muğlâklığı "çıkarsaması beklenmektedir" ve bu anlayış göre argümanlar "hatalı ya da anlamsız olmaktan çıkar," aslında Eleacılığın geçerli, zekice bir çürütülüşüdürler. Platon'un bu tip sofizmler inşa etmenin kendisine yaraşmayacağını düşüneceğinin kanıtı olarak Cornford *Sofist*'te (259b-c) sofizmleri hakir gören ifadeyi alıntılıyor. Sunulduğu haliyle bazı argümanların muğlaklıklardan istifade ettiği ve dolayısıyla da hatalı ve sofistik olduğu gerçeği geçerliğini koruyor; ve eğer Platon bunun farkındaydıysa, insan Euthydemus ve Dionysodorus'un da farkında olduğunu düşünüyor. *Sofist*'teki ziyaretçinin konuştuğu şekilde konuşabilmesinin nedeninin, böyle bir sofizm konusunda *Parmenides*'in sağladığı alıştırmanın sofizmin yol açtığı saçmalıkları zaten göstermiş olmasından kaynaklanıyor olması daha muhtemeldir. *Parmenides* kesinlikle Sofist için bir hazırlık niteliğindedir. Okurlardan mantık hatalarını tespit etmesi ama bunu bunlardan nasıl kaçınılacağı konusunda bir eğitim olarak yapması beklenmektedir ve Parmenides'in insanların yanlış inançlarına dair kendi açıklamasını takdim ederken söylediği gibi, "ölümlülerin hiçbir yargısı seni alt edemez."[131]

Bazıları Parmenides'in hatalı olan ama eğer geçerli olsa kendi felsefesinin altını oyacak argümanlar öne sürmesini sağlamanın Platon'un ona duyduğu saygıyla örtüşmediği itirazında bulunuyor. Bu saygının koşulsuz olmadığını daha önce belirtmiştim; ve *Sofist*'teki Elealı ziyaretçinin kendini, hayırsız olduğunun düşünülmesi riskini bile göze alarak felsefedeki babasına ters düşmek zorunda hissettiği husus, yani "var" ve "yok"un mutlak olmadığı hususu *Parmenides*'te eksik olduğu açıkça görülen hususdur: "yok bir bakıma vardır ve var bir bakıma yoktur" (241d). Parmenides'in sunduğu tek şey müspet hakikat arayışı başlamadan önce gerekli olan birçok alıştırmadan biri olan eğitici bir alıştırma olduğu için, Platon'un ona kendi merkezî düsturunun sofistik kötüye kullanılışlarını bizzat görmesini sağlayarak komplimanda bulunduğu bile varsayılabilir. Diyalog alıştırmanın sonuca bağlanması ile birlikte aniden sona eriyor ve Parmenides'in bundan çıkarabileceği ahlak dersinden hiç söz edilmiyor.

---

[131] Parm. fr. 8.61. İstemeyerek de olsa Cornford'dan farklı düşünüyorum ve okurun onu Robinson'a karşı savunduğu yazısına yönlendirmek isterim, *PQ* 1955, 373-4. Argümanlarda sofizm olduğunu reddedişi açısından şu ifadesi önemli "Platon 'Bir' ya da 'Diğerleri'nin bir anlam ya da yönünden bir diğerine nerede geçtiğine gayet açık bir şekilde işaret ediyor." hipotezlerin zıt sonuçları "ancak varsayımın [bir Bir olduğu varsayımının] farklı anlamları ayırt edildiği için bu şekilde ifade edilebilmektedir." Eksiksiz bir Cornford eleştirisi için bkz. Robinson, *EPD* 268-74. Robinson tıpkı Ross (*PTI* 99-101) gibi "jimnastik" görüşünü benimsiyor. Her ikisi de Grote'a (*Pl.* II, 293 dn. *h*, burada daha da önceki görüşlere dair ilginç bir tartışma da yer almaktadır) olan borçlarını kabul ediyorlar.

Ross'un (*PTI* 100) ortaya koyduğu bir hususa henüz değinmedik; ikinci kısmı "jimnastik" olarak ele almak, bu bölümdeki argümanlardan değerli bir şeyin ortaya çıkmadığını ima etmemektedir. Ross Platon'un "daha sonraki düşüncesinde meyvelerini verecek olan olumlu fikirler"den söz ediyor.[132] Daha önceki diyaloglarda da ciddi Sokratik ya da Platonik fikirleri –muhatap ya da dinleyiciler bunları anlamasa ve bunların izi sürülmese de– *ad hominem* argümanlarla harmanlama yönünde hınzır bir alışkanlık olduğunu fark etmiştik. Olumsuz yönde "Parmenides çelişkili ispatlarını gerçek mantıksal sorunlar olarak dile getiriyor ki bu da bir basiret alıştırması olup, istekli bir felsefe heveslisinin ileri atılan dürtüsüne ket vurmalıdır" (Grote II, 301).

Sonuç

Parmenides'in maksadını anlamak hakikaten zor. Bütün olasılıklar öne sürülmüş ve sırayla reddedilmiştir, dolayısıyla bütün yorumların büyük bir çekingenlikle yapılması gerekir.

Benim kendi yorumum, eğer Platon Parmenides'i bir Biçimler tartışmasında başı çeken figür yapmayı tercih ettiyse bunun nedeninin kendi öğretisi ve Eleacı Tek Varlık tezi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak istemesi olduğu kanaatinden hareket ediyor. Zihinsel olanın tam anlamıyla gerçek olan tek şey diye göklere çıkarılmasının felsefenin ebediyen minnettar kalması gereken bir başarı olduğuna inanıyordu ama aynı zamanda, Parmenides'in ifadeleriyle dile getirildiğinde, felsefeyi sona erdiren bir şeydi bu. Platon'un varlık ve yokluk, bilgi ve cehalet arasında bir köprü kurma çabaları bundan kaynaklanıyordu. Bir yerlerde iki öğretinin yüz yüze getirilmesi gerekiyordu. Ben bunun burada yapıldığını göstermeye çalıştım ve aynı şey *Sofist*'te devam edecektir. Yaşlı adamın kendisiyle yapılan doğrudan yüzleşme bir çıkmaza yol açar ama Platon'un Eleacı düşünceye olan borcu, yaşlı adamın yerine aynı geleneğin daha az ödün vermez bir temsilcisi konulduğunda su yüzüne çıkar. Parmenides Sokrates'in rahatsızlığını olgun olmayışına ve tartışma eğitiminden yoksun oluşuna bağlar ve bir izahat örneği sunar. Bir kere, Sokrates Biçimlerin zıt yüklemleri kabul edemeyeceği ve birbirleriyle birleşemeyeceklerinden emindi. Parmenides'in açıklaması ise her ikisinin de yapabileceklerini "kanıtlar." Bu ve diğer şekillerde Parmenides, gerekli bir ön hazırlık olan

[132] *PTI* 100. Hatta belki de daha sonraki yüzyıllarda meyvelerini verecek olan, demeliyiz. 143a-44a ve 149a-c'de görülebilecek matematiksel kanıtlar için krş. Runciman (*SPM* 165). Platon için 158d örnek verilebilir: sınırsız Çok Bir'le birleşmesi aracılığıyla sınır edinir. Bu, Aristoteles'e göre Platon'un ilk ilkelerini "Bir ve büyük ve küçük" (ya da "belirsiz çift" diye adlandırırken benimsediği Pitagorasçı kavrayışı akla getiriyor. Bkz. *Metaf.* 987b18 ve devamı ve Ross bölüm 12'de alıntılanan diğer pasajlar.

Sokrates'i şaşkınlığa (*aporia*) indirgeme işlemini yerine getirir—tıpkı olgun Sokrates'in Menon gibi insanlara yaptığı gibi. Ve bu şaşkınlık tıpkı Menon'a olduğu gibi Sokrates'e de iyi gelir. Ancak *Sofist*'e geldiğimizde daha anlayışlı Eleacı eğitim altında bu temizlenmiş zemin üzerine inşa etmeye ve örneğin bazı Biçimler birleşebilirken diğerlerinin birleşemediğini öğrenmeye başlarız. *Sofist*'ten alıntılayacağımız kısa bir paragraf Platon'un Parmenides'te asıl Eleacı tezden kaynaklanan ikilemleri dile getirdiğini ve *Sofist*'te kendi ifadeleriyle çözümler önerdiğini açıkça gösterecektir.

Hareketin aynı ve aynı değil olduğunu kabul etmeliyiz ve bu bizi rahatsız etmemeli; zira aynı ve aynı değil olduğunu söylerken bu kelimeyi aynı anlamda kullanmıyoruz. Hareketi aynı diye tabir ettiğimizde bunu kendisiyle ilişkili olarak Aynı'ya iştirak ettiği için yaparız, Aynı değil diye tabir ettiğimizde ise bunu, sayesinde Aynı'dan ayrıldığı ve aynı değil başka olduğu, bu sayede de sırası geldiğinde Aynı değil diye doğru şekilde tabir edildiği Başka'ya olan iştirakinden ötürü yaparız.[133]

> Kimlik ve nitelik arasındaki Parmenidesçi karışıklık Biçimler öğretisi ve bir kelimenin birden fazla anlamda kullanılabileceğinin fark edilmesi ile giderilir.

Bu yoruma göre *Parmenides* aporetik bir diyalogdur, ama bir farkla. Erken dönem diyaloglar Sokrates'i becerikli bir şekilde muhatabını (ve söyleyeceği gibi, kendisini) *aporia*'ya indirgerken ve böylece popüler dil kullanımına temel teşkil eden düşünce karışıklıklarını ortaya çıkarırken gösterir. Geçen süre zarfında Sokrates Biçimler, ruh, fiziksel dünya ve bunların karşılıklı ilişkilerine dair incelikli, somut öğretilere sahip bir öğretmen olmuştur. Platon şimdi şaşırtıcı bir sanatsal güç ve zihinsel esneklikle Sokrates'i tekrar dönüştürmüştür—bu somut öğretileri diğerinin bakış açısından sınamaya tabi tutmak için, keskin bir zekaya sahip ve hakikate ulaşmaya istekli fakat büyük bir filozofla aşık atamayan bir gence dönüştürmüştür.

İlk bölüm en azından *prima facie* olarak söz konusu öğretilere dair bazı manidar eleştiriler yapıyor ve bunlara asla cevap verilmiyor. Bu durum karşısında bazı yorumcular bu eleştirilerin aslında ciddi olmadığını, diğerleri bunların *Phaedo* öğretisi için ölümcül olduğunu ve Platon'un bunu biliyor olması gerektiğini (ya da bunların ne kadar zararlı olduğunu fark edemediğini), diğer bazıları ise yine bu eleştirilerin öğretinin

---

[133] *Sof.* 256a-b; bkz. bu cilt. Çeviri M. G. Walker'a ait (Biçimlerin ilk harflerini ben büyük yazdım); Walker Platon'un çözümlere *Parmenides*'te ulaştığını ve *Sofist*'te aynı dersleri tekrar ettiğini öne sürüyor. Platon'un "zıtlaşma ilkesini ihlal edip, anlayış ayrımlarını silip süpürmeye çalıştığımızda içine düştüğümüz kafa karışıklığından" kaçındığı görşünü desteklemek için Morris Cohen'den alıntı yapıyor. Ben Platon'un bundan bile bile *Parmenides*'te *değil*, *Sofist*'te kaçındığını söylemek isterim ve bu görüşün bana özgü olduğu iddiasında değilim. Krş. Brochard, *Ets. de Phil. Anc. Et Mod.* 167: "Le *Parménide* pose le problème dans toute sa difficulté, le *Sophiste* et le *Politique* en donnent la solution."

özüne dokunmadığını ama Platon'un daha sonradan yaptığı bir değişikliği gerektirdiğini öne sürmüştür. Son görüşü benimseyenlerin çoğu bu değişimi, aşkın paradigmalar olarak Biçimler fikrinin, Biçimleri evrenseller, değişmez genel kavramlar olarak değerlendirmek lehine terk edilmesi olarak görüyor.[134] Bu görüşü savunan Ackrill dürüstçe bu değişimin teoriyi gözden geçirmektense kapı dışarı ettiğini söylemenin daha uygun olacağını belirtiyor. 135b'deki ifade, diyor Ackrill,

> kuvvetli bir şekilde, Platon'un şimdi emin olduğu şeyin orta diyaloglarda tahayyül edildiği gibi Biçimlerin, etik idealler olarak ve sezgisel ve belki de mistik kavrayışın metafizik nesneleri olarak Biçimlerin varolması gerektiğinin *olmadığını* ima ediyor; şimdi emin olduğu şey konuşmanın anlamlılığını garanti edecek sabit şeyler olması gerektiğidir, *sabit kavramlar–genel kelimelerin anlamları.* [135]

Platon'un buradaki kendi eleştirileri sonucunda aşkın Biçimler öğretisini bıraktığı görüşü, *Parmenides*'ten sonra geldiği genel kabul gören ve *Phaedo*'nun terminolojisine kullanacak olursak, gerçeklikler dünyası –ebedi ve ezeli, değişmez, kusursuz, bedensiz– ile görünür değişmi ve oluş dünyasını zıtlaştıran diyaloglarda bu öğretiye yapılan göndermeler tarafından çürütülmektedir. Runciman'ın *SPM* 152'de çıkardığı türden gönderme listelerinin dikkatlice kontrol edilmesinin gerektiği doğru, zira Biçimlerin kavramlar ya da ortak özellikler olduğuna tutucu bir inanç besleyen biri bu göndermelerin bazılarının dilini bu anlamda yorumlayabilir. Örneğin *Yasalar*'ın Penguin çevirisinde Saunders 965b-e'de "kavram", "nosyon", "ortak öge" gibi kelimeleri kullanmaya bir güzel devam ediyor (bkz. bu cilt, ileride). Ama buna, "birleşme" ve "iştirak etme" dilinin *Phaedo*'yu daha kuvvetli bir şekilde akla getirdiği 859e de eklenebilir. *Philebus*'ta, *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda ve elbette (eğer geleneksel tarihlendirme kabul edilirse) Timaeus'ta olduğu gibi birçok belirleyici pasaj var. Bu durum Yedinci Mektup'ta da çok açıktır.[136]

---

[134] *Parmenides*'ten sonra öğretide bir değişiklik yapıldığını savunan ilk ve zorlu isimlerden biri de *J. of Phil.*'de "Plato's Later Theory of Ideas" başlıklı bir makale dizisi yayınlayan Henry Jackson'dı. Fakat Jackson'ın bu değişimin doğasını algılayış şekli farklıydı ve *Phil.*'in genel destek görmeyen bir yorumuna dayanıyordu. Eleştiri örneği için bkz. Ross, *PTI* 133-4.

[135] Ackrill *SPM*, 206 (italikler bana ait). Rist'in görüşü için bkz. bu cilt. Paradigmacılığın terk edildiği Weingartner (*UPD* bölüm 3) tarafından da öne sürülmüş ve Cherniss (*SPM* 361-2) tarafından reddedilmiştir. Ross (*PTI* 86) Platon'un şüphesinin "Büyüklük büyüktür" türünden ifadelere ilişkin olduğunu düşünmüştü. Platon'un eleştirilerin zararlı etkisini fark etmediği Runciman'ın (*SPM* 151-3) görüşüdür. Platon'un bu eleştirileri ciddi olarak değerlendirmediğini, değerlendirmesinin de gerekmediğini düşünenler arasında Taylor (*PMW* 350), Grube (*PT* 36), Cornford (*P. and P.* 95), Field (*Phil. of P.* 110-1) ve Crombie (*EPD* II, 332 ve devamı) yer almaktadır.

[136] *Yasalar* 859e ὅσονπερ ἂν τοῦ δικαίου κοινωνῇ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ καλοῦ μετέχον ἐστί. (*Yasalar*'ın bu mesele ile olan alakası konusunda ayrıca bkz. Runciman, *RLE*

İki pasaj *Parmenides*'te yapılan itirazları karşılamaları bakımından özellikle ilgi çekici. Birinden zaten bahsetmiştik. *Sof.* 248e-49d, "Biçim dostları" ile uzlaşarak ruhu gerçek şeyler arasındaki yerine geri döndürür ve değişmez bir gerçekliğe dair bilgi sahibi olma olasılığımızı bu şekilde izah eder. *Phil.* 15a-b ise üniter ve ebedi-ezeli bir Biçimin sonsuz sayıda yaratılmış birey arasında dağıtılmış ya da buna alternarif olarak bir şekilde bir bütün olarak kendisinden ayrılmış olup olmayacağı sorusunu ele alır. Aristoteles'in öğretiye dair çeşitli izahat ve eleştirilerinde asla Platon'un öğretiyi bu şekilde değiştirdiğini ima etmediğini de ekleyebiliriz. Eğer değiştirmiş olsaydı Aristoteles'in saldırılarının çoğundaki yakıcı iğne ortadan kalkmış olurdu.[137]

Bütün bunları belirttikten sonra kendimize gönül rahatlığıyla Platon'un kendi öğretisinin –bunu ister metafiziksel, ister dinsel, mistik ya da istediğiniz başka herhangi bir şey diye tabir edebilirsiniz, ama her ne olursa olsun hakiki anlamda Platonik öğretidir bu– ne kadarını Parmenides'le deney yapmak amacıyla bir kenara bıraktığını sorabiliriz (bkz. bu cilt); kendi öğretisini terk ettiğini varsaymak için hiçbir mecburiyet hissetmemize gerek yok.[138] Bazı değişikliklere ihtiyaç duyuluyor olabilirdi (örneğin "öz-yüklem" söyleminde ya da bir tekilin "içine girdiğinde" bir Biçimin statütüsü konusunda) ama Biçimlerin bütünlüklü, aşkın, ebedi-ezeli ve ideal karakterinin sağladığı köşe taşı yerli yerinde kalmıştı. Parmenides'in zorlayıcı talebi Biçimlerin bu aşkınlığının hem duyumsanabilir dünya (ki *Parmenides*'te bunun bilginin bir önkoşulu olduğu söylenmiştir) ve hem de birbirleriyle yaşadıkları bir "birleşme" biçimi ile (*Sof.* 259e-60a'da bunun tartışmanın sürdürülebilmesi için temel önemde olduğu beyan edilmiştir) bağdaştırılmasıdır. *Devlet*'te bu ikisine yapılan gelişigüzel göndermeler[139] bu diyaloglarda ciddi şekilde ele alınışları ile karşılaştırıldığında Platon'un altın döneminin rahat, dogmatik

---

54-5.) Ayrıca bkz. *Phil.* 15a-b, 58a, 59a-c, 61d-e, 62a; *Pol.* 269d, 285e-86a; *Sof.* 248e-49d, 254a; *Ep.* 7, 342a-d. Kucharski'nin "La 'théorie de Idées' selon le 'Phédon' se maintient-elle dans les derniers dialogues?" (*Rev. Philos.* 1969) makalesi temel olarak *Philebus*'la alakalıdır.

[137] Bildiğim kadarıyla Chung-Hwan Chen Aristoteles'in χωρισμός'u Platon'a atfettiğinden şüphe eden tek kişi; ve *Sofist*'te "Biçim dostları"na karşı benimsenen tavrı yanlış anlamış gibi gözüküyor. (Bkz. *CQ* 1944, 101 ve dn. 3.) Bunu *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve bu cilt ile karşılaştırmak yararlı olabilir. Ross (*PTI* 99) *Parmenides*'in Aristoteles'in asla gönderme yapmadığı tek önemli diyalog olduğunu belirtiyor.

[138] Bazıları daha sonraki diyaloglardaki diyalektiğin anımsama olarak bilgiye duyulan inancın yerini aldığını varsaymıştır. Ama bkz. Gulley *CQ* 1954 (özellikle de sf. 209 ve devamı) ve Rees, *Proc. Ar. Soc.*, ek cilt, 1963, 172 ve devamı (Rees Strang'a karşı çıkıyor).

[139] 476a. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Benzer şekilde *Phaedo* 102d'de bir Biçimin hem aşkın hem de içkin olması gerektiği açıkça belirtilmiş, bunun herhangi bir sorun barındırdığına dair hiçbir imada bulunulmamıştır.

öz-güveninden ne kadar uzaklaştığını göstermektedir. Yunan geleneğindeki eski Tek ve Çok sorunu –Platon'un bu gelenekten geldiğini hiç aklımızdan çıkarmamalıyız– o kadar bir şekilde çözülemeyecekti. Orfik Yaratıcı'nın sorduğu gibi, "Bütün şeylerin birleşmiş ama yine de her birinin ayrı olmasını nasıl sağlayacağım?"[140]

(2) THEAETETUS[141]

> En zorlu ve en aciliyetli sorun bununla bağlantılı olarak karşımıza çıkıyor ki argüman da bizi şimdi bu soruna ulaştırmış durumda. Eğer bireylerden başka bir şey yoksa ve sonsuz sayıda birey varsa insan sonsuzun bilgisini nasıl edinebilir? Şeyleri ancak tek ve aynı oldukları ve bir evrensel niteliği paylaştıkları sürece biliriz.
>
> Aristoteles, *Metaf.* 999a24-9

Tarih. Girişte Theaetetus'un Korint'teki bir çatışmadan sonra yaralar ve dizanteriden ölmek üzereyken evine taşındığı anlatılıyor. Biri yaklaşık 394 diğeri ise 369'ta yaşanan bu tip iki çatışma üzerinde durulmuştur. Campbell (*Tht.* Ixi-Ixii) daha erken tarihli olanı savunmuştu ama ikincisi günümüzde genel kabul görmektedir ve daha olasıdır. *Theaetetus* Theaetetus'un anısına yapılan bir saygı duruşuydu ve muhtemelen ölümünün üzerinden çok geçmeden, yani Platon'un ikinci Sicilya ziyaretinden kısa süre önce yazılmıştı. Büyük çoğunluk şu anda 369-7 tarihi konusunda uzlaşmaktadır.[142] *Sofist* ve *Politicus*'la olan yakın bağlantısına karşın (bkz. bu cilt) *Phaedrus*'taki toplama ve bölme yönteminin yeniliğinin halen öylesine etkisi altındadır ki, bu yöntemin *Theaetetus*'ta yer almamasının bu diyalogun *Phaedrus*'tan yazıldığının yeterli delili olarak görmektedir. Yöntemin yeniliğinin abartıldığı yönündeki görüşümü daha önce belirtmiştim (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve bu cilt) ve burada sadece kişisel bir izlenimimi kayda geçirebilirim: *Phaedrus Phaedo* ve *Şölen*'deki aynı parıltıyla ışımaktadır, bu parıltı *Parmenides* ve *Theaetetus*'a gelindiğinde sönüp gitmiş ve *Timaeus*'ta bile tekrar yakalanamamıştır. *Theaetetus*'un Sokratik ve aporetik bir diyalog olarak erken dönem gruba dahil edilmesi gerekmiyorsa (ki günümüzde az sayıda kişi bunu yapmak istemektedir), el-

---

[140] Kern, *O.F.* 165. Krş. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[141] *Theaetetus*'un gündeme getirdiği felsefi sorulara dair eksiksiz bir tartışma için okuru McDowell'ın baskısına yönlendirebilirim.

[142] Örneğin Taylor, *PMW* 320, Field, *P. and C.'s* 70, Jowett baskısı III, 392 dn. Söz konusu çatışmanın daha sonraki olduğu ilk kez Eva Sachs öne sürmüştü *De Th.* (1914), 22-40. Tarihe ilişkin daha önceki tartışmalar için bkz. Sachs'ın sf. 18 ve 19'daki notları. Diès kararsız kalmıştı (*Autour de P.* 247).

bette kısmen öznel gerekçelere dayanrak bu bölümdeki dört diyalogun da, *Phaedrus*'un da dahil olduğu büyük orta diyaloglardan sonra yazıldığını söylemek isterim.[143]

THEAETETUS'UN TARİHLENDİRİLMESİ ÜZERİNE EK NOT

Bazıları diyalogun Sokratik karakterini, büyük bir kısmının görece erken bir tarihte yazıldığı ve elimizdeki versiyonun, daha erken bir baskının Platon tarafından gözden geçirilmiş hali olduğu teorisiyle açıklıyor. Bu büyük ölçüde metin içi işaretlere ve kişisel izlenimlere dayanmaktadır ve Diels ve Schubart'ın 1905'te yayınladığı ve metin dışı bir doğrulama sunduğu düşünülen bir papirüs yorumu parçasının keşfinden önce bile bu yönde varsayımlarda bulunuyordu. Bu, yorumcunun "Evlat, Theaetetus'u konu alan diyalogu getirdin mi?" diye başlayan bir diğer "biraz duygusuz" giriş yazısının olduğundan bahsettiği gerçeğine yaslanıyor. Eğer bu giriş yazısını da Platon yazdıysa (kim bunun sahtesini yazardı ki?) bunu elimizdeki metinlerdeki giriş yazısıyla değiştirilmesini sağlayan vesilenin Theaetetus'un ölümü olduğu çok açıktır ki buradan da ana diyalogun ya da büyük kısmının, Theaetetus'un ölümünden önce yazıldığı sonucuna ulaşılmıştır (Bkz. Cornford, *PTK* 15). Bu teori için en iyi savunma, diyalogda diyalogun *Devlet*'ten önce yazıldığının işaretlerini gören Popper (*OS* 321-2) tarafından sunulmuştur. Bu teori doğru olabilir ve ben kişisel olarak buna ikna olmasam da üzerinden atlanıp geçilmemelidir. Popper teori lehine birçok argüman öne sürüyor, ben bunlardan bana en şüpheli gözüken iki tanesine değineceğim.

(1) Aristoteles'in, tümevarımı Sokrates'e atfeden ve cahillik itirafından söz eden iki pasajını *Theaetetus*'a yapılan göndermeler olarak alıyor. Bu iki tarihsel gerçeğe de diğer diyaloglardan örnek verilebilir. Cahillik itirafı daha ziyade *Savunma*'yı ama ayrıca *Şöl.* 216d, *Charm.* 165b ve diğer yerleri de akla getiriyor.

(2) Giriş yazısında Öklit Sokrates'in ona Theaetetus'la yaptığı sohbeti tekrar ettiğini, eve gelir gelmez sohbete dair notlar aldığından ve daha sonra Atina'ya yaptığı ziyaretlerde bazı hususları bizzat Sokrates'e doğrulattığını söylüyor. Popper bunun, diyalogun

[143] Son dönem yazarlardan Robinson (*Essays* 58) ve De Vries (*Phdr.* 11) *Theaetetus*'un *Phaedrus*'tan önce geldiği konusunda Von Arnim'e katılıyorlar. Üslupölçüm, Cornford'un (*PTK* 1) sunduğu sebeplerden ötürü, kaypak bir rehber olabilir. Üslupölçüm Campbell'i *Theaetetus*'u "*Phaedrus* ile *Devlet*" arasına koymaya sevk etmiştir, ki Campbell'in bu alandaki öncü çalışmasının günümüzdeki hayranları bu sonucu görmezlikten gelmekten memnunmuş gibi gözüküyorlar. Apelt'in 1897'de belirttiği "infinitae disceptationes" bazı konularda, örneğin *Theaetetus*'un *Sofist*'ten çok önce yazılıp yazılmadığı konusunda halen varlığını koruyor, krş. Cornford (*a.g.e.*) ve Ritter (*Essence* 28). *Theaetetus*'un epey uzun bir zaman zarfında yazılmış olması da elbette olasıdır.

sonundaki, Sokrates'in duruşmasının çok yakın olduğu açıklaması ile çeliştiğini –zira bu durumda ziyaretler için vakit kalmazdı– iddia ediyor ve bunun daha önceki versiyonun, Platon'un gözden geçirirken fark etmediği ya da göz ardı ettiği bir kalıntısı olduğunu öne sürüyor. Bu konuda bkz. bu cilt).

Olayın geçtiği tarih. Ana diyalogun sonunda Sokrates Meletus'un suçlanışıyla ilintili olarak Kral'ın Stoa'sına gitmek için yola koyulması gerektiğini söyler. Dolayısıyla olayın geçtiği tarih 399'dur ve Meletus'un yargılanışı ve ölümü yakındır. (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) Onu dinleyenler çok geçmeden diyalogda aslında neyin tarif edildiğini göreceklerdir (173c-75b); filozofun pratik dünya ile olan ilişkisi ve bir mahkeme salonundaki tavrı.

Karakterler. Öklit ve Megaralı Terpsion Sokrates'in ölürken de yanında olan yakın dostlarıydı (*Phaedo* 59c). Terpsion hakkında daha fazla şey bilinmiyor. Öklit ve felsefesi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Sokrates'in bu kadar yakın bir dostunun, onun başka biri tarafından kayda geçirilmiş bir sohbetiyle bu kadar yakinen ilgilenmesi doğaldır ve illâ da ana diyalogun Megaralı öğretiye dair düşünceler içerdiği anlamına gelmez, ama metin içi deliller için bkz. Campbell'in baskısı, xxxv-xxxviii.

Platon'un bir dostu olan Atinalı Theaetetus kendi kuşağının en iyi matematikçilerinden biri olmuştu. Diyalog yazıldığında henüz çok genç olan Theaetetus, hem Sokrates hem de hocası Theodorus'tan entelektüel merakı ve gelecek vaat eden halinden ötürü sınırsız övgüler alır. Yaralar ve hastalıktan ötürü öldüğünde 48-50 yaşlarında olmalıydı. Hem Platon'a hem de Theaetetus'a ders vermiş olan daha yaşlı matematikçi Cyreneli Theodorus konusunda diyalog bize çok şey söylüyor: karekökler üzerine çalışması, geometriye odaklanmak için genel felsefeyi erken yaşta bırakışı, Parmenides'le olan dostluğu.[144] Ayrıca Genç Sokrates'in de, sessiz kalsa da, orada hazır bulunduğundan bahsedilmektedir—*Theaetetus*, *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nın süregiden bir dizi olarak okunması gerektiğinin bir diğer göstergesidir bu, zira *Sof.* 218b'de onun varlığından yine bahsedilir ve *Devlet Adamı*'nda baş muhatap olarak Theaetetus'un yerini alır. Genç Sokrates de, Aristoteles tarafından fiziksel varlıkları matematiksel soyutlamalar gibi ele almakla eleştirilen tarihsel bir figürdür[145] ve On Birinci Mektup'ta (358d) sağlığı bozuk olduğu

[144] Theaetetus için bkz. Sach'ın daha önce bahsettiğimiz tezi, von Fritz *RE* 2, Reihe, x., Halbb., 1351-72 ya da daha özet olarak Taylor, *PMW* 322; ve Theaetetus'un matematiği için bkz. M. Brown *JHP* 1969, 362-3. Brown daha önceki çalışmalara gönderme yapıyor ve Euclid 10. kitabın büyük bir kısmını Theaetetus'un yazdığına dair deliller sunuyor. Düzenli üç boyutlu şekillerin inşasıyla olan alakası için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Theodorus için bkz. von Fritz, *a.g.e.* 1811-25.

[145] *Metaf.* 1036b25 ve devamı. "İnsanın tıpkı çemberin bronz olmadan varolabileceği gibi

için yolculuk edemediğinden bahsedilen Sokrates'in o olduğu gayet kesindir. Sokrates her iki gencin de kendisiyle ortak bir yanı olduğu –biri adaşıdır, diğeri ise görünüş itibarıyla ona benzemektedir– gerçeği üzerinde bir hayli duruyor ama eğer bunun sembolik bir önemi varsa, bunun ne olduğunu keşfetmek zor.

Önsöz niteliğindeki sohbet. Bu sohbet Öklit'in Terpsion'a ölmek üzere olan, Korint'teki savaş meydanından evine, Atina'ya götürülen Theaetetus'la nasıl tanıştığını anlattığı Megara'da geçer. Bu kadar yetenekli ve her bakımdan hayranlık duyulası olan bir insanın yaklaşan ölümü onları kedere boğar ve Öklit Sokrates'in ölümünden kısa süre önce –henüz çok genç olan– Theaetetus'la Atina'da tanışıp konuştuğunda onun için nasıl da parlak bir gelecek öngördüğünü hatırlar. Terpsion ne konuştuklarını dinlemek istemektedir ve bu halen mümkündür, zira Öklit her şeyi Sokrates'ten dinledikten sonra eve gider gitmez notlar almış ve Atina'ya yaptığı sonraki ziyaretlerde ayrıntıları Sokrates'le birlikte kontrol ederek sohbeti yeniden yazmıştır.[146] Terpsion ve Öklit rahatça otururlar ve bir köle onlara metni okumaya başlar. Platon *Phaedo*, *Şölen* ve *Parmenides*'in giriş kısımlarında kaydın hakiki olduğunu, en azından dramatik olarak, göstermek için büyük çaba harcasa da, bu, gerçekten 'okunarak' sunulan tek diyalogdur. Öklit'in sohbeti Sokrates'in aktardığı gibi anlatı formunda yazmadığını, "ve ben dedim ki," "o da kabul etti," gibi bağlaçları yorucu olduğu gerekçesiyle çıkarıp, doğrudan diyalog formuna soktuğunu söylemesi de ilgi çekicidir. Bu, bildiğimiz gibi, Platon'un daha önceki diyaloglarda bazen kullandığı bir formdur ama bu andan sonra anlatımcı formu tamamen bırakır. *Parmenides* anlatımcı formun ortalara doğru sessiz sedasız bırakıldığı bir geçiş aşamasıydı ve diğer gerekçelere dayanarak yapıldığı gibi, buradan hareketle de *Theaetetus*'tan hemen önce geldiğini çıkarsamak yanlış olmaz.

Ana diyaloga giriş. Theaetetus daha önceki diyaloglardaki tutum ve plânın, Platon'un geç olgunluk döneminde bilgiye getirdiği daha eleştirel ve daha araştırmacı yaklaşıma başarıyla uyarlanmış halidir. Sokrates'in, asıl kişiliği büyük ölçüde korunarak daha önceki rolüne geri döndürülmesi Platon'un halen Sokratik öğretinin gerçek varisi ve sürdürücüsü olarak görülmeyi kendine dert edindiğini gösteriyor.[147] Bu açıdan *Theaetetus*

parçaları olmadan varolabileceğini düşünüyordu." Öyle görünüyor ki Genç Sokrates Platonik aşkın Biçimler teorisini desteklemek için matematiksel bir analoji kuruyordu. Daha fazla ayrıntı için bkz. Skemp, *P.'s Statesman* 25-6.

[146] Sokrates'in duruşması çok yakındı ama *Phaedo*'da (59d) dostlarının duruşma ve infaz arasındaki bir ay boyunca onu hapishanede ziyaret ettiklerinden bahsediliyor. Öklit son veda için Atina'da bulunduğuna göre, daha önce de birçok ziyaret yapmış olmalıydı. Sokrates'in hayranları arasındaki onun sohbetlerini kayda geçirme âdeti için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[147] Bu muhtemelen giriş kısmında kaydın doğruluğunu garanti etmek için sarfedilen çabanın da nedenidir. Krş. Stoelzel, *Erkenntnisprobl.* 6-8.

Sofist'e taban tabana zıttır. Sokrates Eleali ziyaretçi gibi bir düşünen-makine değildir, Platon onun kişiliğini bazı dramatik dokunuşlarla öne çıkarmıştır; örneğin, ebe benzetmesindeki Sokratik mizah, cahillik itirafının doğurduğu sonuçlar takip edilirkenki ciddiyet ve bu duruştan izah edilen öğretinin somut değeri. Bu iki diyalogun felsefi amaçlarıyla uyum içersindedir; biri aporetik olup, sorunlar ortaya koyarken, diğer didaktiktir ve bu sorunları çözer.

Daha önceki diyalogları hatırlatan birçok şey var. Sokrates halen en çok ümit vaat eden genci aramaktadır (143d; krş. *Charm.* 153d) ve ismini bilmediği bir gençle tanıştırılır (144d; *Lysis* 204e). Amaç belli bir kavramı tanımlamaktır, muhatap alınan kişi ilk başta tanım yerine örnekler sunar (*Laches*, *B. Hip.*, *Meno*, *Dev.* I), daha sonra çeşitli öneriler değerlendirilir ve reddedilir ve diyalog görünüş itibarıyla başarısızlıkla sonuçlanır. Fark konu seçiminde yatmaktadır. Daha önceki diyaloglarda bazı ahlakî ya da estetik kavramlar incelenmiştir; İyilik, Oto-kontrol, Güzellik, Adalet. Bilginin kendisine gelince, insanın bilmediği ya da bildiği şeyi öğrenip öğrenemeyeceği muamması *Euthydemus*'ta alay konusu edilmiş ve *Menon*'da reenkarnasyon ve anımsamaya gönderme yapılarak çözülmüştü. *Charmides*'te ise bilginin bilgisi diye bir şey olup olmayacağı sorusu ortaya atılmıştır (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). *Menon* ve *Devlet*'te bilgi ve doğru inanç arasında ayrım yapılmış ve *Devlet*'te bu ayrımın değişmez Biçimler varsayımına dayandığı görülmüştür: bilgi filozofun, doğumdan önce hepimizin doğrudan aşina olduğu ve varoldukları peşinen varsayılan ebedi ve ezeli gerçeklikleri yeniden ele geçirmesidir. Şimdi ise Platon ilk kez bilginin kendisini soruşturmanın ana konusu yapmayı seçmiş, bu amaçla da *Phaedo-Devlet* grubunda karşılaştığımız türde bütün peşin hükümlü fikirleri bir kenara bırakmıştır. Fakat halen kendi bakış açısına *sahiptir* ve bu arada sırada kendini ister istemez belli eder. Hatta, biçimsel olarak son derece zayıf bir bahaneye dayanan katışıksız bir konu dışına sapma olan bir noktada asıl konudan uzaklaşır ve okurlarına, ne *Gorgias*'ta dünyevî başarıya yapılan saldırının, ne *Phaedo*'daki eskatolojik inançların ne de *Phaedo* ve *Devlet*'teki ilâhi Biçimlerin geçerliğini yitirmiş gibi değerlendirilmemesi gerektiğini hatırlatır. Fakat *Parmenides*'te gördüğümüz gibi, karşısına yeni sorunlar çıkmıştır ve bilgi ve bilginin nesnelerine dair arayışında görüngü dünyasının bireylerine daha önce olduğundan çok daha fazla ilgi gösterir. *Theaetetus*'un anlaşılmazlığı iki alıntıyla gösterilebilir. Stoelzel (1908) bunun Platon'un kendi çağı için bu çağın "maddecilik, duyumculuk, görgücülük ve olguculuğa karşı verdiği mücadelede bir silah olarak" yazıldığını düşünmüştü. Öte yandan Richard Robinson bu diyalogdaki "görgücü ve öznelci tonu" "Biçimler teorisine kesinlikle ters düşen" bir şey olarak alıntılamıştı. Buna karşıt olarak tartışılan bütün görgücü ve öznelci teorilerin başarısız olduğunun

gösterildiğini ve diyalogun bunların yetersizliğinin kanıtlanışı olarak değerlendirilebileceğini belirtebiliriz.[148]

Soru: Bilgi nedir?[149] "Bu tam da beni afallatan soru: bilginin ne olduğunu zihnimde yeterince kavrayamıyorum... Erkek gibi açıkça konuş: ne olduğunu düşünüyorsun bilginin?" (145e, 146c). Sokrates burada bütün bir tartışmanın konusunu ortaya koyuyor. Ama cevabın karşılaşması gereken kriterler nelerdir? Menon'un o yerinde sorusuyla yüz yüzeyiz: neyi aradığımızı, bunun ne olduğunu bilmeden nasıl biliyoruz? Maalesef tartışmaya başlamadan önce kriterleri ortaya koymak Platon'un Sokrates'inin tarzı değil –kriterler kendiliğinden aşikârmış olarak görülür– ama tıpkı *Menon*'daki *aretē* soruşturmasının, *aretē* artık her ne ise etkileri bakımından istisnasız iyi ve yararlı bir şey olması gerektiği varsayımına (87d-e) dayandığının ortaya çıkması gibi, bilgi ismine aday olan şeylerin yargılandığı bazı kriterler bu adaylar tartışma esnasında elendikçe elde

---

[148] Bkz. Stoelzel, *Erkenntnisprobl.* v, Robinson, *Essays* 42. Platon'un *Theaetetus*'a yazarken Biçimlere yaklaşımının ne olduğunu çok tartışılmış olmasına karşın, bildiğim kadarıyla hiç kimse Biçimleri terk ettiğine inanmıyor. Cooper *Phron.* 1970'de Biçimlerin *Theaetetus*'te yer almayışını anlayışla karşılıyor ama daha geniş kapsamlı soruyu ele almıyor. Geçmişte Campbell şöyle yazmıştı (*Tht.* Iiii); "Platon'un ideal teorisi, *Theaetetus*'ta yer almasına izin verildiği kadarıyla, varsayımsal olgularla değil ama daha ziyade uslamlamadan olduğu kadar algıdan da ayrılması mümkün olmayan zorunlu düşünce biçimleriyle haşır neşir oluyor." Ama bir sapma yaşandığını kabul etmişti ve Cornford'un *PTK*'daki, Biçimlerin bilginin bunlar olmadan imkânsız olduğunu göstermek için kasten geri plânda tutulduğu tezine hararetle karşı çıkan Robinson bile Biçimlere bazı göndermeler olabileceğini teslim etmektedir (Bkz. *Essays* 48. McDowell da benzer şekilde açıkça taraf olmaktan kaçınıyor, sf. 174). Bayan Hicken *SPM*'de Platon'un hakikaten afallamış olduğunu, Biçimlerin gerekliliğine kani olduğunu fakat artık Biçimlerin yardımıyla bilgiyi inançtan ayıramadığını öne sürüyor. (Krş. Raeder, *PphE*, 1905, 283: "Platon versteht nicht mehr das Band zwischen Idee und Wirklichkeit zu knüphen.") Fakat çoğu kişi Schmidt'in 1880 tarihli yorumunda ortaya koyduğu görüşe katılmaktadır: "Ne duyu algısı, ne doğru inanç ne de kavramın (*Begriffsbestimmung*) nihayetinde belirlenişi [bilginin] yeterli tanımı olmadığı için, Platon'un zihninde İdea'ya, yani kavramın gerçekliği ya da kavrama temel teşkil eden gerçek ve hakiki Varlık'a yöneltilmiş bir tanımdan başka bir şey olamaz, zaten kendi felsefesine uyan tek şey de budur." Günümüz felsefecileri arasında Ross (*PTI* 101, 103), Fowler (Loeb baskısı 4), Solmsen (*P.'s Th.* 76), Hackforth (*CQ* 1957, 53 ve devamı, Robinson'a cevaben), Grube (*P.'s Tht.* 36-8), Cherniss (*SPM* 7), Llanos (*Viej. Sof.* 35), Runciman (*PLE* 28-9) ve Sprute (*Phron.* 1968, özellikle sf. 67) kaynak olarak gösterilebilir. *Theaetetus*'tan sonra geldiğine inanılan diyaloglarda Platonik Biçimlere yapılan göndermeler için bkz. bu cilt.

[149] Th. Ebert'in (*Meinung und Wissen* 9, dn. 15) bir gözlemi alıntılamaya değer nitelikte: Akademisyenler Platon'un "bilgi teorisi"nden (ya da epistemoloji, *Erkenntnistheorie*) bahsediyor ama "bu ismin uygunsuzluğu, bununla birlikte, modern felsefenin bilgi sorununa -yani bilginin *kaynakları* sorusuna- duyduğu *genetik* ilginin ... bilginin *ne* olduğu sorusunun (Almanca'da bilginin "*Wesen*"inin) yerini almasında yatıyor."

edilebilir.[150] Kriter olmaksızın önermelerin sınanması ve reddedilmesi mümkün değildir. Böylece bilginin doğru ve şaşmaz (152c, 160d, 200e, 207c-209b) ve nesnesinin mevcut (152c, 186c) ve kalıcı (sürekli değişen şeyin bilgisi olamaz, örn., 182e) olması gerektiğini öğreniriz. Bilgi kulaktan dolma değil, ilk elden deneyimin bir sonucu olmalıdır (201b-c) ve doğru inanç (ya da farkına varma) artı inanılan ya da farkına varılan şeye dair bir izahat (*logos*) sunabilme yetisini *içermelidir* (fakat diyalog bunların bilgiyi oluşturmak için *yeterli olmadığının* kabulü ile sona erer). *Logos*'u olmayan şey bilinemez (202d, 205e).

Karşılaştırma yapmak açısından, modern zamanlarda "klasik bilgi tanımı" diye adlandırılan şeyden söz edilebilir. Çeşitli şekillerde ifade edilmiş olmasına karşın şuna tekabül ediyor: Bir insan eğer (a) *ö*'ye (*ö* = herhangi bir önerme) inanıyorsa, (b) *ö* için yeterli delili varsa, (c) *ö* doğruysa *ö*'yü biliyordur. Böylece "klasik tanıma göre, bilgi meşrulaştırılmış inanç ya da mantıkla harmanlaşmış doğru görüştür."[151] Bu, Platon'un burada tartıştığı ve nihayetinde reddettiği üç tanımın sonuncusuna yakinen benziyor ama şöyle bir fark var ki modern tanımda sadece önerme biçiminde bilgiden (gerçeklerin bilgisi) söz edilirken, Platon'da bu daha çok şeylerin bilgisidir, bir şeyin bir şey "olduğunu bilmek" değil bir dolaysız isimsel nesneye sahip bir bilgidir—bir heceyi, bir ölçüdeki notaları, bir vagonu ya da Theaetetus'u bilmek.[152] Aslında bugün üç çeşit bilgi genel kabul görmektedir; ikisinden az önce bahsettik, üçüncüsü ise "nasıl yapılacağını bilmek"tir[153]; bir oyunu bilmek ya da bir insanın zanaatını bilmesi –ki bu büyük bir edinilmiş maharet, yetenek ya da teknik ögesi içermektedir– ya da ahlakî konularda, nasıl davranılacağını bilmek gibi. Fakat bu tür bilgi asla diğer iki türden tamamıyla boşanmış değildir.[154]

Bu ayrımlar, *Theaetetus* boyunca bilmeyi, "nasıl" bilgisinin ya da bir gerçeği ifade eden bir önermenin eşdeğerinden ziyade bir fiilin ardına bir dolaysız nesne –somut bir şey ya da kişi– gelmesi anlamında kullanan Platon'da tam olarak su yüzüne çıkma-

[150] Diyalogun ilerleyen kısımlarında (196d) Sokrates "utanmazca" bir şey yapmak için, yani *Menon*'daki (71b) kendi kuralını ihlal edip, tanımı henüz bilinmeyen bir şeyin bir özelliğini belirtme iddiasında bulunmak için izin ister.

[151] Hilpinen, *Synthèse* 1970, 109-10, *q.v.* yirminci yüzyıldaki formülasyonlar için.

[152] Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bu Fransızca'da "savoir" ve "connaître" Almanca'da ise "wissen" ve "kessen" arasındaki meşhur ayrımdır. Bazıları Platon'un bu ayrımı εἰδέναι, ἐπίστασθαι ve γιγνώσκειν'i kullanarak belirttiğini düşünmüştü ama öyle değildi; örneğin 192d ve 193a arasındaki kısa aralıkta üçünü de aynı bilgi çeşidi, yani doğrudan aşinalık için kullanıyor. Bu hususa IV. ciltte *Charmides*'le alakalı olarak değinilmiştir, bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Krş. Runciman, *PLE* 34-5; Sprute, *Phron.* 1968, 58-60.

[153] Bu terminoloji Ryle'ın *The Concept of Mind*'ında kullanılmaktadır.

[154] Krş. Runciman, *RLE* 11-2.

mıştır.[155] Bunun birden çok sebebi vardı. Birincisi, Platon, öğretisinin özünde, 'bütün insanî mükemmeliyetin dayandığı bilgi bir şeyin *ne* olduğunun bilgisidir' görüşü yatan Sokrates'in varisiydi. Adaleti tanımlamaya muktedir olmak anlamında "adaleti bilmek" tutarlı bir adil yaşam sürmenin tek garantisiydi. (Şimdi bile Platon bize çok tuhaf gelen isimsel ifadeyi muhafaza etmektedir: bir bilgi tanımı arzu edilesi bir şeydir çünkü "bilgililer bilgiyle bilgilidir."[156]) Platon'un mesajının özgünlüğü (Aristoteles'in fark ettiği gibi) burada yatmaktadır zira Homeros'tan beri Yunanlar bu kelimeleri (ἐπίστασθαι, ἐπιστήμη) zihinsel anlayışından ziyade pratik beceri ya da yetenekleri, hatta bedensel yetenekleri kastederek kullanmışlardır.[157] Yunanlar için olduğu gibi Sokrates için de bilgi hem teknik yeteneğin hem de genel mükemmeliyetin temeliydi ama diğerleri bu *technē* ve *aretē*'nin sadece nasıl davranılacağını bilmek olduğunu düşünürken, Sokrates insanın nasıl davranacağını ancak, imal edilecek –ayakkabı ya da mekik– şeyin ya da takip edilecek ahlakî idealin (örn. adalet) doğasını ve işlevini anlarsa bilebileceğine inanıyordu. Platon en azından, bilginin ister adalet, ister cesaret ya da ister çamur olsun (bunlar 147a-c'de örnek olarak veriliyor) "şeylerin" (evrenseller) bilgisi olduğu ve insanın bildiği şeyi bu şeyin *eidos*'unu (spesifik nitelik) belirterek *tanımlayabileceği* ve böylece bunun bütün misallerini uygun *eidos*'larına (sınıf) yerleştirebileceği yönündeki bu Sokratik fikirden yola çıkmıştı.[158]

Algısal bilgi ya da doğrudan aşinalık modelini uygun sınırlarının ötesine genişletmeye yönelik diğer ayartılar Platon'un ana dilinden kaynaklanıyor. Bunların birinden daha önce bahsetmiştik (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021); bağlam söz konusu olmadığında "doğru" (*alēthes*) ve "varlık" (*on*) diye çevirdiğimiz Yunanca kelimelerin, bun-

---

[155] Nadir istisnalardan da biri de 186b'deki ὅτι ἐστόν'dur.

[156] σοφία σοφοί οἱ σοφοί (145d: Sokrates hâlihazırda σοφία'yı ἐπιστήμη'le özdeşleştirmiştir, bu konuda bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Bu tip ifade şekli için krş. *a.g.e.*, 118-9 (*Euthyphro* ve *Phaedo*) ve 189 (*B. Hip.*).

[157] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. John Gould örnekleri bir araya toplamıştı, *P.'s Ethics* 7 ve devamı. Fakat Gould, bu kullanım daha önce varolduğu için Sokratik bilgi algılayışının da temeli olduğunu varsaymakla hata ediyor. Amaç (doğru eylem) aynıdır ama bu amaca ulaştıran bilgi başka bir şeye dönüşmüştür. Gould ayrıca Hdt.'nin ἐπίστασθαι'yi doğru olmayan bir şeye ikna olmak anlamında kullandığına işaret ediyor (sf. 10) ama bu sadece bir diğer farklılığı göz önüne seriyor. Sokrates ve Platon için bilgi nesnesi ὄν ya da ἀληθές olmalıydı. (Krş. *Gorg.* 454d.) Simonides'in kullandığı εἰδὼς δίκαν (Pl. *Prot.* 346c) ve Homeros'un kullandığı ἄγρια οἶδεν (*İl.* 24.41) gibi ifadeler bu hususla daha doğrudan ilintilidir ama Dodds'un (*G. And I.*) söylediği gibi, bunlar bilgiye dair "davranışçı" bir izahattan ziyade, Yunanların davranışın izahına getirdikleri zihinselci yaklaşıma örnektir (bu da Sokratik öğretiyi daha az paradoksal kılar). Gould eleştirisi için bkz. Vlastos, *PS* 205 ve devamı; Kuhn, *Gnomon* 1956, 339-40.

[158] Daha fazla bilgi için bkz. bu cilt.

lardan ilki bir şeyin, bir varlığın, bir özün ya da benzeri şeylerin gerçek ya da hakiki olduğunu, ikincisi ise bir beyanın doğru olduğunu ifade etmesine karşın, birbirinin yerini alabilmesi.[159] *Sofist*'te "varlık" ve "yokluk"a açıklık kazandırılması ile bu ayartıyı ortadan kaldırmamıştır. Bir diğer ayartı da "x'in ne olduğunu biliyorum"un Yunancada (Platon'un sık sık yaptığı gibi) "x'in bunun olduğu şey olduğu biliyorum" şeklinde deyimsel olarak ifade edilebildiği gerçeğinde yatmaktadır.[160] Bilgiyi gerçeklerden ziyade şeylerin bilgisi olarak algılamanın barındırdığı (şüphesiz ki Platon için gerçek olan) sorunlar *Theaetetus*'ta gün ışığına çıkmaya başlıyor.

EK NOT: ÖRNEKLENDİRME VE TANIMLAMA

Artık genel olarak Sokrates'in, insanın x'in ne olduğunu x'e dair bir tanım üretmeye muktedir olmaksızın bilemeyeceğini iddia ederken yanıldığına inanılıyor: bir tanım üretilebilse bile bunun x'in ne olduğunu bilmenin bir *aracı* olamayacağına, zira bilgi örneğini ele alacak olursak, "insanın tanımın doğru olduğunu bilebilmesi *için* bütün bilgi örneklerini ve bunların birbirleriyle ve bilgi olmayan her şeyle olan ilişkilerini eksiksizce kavraması gerekirdi." (Alıntılar Bambrough'un *Reason, Truth and God* başlıklı kitabından yapılmıştır, sf. 14-5). Wittgenstein'ın *The Blue Book*'ta (sf. 20) durumu onun aleyhine çevirerek Sokrates'in tanım talebine ölümcül bir darbe indirdiği düşünülmektedir. Sokrates bilgi örneklerinin sıralanmasını, "Bilgi nedir?" sorusunun hazırlık niteliğindeki bir cevabı olarak bile kabul etmeyecektir ve (diye ekliyor Bambrough) yorumcular onu desteklemektedir. Ama "Sokrates örnekler yerine bir tanım istediğinde ve Theaetetus da ondan *tanımın* ne olduğunu izah etmesini istediğinde Sokrates tanımı *tanımlamıyor*: *örnekler veriyor*. Ve bu noktada yorumcular sessiz kalıyor." (İtalikler Bambroguh'a ait).

Ben tamamen sessiz kalmamayı tercih ediyorum, zira bu bana pek adilce gelmiyor. Birincisi, ve en önemlisi, Theaetetus Sokrates'ten tanımı tanımlamasını istemiyor. Aksine, anladığını söylüyor ve Sokrates'in evrensel tanımlar talebine katılıyor ve bunları kendi alanı olan matematikte ürettiğini iddia ediyor (147c-48b). Sadece, bunun üzerinde çok dursa da, bilgi örneğinde sorun yaşamıştır ve soruyu kafasından atamamaktadır. Sorunun meşruluğundan hiç şüphe etmemektedir. Bay Bambrough bu bağlamda *Theaetetus*'u alıntılamanın pek adilce olmadığını kabul ederek, bana Wittgenstein'ın *Menon* ya da *Laches*'e gönderme yapsaydı daha iyi edeceğini söyledi (*Laches*'te tanımın yararı konusunda söylenenler için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Wittgenstein'ın tespitini *Theaetetus* aracılığıyla yapmaya çalışmaması kesinlikle gayet ciddi bir hatadır.

---

[159] Örn. τὸν ἐόντα λόγον λέγειν, Hdt. 1.95.116; τὰ ὄντα ἀπαγγέλλειν, Thuc. 7.8.2.

[160] Ayrıca bkz. McDowell'ın *Theaetetus*'un 188 ve 192-3. sayfalarındaki açıklamaları.

İkincisi, *Theaetetus* örneğinde Sokrates sadece, onun sorduğu türde sorulara dair anlatıları duymuş olan Theaetetus'a hatırlatma yapmak için yeterli olan bir örnek verse de, iki hususa daha değinebiliriz. (1) Buradan hareketle Sokrates'e dair bir genelleme yapılması doğru değildir. *Gorg.* 463c'de hitabetin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu söylemeyi "ta ki *ne olduğu* sorusunu cevaplayana dek" reddediyor ve cevaplamaya girişiyor. (2) Platon'un hem daha önceki hem de sonraki birçok diyalogunda tanımın ne olduğu sorusunu açıkça cevaplamıştır. Aşağıdaki cümle herhangi bir pasajda *totidem verbis* geçmiyor ama Platon'un defalarca onayladığı şeye hiçbir şeyin üzerine hiçbir şey eklemiyor: ὁρισμός ἐστι λόγος τῆς τοῦ προτεθέντος πράγματος οὐσίας (ya da τοῦ.... εἴδους), τοιοῦτος οἷος περὶ πάντων τῶν ἐκείνου ὀνόματι καλουμένων ἀληθὴς εἶναι καὶ ἀφαιρεῖν αὐτὸ ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων εἰδῶν.. (Bkz. *Meno* çeşitli pasajlar, *Pol.* 258c ve diğer birçok pasaj. Burada Platonik Sokrates'in evrensel tanımlar sunmakta haklı olduğu değil, sadece bunu bazen yaptığını söylüyorum.)[161]

Platon *Theaetetus*'un daha sonraki sayfalarında bilginin doğru yargı artı bir λόγος olduğu fikrinin, eğer λόγος soruşturulan nesneyi diğer her şeyden ayırt eden bir işaret ya da göstergeyi (ὅρος) ifade ediyorsa, tatmin edici olmadığını, çünkü insanın eğer bilginin ne olduğunu hâlihazırda bilmiyorsa böyle bir λόγος'u dile getiremeyeceğini ve tanımlanacak şeyi tanıma dâhil etme hatasını yapmaya mahkûm olduğunu söyleyerek günümüzdeki eleştiriler için tedbirini önceden almıştı (208c-10a). Her ne olursa olsun Platonik Sokrates'in tanımın insanın bilgiye zaten sahip olduğunun kanıtından ziyade bilgiye ulaşmanın bir *aracı* olduğundan bahsettiğinden şüpheliyim.

Soruşturma planı. Bazı sapmalara karşın *Theaetetus* birçok diyalogdan daha düzenli ve sistematik bir gidişatı takip ediyor ve bu gidişatın anahatlarını, Stoelzel'in "canlı Platonik diyaloglar gibi sanat eserlerini katı şematik bir düzenlemeye sokmaya zorlamak son derece güçtür" diyerek yaptığı uyarıyı unutmaksızın şu şekilde çıkarabiliriz.

Bir dizi misal ve evrensel bir tanım arasındaki fark konusunda uzlaşmaya varmalarından ve Sokrates'in kendi zihinsel ebelik sanatını izah etmesinden sonra önerilen üç tanım sınanır ve eksik bulunur.

1. *Bilgi duyu-algısıdır* (151d-86e). Bu, benzerlik ve benzemezlik, iyi ve kötü gibi kavramların yanı sıra bir şeyin özünü ya da varlığını kavramak için de zihnin duyumun ötesine geçip, kendine özgü mantık ve düşünce güçlerini kullanmak zorunda olduğu gerekçesiyle reddedilir. Varlık olmaksızın insan hakikate ulaşamaz ve hakikate ulaşamayan bir insanın da bildiği söylenemez.

[161] Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, bilgelikle ilgili pratik adımlar atmadan önce bilgeliği tanımlamanın ne derece akla uygun olduğu konusunda Russell'dan yapılan alıntı.

Bu bölümde, Sokrates'e göre yakından bağlantılı olan ve her ikisi de duyumun bilgiyle aynı şey olduğunu ima eden iki teori tartışılır:

(i) Protagoras'ın "ölçüt insandır" bilgi teorisi.

(ii) Aşırı Heraklitosçuların tek gerçeğin daimi hareket, değişim, süreç olduğu görüşüne dayanan kayda değer bir algı teorisi.

Ara (172c-77c). Bu arada, diyalogda varılan sonuçlar ne olursa olsun filozofun, doğruluk ve bilgelikte "Tanrıyı taklit ederek" ulaşmayı ümit edebileceği, kötülükten arınmış bir dünya daha bildiği hatırlatır. "Ama" diye sözlerini bağlar Sokrates birdenbire, "şimdiki işimiz bu değil."

2. *Bilgi doğru inançtır* (187b-201c). İnsanın bilgi olmaksızın doğru inanca sahip olabileceği gerekçesiyle kısaca reddedilir; tıpkı bir tanığın açıklamasının insanı bunun doğruluğuna ikna edebilmesine karşın sadece tarif edilen olayları bizzat tecrübe etmenin tam olarak bilgi diye adlandırılabilmesi gibi.

Theaetetus bu tanımı önerirken sadece "inanç" diyemeyeceğini zira doğru inanç gibi yanlış inancın da olduğunu söyler. Bu da hemen yanlış inanç ya da hatanın nasıl mümkün olabildiğine dair bir tartışmaya yol açar ve bu tartışma, görünüş itibarıyla doğru inanca ayrılmış olan bölümün büyük bir kısmını kaplar.

3. *Bilgi doğru inanç artı izahattır*, buradan sadece izahat ya da tarifi (*logos*) yapılabilecek şeylerin bilinebileceği sonucu çıkarılır (201c-10b).

Bu da bir *logos*'un konusunun ne olabileceği sorusunu gündeme getirir ve sadece bileşkelerin tarif edilebileceği, bileşkeleri oluşturan basit ögelerin ise ne tarif edilebileceği ne de bilinebileceği ama sadece algılanıp isimlendirilebileceği teorisini tartışırlar. Fakat hem mantık hem de deneyim bir bileşkenin öge ya da parçalarından daha fazla bilinebilir olamayacağını göstermektedir.

Daha sonra *logos*'un üç olası anlamı tartışılır ve bunların doğru inancı bilgiye dönüştürüp dönüştüremeyeceğine bakılır:

(i) Genel anlamda konuşma, düşüncenin kelimelerle ifade edilmesi. Bu çok genel olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakılır.

(ii) Parça ya da ögelerin tek tek sıralanması. Ama bunun doğru inanca eklenmesi bilgiden talep edilen o gelecekte de doğru olma vasfını garanti etmez.

(iii) Söz konusu şeyi diğer bütün her şeyden ayıran bir işaretin dile getirilebilmesi. Bunun bir kısır döngü olduğu ortaya çıkar, zira bu, bilginin doğru inanç artı söz konusu şeyi benzersiz yapan şeyin *bilgisi* olduğunu söylemek anlamına gelir.

Böylece sona ulaşırız. Diyalog hedefine ulaşamamıştır ama (der Sokrates) yararsız olmamıştır zira eğer Theaetetus'un başka parlak fikirleri olursa, bu dikkatli incelemenin bu fikirlere faydası dokunacaktır, olmazsa da Theaetetus'un kendisi, artık bilmediği şeyi bildiğini düşünmediği için, daha iyi ve daha iyi huylu bir insan olacaktır.

Giriş niteliğindeki sohbet. Platon her zamanki ustalığıyla, konuşmacıların kendilerini tanıtmalarına izin vererek bizi nazikçe tartışmanın içine sokar. "Geometri, astronomi ve cebirde uzman olup, genel kültür sahibi bir insan olan" (145a) Theodorus, Theaetetus'u, olağanüstü bir zekâ ve kişiliğe sahip olan ve dahası dış görünüş itibarıyla Sokrates'e benzeyen bir genç olarak Sokrates'le tanıştırır. Her zamanki gibi Platon, babasının ona bir servet bıraktığını ama bunun vasiler tarafından çarçur edildiğini söyleyerek tamamen kişisel bir ayrıntı ekler. Sokrates hemen bilginin doğasına dair sorusunu ortaya koyar ve Theaetetus, örneklendirme ve evrensel tanım arasındaki farkı kavradığını göstermek için bu farkı, kendisinin ve bir öğrenci arkadaşının fark ettiği matematiksel bir hususu, yani kesirli sayılar diye tabir edilen şeylerin geometrik karşılıklarının, paylaştıkları irrasyonellik ya da kıyaslanamazlık niteliğinden ötürü tek bir sınıfta toplanabileceği ve bunlara tek bir isim ("kuvvetler") verilebileceği hususunu örnek göstererek izah etttiğinde kendi eğilimini açığa vurur.[162] Fakat, bu soru sürekli aklında olsa da, henüz farklı bilgi ya da yeti türlerini kapsayacak benzer bir evrensel formül bulamamaktadır. Bu onun zihninin bir bebeğe hamile olduğunu, bunun için emek verdiğini ve Sokrates'in, kendisi bilgi bakımından çorak olsa da, başkaları üzerinde icra etmeyi iyi bildiği zihinsel ebeliğin yardımına ihtiyaç duyduğunu gösterir.[163] Theaetetus ne biliyorsa cesurca söylemelidir ve Sokrates, onun fikrinin muntazam ya da zorlayıcı bir çocuk olup olmadığını hiç yargılamaksızın ona yardımcı olacaktır.

---

[162] Theaetetus'un örneğininin içerdiği matematiksel mevzuya dair literatür için bkz. Friedländer III, 488 dn. 16. Ayrıca krş. M. Brown, "Plato disapproves" vs., *P.'s Meno* 236 ve devamı. McDowell bunu basitçe izah ediyor, *Tht.* 116. Sonuçta ulaşılan genel tanım şudur: "bir kuvvet kare-olmayan bir tam sayının kare köküdür." Bu matematiğin, Platon'un *Dev.* 7'de öğrettiği gibi, felsefe için bir ön hazırlık olabileceğinin iyi bir örneğidir.

[163] Sokrates'in zihinsel ebeliği konusunda bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Sokrates'in doğurttuğu fikirler doğuştan gelme olduğu için (Cornford, *PTK* 27-8) Platon bunu *anamnesis*'le ilişkilendirebilirdi ama krş. Hackforth, *Mnem.* 1957, 128-9. Bu pasaj Sokrates'in o sinir bozucu, kendi görüşünü sunmayı reddederken sürekli olarak sorular sorma alışkanlığının hararetli bir savunusunu içeriyor. Özellikle krş. 150b-c, 151c5-8, *Dev.* 336c, 337a. McDowell (*Tht.* sf. 117) *anamnesis*'le olabilecek olası bir ilişkiyi, insanı bu ilişkiye inanmaya daha da fazla sevk eden iki gerekçe ile reddetmişti: (1) "Sokrates'in doğurttuğu 'bebek' doğru olduğu gibi yanlış da olabilir." (2) "İkincisi, Anımsama Teorisi Sokrates'in çoraklığına denk düşen hiçbir şey içermemektedir." Yorum: (1) *Menon*'da anımsama teorisi için *locus classicus* olan köle birçok yanlış cevap veriyor. Doğru, her yanlış onu hakikate daha da yaklaştırıyor ama aynı şey *Theaetetus*'ta üç yanlış cevabın formüle edilişi ve elden çıkarılışı için de geçerli. (Bkz. 210c.) (2) Yine *Menon*'da Sokrates Menon'nun "Erdemi öğretilebilir mi?" sorusunun, daha önceki "Erdem nedir?" sorusunu ima ettiğini ve bu sorunun da cevabını bilmediğini söylüyor (71b). *Anamenesis* aslında insanın bilmediği bir şeyi nasıl arayabileceği sorusunu çözüme kavuşturuyor. Bunun hamilelik ve doğum metaforu bağlamında nasıl işleyeceğini söylemek zor olabilir ve metafor *Menon*'da kullanılmadığı için şansımızı denemek yanlış olacaktır.

(1) *Algı olarak bilgi* (151d-86e)

Bu şekilde cesaretlendirilen Theaetetus şu an görebildiği kadarıyla bilginin algıdan (*aisthēsis*) başka bir şey olmadığı cevabını verir: bir şeyi bilen biri bu şeyi algılıyordur.

Aisthēsis *(bu bölümde genellikle "algı" olarak çevrilmiştir*[164]*) neyi kapsamaktadır?* Bu geniş kapsamlı bir terimdi, zira Yunanların duyumu algıdan, yani duyusal-verilerin (renk, sesler vs.) sadece farkında olmayı, dış nesneleri bu farkındalıkla algımaktan ayıracak tek bir kelimeleri yoktu. *Aisthēsis* tek bir duyu için ve çoğul olarak beş duyu için kullanıyordu ama ayrıca, Thucydides (2, 50) Atina'nın köpeklerinin salgında ölenlerin cesetlerine dokunmamasının salgının hayvanlar üzerindeki etkisinin en iyi *aisthēsis*'ini (gözle görülür kanıt) sunduğunu söylediğinde olduğu gibi çok daha geniş kapsamlı olarak kullanılıyordu. Platon bu kelimeyi tek bir teknik kullanımla sınırlı tutmuyor. Dar anlamda kullanırken bile görme, duyma ve koklamanın yanı sıra haz, acı, arzu ve korkuyu da *aisthēsisis*'e dâhil ediyor[165] ve ismi konulmuş ve konulmamış olan daha sayısız diğerlerinin olduğunu ekliyor. Ama istediği zaman ayrım yapabilmekte, hatta duyumsanabilir bir niteliği (ya da duyu-verisini) bunun nitelediği nesneden, örneğin beyazlığı beyaz bir taştan ayırmak için (156e5) bir kelime (ποιότης 182a) bile icat edebilmektedir.[166] Fakat genelde duyular aracılığıyla aldıklarımız, mantıklı olarak düşündüğümüzde açıkça görüldüğü gibi, bütün doğrudan ya da kendiliğinden deneyimleri içermektedir; ve kendiliğinden deneyimler varoluş, birlik, aynılık, benzemezlik gibi bir hayli soyut kavramlar ve bunların zıtları ile sınırlı tutulmaktadır (185c). Beyaz, sıcak, tatlı ya da sert şeyleri zihin duyular aracılığıyla algılar ve nötr çoğullar niteliklerden ziyade şeylere işaret etmesine karşın, ayrımın bu noktada Platon'un aklında olduğu son derece şüphelidir (Bkz. 184c-e; ama 185a'da "ses ve renk"ten bahsediliyor). İyi ayrımlar, o anki argümanı etkilediklerinde gayet makbule geçerler; fakat aksi takdirde Yunanca'daki olağan kullanımlardan ayrılmak centilmenliğe sığmayan bir teferruatçılıktır (184c). Bu nedenle *Dev.* 608d'de Sokrates "Ruhun ölümsüz olduğunu *algılamadın*

---

[164] Bu kelime "artık normalde duyu-algısıyla - dış dünyanın varlığı ve özelliklerinin duyular aracılığıyla keşfedilmesi ile sınırlı tutulmaktadır" (Hirst *Ency. Phil.* VI, 79).

[165] 156b. Platon'un haz ve acının statüsüne dair görüşleri için bkz. *Tim.* 64d-65b: acı bedensel durumun ani ve şiddetli bir bozulmasından kaynaklanır, haz ise aniden normale döndürülmesinden.

[166] Nakhnikian (*R. of Metaf.* 155-6, 129-30) bu pasajlara dikkat çekiyor ve arada ayrım yapmak için ikinci bir kriter olarak duyumun kişisel ve çürütülemez, algısal bildirilerin ise kamusal, nesnel ve sınanabilir olduğundan bahsediyor. Bu iki kriterin, 151d-86e'nin bütününü tartışırken duyum ve algı teorilerini ayrı ayrı ele alınışını meşrulaştırdığını düşünüyor. Cooper'ın "Platon on Sense Perception and Knowledge" (*Phron.* 1974) başlıklı makalesi bu konunun modern bir bakış açısıyla tartışılmasının ilginç bir örneğidir.

mı? (ἤσθησαι)" diye soruyor. Ayrıca Platon'un her şeyin duyumsanabilir ve idrakiler (*aisthēta* ve *noēta*) olarak düşünülebileceği yönündeki dikotomisini de hatırlamak gerek. İdrakiler ebedi ve ezeli, görünmez ve tamamıyla gerçektir. *Aisthēta* dünyamızın ve içinde olup bitenlerin tamamını, Varoluş'un tersine bütün bir Oluş alanını kapsar.

Protagoras ve "gizli öğretisi" (151e-55d). Sokrates hiç vakit kaybetmeksizin Theaetetus'un önermesinin Protagoras'ın o meşhur "her şeyin ölçütü insandır" şiarıyla aynı kapıya çıktığını söyler,[167] Protagoras bununla her şeyin her bir birey için tam olarak algıladığı şekilde olduğunu, dolayısıyla algının hiçbir zaman yanılmadığını -aslında bilgi olduğunu- kastetmektedir.[168] Bu şiar şüphesiz ki Protagoras'ın sadece öğrencilerine ifşa etmek üzere gizli tuttuğu bir algı teorisine dayanıyordu (Özellikle de Protagoras'ın sadece paralı öğrencileri kabul ettiği hatırlandığında, durumun tuhaflığı ortada). Bu teori bütün şeylerin sürekli bir hareket ve birbirine karışma halinde olduğunu ve her şeyin de varoluşunu (ki bu yanlış bir tabirdir) buna borçlu olduğunu savunuyor. Hiçbir şeyin ister mutlak olarak ("kendi içinde ve kendi başına") ister kesin bir özelliğe sahip olmak, büyük, küçük ya da beyaz olmak anlamında olsun, *varolduğundan* bahsedilmemelidir,[169] her şey *oluşur –oluş halindedir– hepsine bak*, akış ve değişimin bir ürünüdür. Hareket evrensel yaratıcı ve destekleyicidir: yaşam, tıpkı ateş gibi, sürtünmeden ortaya çıkmıştır ve güneşin hareketine bağımlıdır, egzersiz bedeni korur, öğrenme süreçlerini kolaylaştırır ve zihne pratik yaptırır. Hareket, bir koruyucu olarak, iyidir, hareketsizleşmek ise yıkıcı ve kötüdür.[170] Renk dediğimiz şey, ister gözlerimizin içinde ister dışında olsun, ayrı bir şey değildir, gözlerimizin uygun hareketle buluşmasından kaynaklanır. Renk buluşan da buluşulan da değildir, ikisi arasında gerçekleşen, her bir algılayıcıya özgü bir olaydır. Rengin bize, başka bir insan ya da hayvana ya da hatta değişen özlerimize gözüktüğü aynı şekilde gözüktüğünü doğrulayamayız; ve eğer algıladığımız şeyin *kendisi* büyük, beyaz ya da sıcak olsaydı durum bundan ibaret olamazdı.

---

[167] 152e. Theaetetus "aynı şeyi başka şekilde ortaya koyuyor." Fakat daha sonra bilgiyi algıyla *sınırlı tutmadığı* görülüyor. Bkz. bu cilt.

[168] 152c5-6. Krş. McDowell'ın çevirisi. White'ın ὡς ἐπιστήμη οὖσα'yı çıkarma yönündeki o ümitsiz fikrini benimsemek için hiçbir sebep göremiyorum (*Phron.* 1972). Protagoras'ın öğretisinin eksiksiz bir izahı için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[169] 152d. Krş. *Crat.* 439d: akış-teorisine göre insan hiçbir şeyin "şu" ya da "şunun gibi" (τοιοῦτον) olduğunu söyleyemez.

[170] 152e'de çok genel olarak sadece Protagoras'a değil, Parmenides hariç daha önceki bütün düşünürlere atfediliyor. İyonyalılar ve Empedokles zıtların birbirine karışması aracılığıyla yaratımı öğretmiş olmalarına karşın, Platon'un burada, örneğin ateş ve yaşamın özdeşleştirilmesinden (153a-b) ve hareketin sadece evrensel olmayıp, ayrıca *iyi* olduğu fikrinden anlaşılacağı üzere, esasen Heraklitos'un akış-öğretisini aklından geçirdiği çok açık. (Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve Heraklitos A 22 DK.)

Bunu, görece büyüklük ve sayıya dair hem gerçek dışı hem de konuyla alakasız olduğu düşünülen bazı paradokslar takip eder (154b-55d)[171] ve Theaetetus da bunların mevcut konuyla bağlantısını kuramaz (155d). Altı zar dört zardan daha fazladır ama bunları on iki zarın yanına koyarsanız daha az olacaklardır. Sokrates Theaetetus'tan daha uzundur ama Theaetetus büyüdüğünde ondan daha kısa olacaktır. Ama daha az olan nasıl daha çok ya da daha uzun bir insan, boyunu değiştirmeksizin, nasıl daha kısa olabilmektedir? Bu görece özellikler sorunu *Phaedo*'da Biçimlere gönderme yapılarak izah edilmişti (102b-103a) ama *Parmenides*'ten (131c-e, bu cilt) Platon'un bu izahatta sorunlar gördüğü anlaşılabilirdi ki pekâlâ da görüyor olabilirdi. Sokrates burada bu sorunların ayrıntısına girmektedir: görünüşe göre yukarıdaki soru, üzerinde uzlaştıkları üç beyanda tutarsızlık olduğuna işaret etmektedir:[172] (1) hiçbir şey, kendisine eşit kaldığı sürece, büyüklük ya da sayı açısından daha büyük ya da daha az olmaz; (2) bir şey eklenmeyen ya da bir şey çıkarılmayan her şey kendisine eşit (miktar açısından aynı) kalır; (3) daha önceden varolmayan şey, bir oluş süreci aracılığıyla varlık kazanamaz. Bütün bunların Protagoras'la olan bağlantısını bulmak için Sokrates bazı meçhul "daha zeki" ya da "daha kurnaz" düşünürlerin gizemlerini incelemeyi önerir.[173]

Daha zekice duyum teorisi (156a-57c). Bu aslında Protagoras'ın "gizli öğretisinin" daha incelikli hale getirilmiş halidir ve bu ikisi bir araya gelince ortaya şaşırtıcı ölçüde

---

[171] Cornford (*PTK* 41) ve Russell (Brown tarafından alıntılanmıştır, bkz. takip eden cümleler) bu sorunu "felsefenin çocuksu hastalığı" olarak bir kenara bırakmıştır. Bluck (*PCPS* 1961, 7-9) bu sorunun argümanla alakalı olduğunu savunmuş ve M. Brown (*JHP* 1969, 373 ve devamı) bunu matematiksel bir husus olarak açıklamıştı. Sokrates basitçe 6'nın 4'ten büyük ve 12'den küçük olduğunu söylemiyor; 6 4'ü *yarı katı kadar* aşmaktadır ve 12'den *yarısı kadar* azdır, yani 6 ve 4 arasındaki fark 4'ün, 6 ve 12 arasındaki fark 12'nin hangi kesiri ise o kesiridir (uyumlu kesir). Bu Theaetetus'un irrasyonellere dair çalışmasıyla bağlantılıdır. Brown Platon'un o ana kadar tahayyül ettiği haliyle kendi epistemolojisindeki sorunları görürken, bu matematiksel gelişme ve sorunlardan etkilendiğini düşünüyor. Muammaların Platon'un düşüncesi için önemine dair daha önceki görüşler için bkz. Cornford, *PTK* 43-5; Ross, *PTI* 102; Runciman, *PLE* 18.

[172] μάχεται αὐτὰ αὑτοῖς konusunda bkz. Hackforth *Mnem.* 1957, 130-1.

[173] Aslında görece yüklemlere ilişkin muammalara bir daha hiç geri dönülmez, "Sokrates'in izah etmek üzere olduğu algı teorisinin çözümü içereceğini vaat ettiği" de kesin ve açık değildir. McDowell böyle diyor (*Tht.* 135) ama ben tam olarak ne onun ne de Cornford'un çevirisinden memnunum. Daha doğru bir çeviriyle Sokrates şöyle diyor (155d5-e1): "Bütün bunların neden Protagoras'ın öğretisinin doğal sonucu olduğunu anlıyor musun?" (Theaetetus: "Henüz değil.") "O halde, seninle birlikte meşhur bir kişinin -ya da daha doğrusu meşhur kişilerin- düşüncesindeki gizli hakikati araştırırsam bana minnettar olursun." Sokrates açıkça bir çözüm vaat etmiyor ve bize de her şeyin değiştiği ve oluş halinde olduğu bir dünyada bir şeyin, bir ara oluş süreci olmaksızın bir küçük, bir büyük olması sorunun anlamını yitirdiğini çıkarsamak kalıyor.

gelişkin ve yaratıcı bir teori çıkar. İki izahat yapılır çünkü Theaetetus ilkini anlayamaz ve Sokrates'in işe ikinci, daha kapsamlı izahatla başlamaması şanssızlıktır zira iki izahatı bütün ayrıntılarıyla bağdaştırmak kolay değildir. İlk izahatta her şey hareketten ibarettir ama hareket iki türlüdür, etkin ve edilgen. Bu iki hareketin (yani, duyumsanabilir nesne ve duyu organı) ilişkiye girip sürtüşmeleri, ikizleri, bir algılayış eylemi ve bir algıyı (renk, ses vb) doğurur. İkinci izahat çeşitli aşamalardan oluşur. (i) Hareketler şimdi de hızlı ve yavaş olarak tekrar bölünür. Bir önceki izahattaki her iki hareket de yavaştır ve her zaman aynı yerde hareket eder.[174] Bunlardan biri –örneğin, göz– ve buna yapısal olarak elverişli[175] bir nesne birbirine yeterince yaklaştığında boşluğu kat eden hızlı hareketler, yani bu çifte özgü olan bir renk ve bu rengin duyumunu doğururlar. Daha sonra, (iii) gözlerden çıkan "görü"[176] ve diğer ebeveynden gelen renk aradaki boşluğu kastettiğinde,[177] (IV) göz görüyle dolar ve görür, görüş değil gören bir göz olur ve eşi, ister bir sopa, ister taş ya da herhangi bir şey olsun, renkle dolar ve renk değil renkli olur.

Diğer bütün duyumlar da aynı şekilde işler.[178] Kendi başlarına bir varlığa sahip değildirler, ilişki ve hareketten doğarlar: hiçbir şey, ta ki bir edilgenle karşılaşana dek bir etken değildir ve bir karşılaşma da etken olan şey bir diğerin de edilgen olabilir.[179] Hiçbir şey *var* değildir, her şey değişim halindedir ve ideal olan, "bu" ya da "bir şey" gibi diğer "durağan" kelimelerle birlikte "olmak" fiilinin de kelime haznemizden çıkarılmasıdır.[180]

---

[174] Elbette bir göz, kulak ya da dokunmaya duyarlı cilt çeşitli yerlere hareket eder ama sadece Aristoteles'in söyleyeceği gibi *per accidens* olarak çünkü kendilerine ait bir hareket tarafından değil, insan tarafından hareket etttirilirler. Bu şeylere uygun düşen hareket 181d5'deki κίνησις'in içerdiği değişimdir.

[175] σύμμετρος, kelime anlamı "münasip." Bu terminoloji Empedokles'in gözenekler ve akıntılarla duyumsama teorisinden alınmadır, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 (görme).

[176] Muhtemelen bir çeşit ışın ya da Empedokles'in akışı. Krş. *Tim.* 67c.

[177] Bu hemen öncesindeki tarife pek uymuyor ama bildiğim hiçbir yorumcu da bunu dert edinmiyor. Önceki tarifte etkin ve edilgen hareketler gerçek bir temas halinde olmalı ve aralarındaki sürtüşme ile sözde-cinsel olarak bir şey doğurmalıdırlar. Fakat burada yavaş hareketlerin (ki bunların aynı şey, yani algı ve algılayış olduğu varsayılmalıdır) sadece "yaklaşması" (πλησιάζειν, "erişim alanına girmek," diye çeviriyor Cornford, Nakhnikian bu çeviriyi benimsemiştiı fakat bu Platon'un çiftleşme metaforundan çok farklı bir metafordur!) yetiyor ve aralarında çocukların yansıtıldığı bir boşluk kalmasına karşın doğuruyorlar. Crombie açık bir rahatsızlık duymaksızın "özne ve nesne arasında *temas* kurulduğunda, ikiz çocuklar doğurulur ... ve bunlar iki taraf *arasında yol alır*" diyor (*EPD* II, 10 italikler bana ait; krş. sf. 7).

[178] 156e7. Platon bu mekanizmanın arzu ve korkuları nasıl izah edebileceğini açıklamıyor. Tahminler için bkz. McDowell 137-8.

[179] "Gözbebeği bir başka göz tarafından görülebilir, cilde dokunulabilir vs." (Cornford). Sokrates hiç örnek vermiyor.

[180] 157b (yanlış olsa da bu kelimeleri alışkanlıktan ötürü kullanırız) Empedokles'in bir diğer

Görünen o ki bu teori hem Heraklitosçu akıştan hem de Demokritos'un atomculuğundan bazı özellikler ödünç alıyor. Demokritos da duyumların fiziksel temasın anlık bir ürünü olduğunu, duyumsanabilir niteliklerin bağımsız bir karaktere (*physis*) sahip olmadığını, zira duyumun algılanan nesnenin fırlattığı bir atom selinin etkisiyle bedende gerçekleşen değişim olduğunu ve dahası bedensel durumlarımızın zaten yaş ya da diğer nedenlerle değiştiğini, bu yüzden de etkinin sadece farklı insanlar üzerinde değil ama ayrıca aynı insan üzerinde farklı zamanlarda farklı olacağını öğretmişti (Krş. *Tht.* 159b-d). Tatlı ve acıyı o da duyumun göreceliğine örnek göstermişti. Hatta ayrıntılı bir yaklaşımla, görme olayında nesneden gelen atomların göze doğrudan girmeyip, gözden çıkan akıntılarla buluştuğunu ve onlarla birlikte, göze giren bir görüntü oluşturduğunu eklemişti. Sokrates teorinin yazarlarını "eylemlerin, yakın gelecekte olacakların ya da gözle görünmeyen herhangi bir şeyin değil, sadece gözle görülebilecek ya da elle tutulabilecek olan şeylerin gerçekliğini kabul edenler"den (155e) farklı, "çok daha zeki" olduklarını söylüyor diye teorinin Demokritos'a olan borcunu inkâr etmemize lüzum yok. Yorumcular burada tarif edilenlerin materyalistler olduğunu öne sürüyorlar ve Demokritos da bir materyalistti. Fakat daimi hareketi varsaymış ve bütün duyumsanabilir niteliklerden gerçeklik payesini esirgemişti, yegâne gerçekler, her ikisi de gözle görülüp, elle tutulamayan atomlar ve boşluktur. Eğer "bütün duyu-nesnelerini elle tutulabilir kıldı" ise bile bunu sadece "çoğu doğa felsefecisinin" yaptığı anlamda yapmıştı (Arist. *De sensu* 442a29-b1) ve bu, dokunma duyusuna diğer duyular karşısında herhangi bir üstünlük sağlamamaktadır. Fr. 11'de bu da diğer duyularla birlikte güvenilmez, "kaypak" yetilerden biri olarak karşımıza çıkıyor.[181]

Sokrates Theaetetus'un onaylayıp onaylamadığını sınamak üzere teoriyi özetlerken 157d'de şöyle diyor: "Hiçbir şeyin ya da az önce bahsettiğimiz her şeyin iyi ya da güzel

---

hatırlatıcısı değil midir? Krş. fr. 9.5 (γενέσθαι) ἢ θέμις οὐ καλέουσι νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

[181] Başka bir görüş için bkz. Campbell, *Tht.* xli-lv ve Demokritos'un algı teorisine dair ayrıntılı bir izahat için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019. κομψότεροι teorisi modern zamanlarda, çok da ikna edici olmayan bir şekilde, Antisthenes ve Aristippus'a atfedilmiştir (Bazı referanslar için bkz. Friedländer, *Pl.* III, 488 dn. 20). Ayrıca Platon bizzat ya teoriyi inşa ettiği ya da buna inandığı da iddia edilmiştir, McDowell *Tht.* 130. Friedländer, Cornford, Jackson, Burnet, Stenzel, Ritter, Nakhnikian ve diğerleri McDowell'a öncülük etmiştir: Taylor buna katılmıyor, *PMW* 329-30. Runciman (*PLE* 19) teorinin Platon'a ait olamaycağını çünkü asla Biçimler teorisiyle çelişecek Berkeleyci bir duyum teorisini savunmadığını öne sürmüştü ama Cornford (*PTK* 50-1) bunun tamamıyla Berkeleyci olmadığını düşünmüş gibi gözüküyor (Berkeleyci görüngücü gelenekle yapılan kıyas ve zıtlaştırma için bkz. McDowell 143-4). Aslında bu teori, ilerleyen sayfalarda sunulan nedenlerden ötürü Platon'a ait olamazdı ve 179d ve devamında açıkça neo-Heraklitosçu öğretiye gönderme yapılmaktadır.

olmayıp, hepsinin *oluş halinde olduğu* fikri hoşuna gitti mi, söyle bana." Beyaz ve sıcak gibi duyularla algılanan nitelikler listesine aniden "iyi" ve "güzel"in dâhil edilmesi tuhaf gelebilir ama Platon için bunların hepsi duyumsanabilir dünyaya aittir. Aklından geçen şey *Dev.* 5'teki, "görüntü ve ses aşığı" tarafından fark edilen ve tıpkı büyük ve küçük, ağır ve hafif şeylerin (hem *Devlet*'te hem de burada) zıtlarına dönüşebilmeleri gibi, güzel oldukları kadar çirkin de olan "birçok güzel şey"dir. *Devlet*'te de, burada olduğu gibi, birçok görüngüden hiçbirinin oldukları söylenen şey olmak yerine olmadıklarını söylüyor (Bkz. *Dev.* 479a-b).

Duyumsanabilir dünyanın statüsü. Platon'un felsefesi için hayati önemde olan bir husus burada baş gösteriyor. 182c ve devamında iyice ortaya konuyor: her şeyin durmaksızın değişim (akış) halinde olduğu teorisine göre bir şeyin "beyaz aktığını" söyleyemeyiz zira beyazlığın kendisi de akmakta ve başka bir renge dönüşmektedir. Bir şeyi doğru olarak isimlendirdiğimize dair bir özgüvenle isimlendiremeyiz ya da hatta algının bilgi olmamaktansa olduğunu bile söyleyemeyiz. Kısacası, bu teori konuşmayı tamamen imkânsızlaştırmaktadır.

Şimdi, Platon *Phaedo* ve *Devlet*'te bütün duyumsanabilirlerin her daim değiştiğini ama aynı zamanda bize –yegâne gerçekler olan– değişmez Biçimleri "hatırlatabileceğini" çünkü onlara benzemekte ya da kusurlu ve zamanla-sınırlı bir şekilde onların doğalarına "iştirak" etmektedir. Ama eğer (birçok kişinin yaptığı gibi) Platon'un duyumsanabilir dünya için akış-öğretisinin buradaki aşırı halini kabul ettiğini varsayarsak, o zaman Gulley'in yazdığı gibi (*PTK* 74),

> Duyumsanabilir niteliklerin Biçimlerin "kopyaları" ya da "suretleri" olduğu, fark edilebilir olup, böylece Biçimlerin anımsanışını tetikleyebilecekleri öğretisine ne olur? Bu öğreti açıkça belirli ve fark edilebilir duyumsanabilir nitelikler olduğunu varsaymaktadır; aslında bu, duyumsanabilirlerin Biçimlere "iştirak ettikleri" ve böylece de onlara "benzedikleri" ölçüde belirli ve fark edilebilir *olduğu* öğretisidir. Yani, bu öğreti ve Platon'un duyumsanabilirlerin akış halinde olduğu gerçeğinden çıkardığı sonuçlar arasında ciddi bir tutarsızlık vardır.

Benzer görüşler dile getiren başkaları da olmuştur[182] ama bence asıl mesele şu ki, Platon burada duyumsanabilir dünyayı *eğer Biçimler olmasaydı olacağı şekilde* tarif etmektedir. Bu açıklamanın savunucuları da karşıtları da Biçimlerin varlığının *duyumsa-*

[182] Cornford aşırı akış-öğretisinin Platon'un kendi duyumsanailir dünya teorisi olduğunu savunuyordu: bu öğreti aracılığıyla bilginin algı olamayacağını ispat eden Platon, bilginin Biçimlere dayandığını çıkarsamayı ize bırakıyor. Bu kesinlikle Platon'u, Gulley'in tespit ettiği tutarsızlıktan suçlu yapardı. Eğer Biçimler vardıysa ama yine de dünyamızın istikrarsızlık ve düzensizliğini hiçbir şekilde hafifletemiyorlardıysa (ki bu akıl almaz bir durumdur) bilgi sanki Biçimler yokmuşçasına imkânsız olurdu.

nabilir dünyanın doğasını değiştirdiğini idrak etmemiştir. Aslında bu Biçimlerin devreye sokuluşunun temel nedeniydi. Parmenides duyumsanabilir dünyadan gerçeklik payesini, kendi dışlayıcı "var ya da yok" dikotomisine dayanarak esirgemişti. Biçimler, ve "oluş"un bir ara safha olarak kabul edilişi duyumsanabilir dünyayı alçaltmak değil yok olmaktan kurtarmak üzere tasarlanmıştı. Heraklitosçu ve Parmenidesçi gerçeklik görüşleri bir şekilde bağdaştırılmalıydı. Platonik evren zihinsel ve duyumsanabilir alanlardan oluşan entegre bir bütündür. Duyumsanabilir dünyanın hareket ve değişimindeki düzen, nizamilik ve değerin muzafferane bir doğrulanışı olan *Timaeus*'un öğrettiği gibi, dünyaya sahip olduğu düzen ve istikrarı veren şey Biçimler model alınarak şekillendirilmiş olduğu gerçeğidir.[183] Platon için "duyumsanabilir şeylerin daima aktığı ve onlara dair bir *bilgi* olamayacağı" doğrudur ama onlara dair doğru görüş olabilir, diye devam ediyor Aristoteles, çünkü ayrıca Biçimler diye tabir ettiği şeyler de mevcuttur; Biçimlere gönderme yapılarak duyumsanabilirlerden söz edilebilir zira Biçimler onların *nedenidir*, yani duyumsanabilirlere belli nitelikler kazandırırlar.[184]

Zamane Heraklitosçuları, hocalarının Logos'tan, yani daimi değişim akışını yöneten evrensel yasadan yoksun hali gibiydiler[185] ve Platon'un, dünyanın bir tarif edilemezlik denizinde başıboş sürüklendiğine dair fantezilerine katılmaya hiç niyeti yoktu. Diyalogdaki yetkin ve anlayışlı ses olan Thedorus'un onlara karşı nasıl da öfkelendiğini hatırlayabiliriz: bunun, diyor, manyaklarla konuşmaktan bir farkı yok; kendi teorilerinin canlı örnekleri bunlar, sürekli hareket ediyor, bir soru ya da argümanı dinlemek için bir an olsun sabit kalamıyorlar. Onların hoca ya da öğrencileri yoktur, kendiliğinden meydana çıkarlar ve her biri diğerinin cahil olduğunu düşünür (179e-80c). Onların duruşu, insanın aynı nehre *bir kez* giremeyeceğini söyleyerek Heraklitos'u geride bırakan ve sonunda Platon'un ima ettiği şeyi anlayıp, konuşmayı tamamen bırakan Cratylus'un duruşuydu (Arist. *Metaf.* 101012-15).

Cratylus'un sonunda (493b ve devamı) Sokrates onun hiçbir kalıcı olguya meydan bırakmayan aşırı akış-teorisine göre sözlü iletişim ve bilginin imkânsız olacağını gösterir. Eğer sadece güzel şeyler değil, güzellik niteliğinin kendisi daimi değişim halinde idiyse, hiçbir şey için bu kimliğe ya da böyle özelliklere sahip olduğu gerekçesiyle güzel

---

[183] Krş. özellikle 52a. Daha zekice teoriye göre, elbette, bir duyumsanabilirin "belli bir yerde" (ἔν τινι τόπῳ) olduğundan bahsedilemez. Ayrıca krş. *Gorg.* 507e-508a.

[184] Arist. *Metaf.* 987a32-b9. Biçimlerin nedensel yönü ele aldığımız birçok diyalogda önemli bir yer tutmaktadır. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[185] Heraklitos'un Logos tahayyülüne dair bir özet için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Heraklitos'un azgın takipçilerinden ne kadar uzak olduğu, Platon'un daha sonra (186d) yaptığına benzer bir tespit yaptığı fr. 55'ten anlaşılmaktadır: duyular, onları yorumlayacak bir zihin olmaksızın bilgi üretemeyecek "kötü tanıklar"dır.

ismi ya da sıfatı kullanılamazdı. Bu Platon'un "dünyanın [aşırı anlamda] akış halinde olduğunu kabul ettiğini" ve dolayısıyla da "aynı zamanda hem Biçimlerin varlığını onayladığını ve hem de duyumsanabilir dünyanın herhangi bir belirli niteliğe sahip olduğunu reddettiğini" göstermiyor. "Bu," diye devam ediyor Gulley, "kendi içinde, 'akış halinde olmanın' 'belirli olmakla' bağdaştırılamayacağı savının Biçimlerin varolduğu varsayılsın ya da sayılmasın, eşit derecede geçerli olduğunu üstü kapalı şekilde kabul etmek demektir."[186] Bunun gösterdiği tek şey, *her şeyin* kesintisiz bir akış ve değişim halinde olduğu yönündeki neo-Heraklitosçu teorinin Biçimlerin varlığı ve etkisi ile bağdaşmadığıdır. Son olarak, baştan sona kadar Biçimlerin varolduğunun varsayıldığı *Timaeus*'ta, *Crat.* 439d9'un aksine, ateş ve su gibi fiziksel olgulara değişken ve istikrarsız oldukları için "şu" ya da "bu" (τοῦτο) denemeyecekken, bunların Biçimlerin kopyaları olarak yaşadıkları idrak edilerek bazı niteliklere (τοιοῦτον) sahip olduklarının *söylenebileceği* belirtiliyor.[187] Biçimler nedensel güçleriyle duyumsanabilir dünyayı neo-Heraklitosçu manyaklar tarafından terk edildiği anlamsız kaostan kurtarmaktadır. Gerçekten de, *Protagoras*'ta (135b-c) tekrar edildiği gibi, eğer Biçimlerin varlığını inkâr ederseniz zihninizi üzerine sabitleyeceğiniz hiçbir şey kalmaz ve rasyonel konuşma olasılığını yok edersiniz. Biçimlerin varlık ve mevcudiyetinin oluş akışını hiç etkilemeyebileceğini öne sürmek Platon'un duruşunun temelde yanlış kavrandığına işarettir.

Rüyalar ve halüsinasyonlar (157e-60d). Bu teori (diye devam eder Sokrates) rüyalarda, delilik ya da hastalık esnasında yanlış algılarımız olduğu, dolayısıyla algının hiç de yanılmaz olmadığı yönündeki yaygın itiraza karşı durabilir. Şu anda uyumadığımıza ve aramızdaki sohbetin de rüya olmadığına dair bile kesin bir kanıt sunamayız[188] ve bu

[186] Gulley, *PTK* 83. Sf. 72'de bu tezin 439d4'ün "dilbilgisel açıdan daha aşikâr yorumunu" reddetmeyi içerdiğini kabul ediyor. Eğer asla kesin bir dille yazmayan Platon'un, Biçimlerin varlığının duyumsanabilir dünyanın doğasında hiçbir değişikliğe yol açmadığı izlenimini uyandırdığı açığa çıkarıldıysa bile (ki ben buna inanmıyorum), buna karşıt deliller çok daha baskın çıkacaktır. Runciman bu hususu kavramıştı; *Cratylus*'un savı konusunda bkz. Runciman *PLE* 21. Gulley görüşleri konusunda ayrıca bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Burada söylediklerimin Robinson'un *Essays* 48'deki ve Owen'ın *SPM* 323'teki beyanlarıyla alakalı olduğunu düşünüyorum.

[187] *Tim.* 49d, 50c. Bu pasajlar Cherniss'in *SPM* 355-60'daki keskin argümanlarıyla birlikte okunmalıdır, fakat ben bu argümanların bütün ince ayrıntıları konusunda kendisine katılmıyorum. Daha sonra gelen *Philebus* (59a-b), varlık ve oluş arasındaki zıtlığı kuvvetli bir şekilde ortaya koysa da, *Dev.* 5'te yapılan, kesin hakikatin değişken duyumsanabilir dünyada bulunamayacağı ve dolayısıyla δόξα'nın ἐπιστήμη'den farklı olduğu yönündeki tespitleri tekrar ediyor sadece. Umarım son birkaç sayfa McDowell'ın (sf. 180-1, paragraf (ii)) öne çıkardığı hususu yanıtlıyordur. Cherry'nin *Apeiron* 1967'deki son derece sıkı örülmüş argümanına temelde katıldığımı düşünüyorum.

[188] Bunu Descartes da iddia etmişti (*Meditation* 1, çev. Haldane ve Ross sf. 75-6). Moore ve

nabilir dünyanın doğasını değiştirdiğini idrak etmemiştir. Aslında bu Biçimlerin devreye sokuluşunun temel nedeniydi. Parmenides duyumsanabilir dünyadan gerçeklik payesini, kendi dışlayıcı "var ya da yok" dikotomisine dayanarak esirgemişti. Biçimler, ve "oluş"un bir ara safha olarak kabul edilişi duyumsanabilir dünyayı alçaltmak değil yok olmaktan kurtarmak üzere tasarlanmıştı. Heraklitosçu ve Parmenidesçi gerçeklik görüşleri bir şekilde bağdaştırılmalıydı. Platonik evren zihinsel ve duyumsanabilir alanlardan oluşan entegre bir bütündür. Duyumsanabilir dünyanın hareket ve değişimindeki düzen, nizamilik ve değerin muzafferane bir doğrulanışı olan *Timaeus*'un öğrettiği gibi, dünyaya sahip olduğu düzen ve istikrarı veren şey Biçimler model alınarak şekillendirilmiş olduğu gerçeğidir.[183] Platon için "duyumsanabilir şeylerin daima aktığı ve onlara dair bir *bilgi* olamayacağı" doğrudur ama onlara dair doğru görüş olabilir, diye devam ediyor Aristoteles, çünkü ayrıca Biçimler diye tabir ettiği şeyler de mevcuttur; Biçimlere gönderme yapılarak duyumsanabilirlerden söz edilebilir zira Biçimler onların *nedenidir*, yani duyumsanabilirlere belli nitelikler kazandırırlar.[184]

Zamane Heraklitosçuları, hocalarının Logos'tan, yani daimi değişim akışını yöneten evrensel yasadan yoksun hali gibiydiler[185] ve Platon'un, dünyanın bir tarif edilemezlik denizinde başıboş sürüklendiğine dair fantezilerine katılmaya hiç niyeti yoktu. Diyalogdaki yetkin ve anlayışlı ses olan Thedorus'un onlara karşı nasıl da öfkelendiğini hatırlayabiliriz: bunun, diyor, manyaklarla konuşmaktan bir farkı yok; kendi teorilerinin canlı örnekleri bunlar, sürekli hareket ediyor, bir soru ya da argümanı dinlemek için bir an olsun sabit kalamıyorlar. Onların hoca ya da öğrencileri yoktur, kendiliğinden meydana çıkarlar ve her biri diğerinin cahil olduğunu düşünür (179e-80c). Onların duruşu, insanın aynı nehre *bir kez* giremeyeceğini söyleyerek Heraklitos'u geride bırakan ve sonunda Platon'un ima ettiği şeyi anlayıp, konuşmayı tamamen bırakan Cratylus'un duruşuydu (Arist. *Metaf.* 101012-15).

Cratylus'un sonunda (493b ve devamı) Sokrates onun hiçbir kalıcı olguya meydan bırakmayan aşırı akış-teorisine göre sözlü iletişim ve bilginin imkânsız olacağını gösterir. Eğer sadece güzel şeyler değil, güzellik niteliğinin kendisi daimi değişim halinde idiyse, hiçbir şey için bu kimliğe ya da böyle özelliklere sahip olduğu gerekçesiyle güzel

---

[183] Krş. özellikle 52a. Daha zekice teoriye göre, elbette, bir duyumsanabilirin "belli bir yerde" (ἔν τινι τόπῳ) olduğundan bahsedilemez. Ayrıca krş. *Gorg.* 507e-508a.

[184] Arist. *Metaf.* 987a32-b9. Biçimlerin nedensel yönü ele aldığımız birçok diyalogda önemli bir yer tutmaktadır. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[185] Heraklitos'un Logos tahayyülüne dair bir özet için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Heraklitos'un azgın takipçilerinden ne kadar uzak olduğu, Platon'un daha sonra (186d) yaptığına benzer bir tespit yaptığı fr. 55'ten anlaşılmaktadır: duyular, onları yorumlayacak bir zihin olmaksızın bilgi üretemeyecek "kötü tanıklar"dır.

ismi ya da sıfatı kullanılamazdı. Bu Platon'un "dünyanın [aşırı anlamda] akış halinde olduğunu kabul ettiğini" ve dolayısıyla da "aynı zamanda hem Biçimlerin varlığını onayladığını ve hem de duyumsanabilir dünyanın herhangi bir belirli niteliğe sahip olduğunu reddettiğini" göstermiyor. "Bu," diye devam ediyor Gulley, "kendi içinde, 'akış halinde olmanın' 'belirli olmakla' bağdaştırılamayacağı savının Biçimlerin varolduğu varsayılsın ya da sayılmasın, eşit derecede geçerli olduğunu üstü kapalı şekilde kabul etmek demektir."[186] Bunun gösterdiği tek şey, *her şeyin* kesintisiz bir akış ve değişim halinde olduğu yönündeki neo-Heraklitosçu teorinin Biçimlerin varlığı ve etkisi ile bağdaşmadığıdır. Son olarak, baştan sona kadar Biçimlerin varolduğunun varsayıldığı *Timaeus*'ta, *Crat.* 439d9'un aksine, ateş ve su gibi fiziksel olgulara değişken ve istikrarsız oldukları için "şu" ya da "bu" (τοῦτο) denemeyecekken, bunların Biçimlerin kopyaları olarak yaşadıkları idrak edilerek bazı niteliklere (τοιοῦτον) sahip olduklarının *söylenebileceği* belirtiliyor.[187] Biçimler nedensel güçleriyle duyumsanabilir dünyayı neo-Heraklitosçu manyaklar tarafından terk edildiği anlamsız kaostan kurtarmaktadır. Gerçekten de, *Protagoras*'ta (135b-c) tekrar edildiği gibi, eğer Biçimlerin varlığını inkâr ederseniz zihninizi üzerine sabitleyeceğiniz hiçbir şey kalmaz ve rasyonel konuşma olasılığını yok edersiniz. Biçimlerin varlık ve mevcudiyetinin oluş akışını hiç etkilemeyebileceğini öne sürmek Platon'un duruşunun temelde yanlış kavrandığına işarettir.

Rüyalar ve halüsinasyonlar (157e-60d). Bu teori (diye devam eder Sokrates) rüyalarda, delilik ya da hastalık esnasında yanlış algılarımız olduğu, dolayısıyla algının hiç de yanılmaz olmadığı yönündeki yaygın itiraza karşı durabilir. Şu anda uyumadığımıza ve aramızdaki sohbetin de rüya olmadığına dair bile kesin bir kanıt sunamayız[188] ve bu

---

[185] Gulley, *PTK* 83. Sf. 72'de bu tezin 439d4'ün "dilbilgisel açıdan daha aşikâr yorumunu" reddetmeyi içerdiğini kabul ediyor. Eğer asla kesin bir dille yazmayan Platon'un, Biçimlerin varlığının duyumsanabilir dünyanın doğasında hiçbir değişikliğe yol açmadığı izlenimini uyandırdığı açığa çıkarıldıysa bile (ki ben buna inanmıyorum), buna karşıt deliller çok daha baskın çıkacaktır. Runciman bu hususu kavramıştı; *Cratylus*'un savı konusunda bkz. Runciman *PLE* 21. Gulley görüşleri konusunda ayrıca bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Burada söylediklerimin Robinson'un *Essays* 48'deki ve Owen'ın *SPM* 323'teki beyanlarıyla alakalı olduğunu düşünüyorum.

[187] *Tim.* 49d, 50c. Bu pasajlar Cherniss'in *SPM* 355-60'daki keskin argümanlarıyla birlikte okunmalıdır, fakat ben bu argümanların bütün ince ayrıntıları konusunda kendisine katılmıyorum. Daha sonra gelen *Philebus* (59a-b), varlık ve oluş arasındaki zıtlığı kuvvetli bir şekilde ortaya koysa da, *Dev.* 5'te yapılan, kesin hakikatin değişken duyumsanabilir dünyada bulunamayacağı ve dolayısıyla δόξα'nın ἐπιστήμη'den farklı olduğu yönündeki tespitleri tekrar ediyor sadece. Umarım son birkaç sayfa McDowell'ın (sf. 180-1, paragraf (ii)) öne çıkardığı hususu yanıtlıyordur. Cherry'nin *Apeiron* 1967'deki son derece sıkı örülmüş argümanına temelde katıldığımı düşünüyorum.

[188] Bunu Descartes da iddia etmişti (*Meditation* 1, çev. Haldane ve Ross sf. 75-6). Moore ve

teorinin itiraza verdiği cevap, duyumun iki daima değişen şey arasındaki bu ilişkiden başka bir şey olmadığını ve sadece bu ikisi ile ilişkili olarak varolduğunu (ya da "oluş halinde" olduğunu) iddia edişinde gizlidir. İnsan konuşurken her zaman Protagorasçı bir tutumla "ona göre", "bana göre" vb diye eklemelidir. Yani yanıltıcı duyum diye bir şey yoktur. Eğer şarap aynı insana sağlıklıyken tatlı ve hoş, hastayken ise ekşi geliyorsa, bunun bu teori bağlamındaki açıklaması bu kişinin farklı bir özneye dönüşmesi ve bunun da şarabın içilmesiyle beraber farklı bir çocuk, yani dilinin üzerindeki ekşilik duyumunu ve "kendi içinde" değil sadece "birisine göre" nitelik sahibi olan şaraptaki "hareket eden ve değişen ekşiliği" (159e) doğurmasıdır. Böylece Protagoras doğrulanır, her insan kendisine görünen şeyin tek yargıcıdır; ve neyin varolduğu ya da oluştuğu konusunda yanlış ya da hatadan muaf olan bir akıl durumundan bilgi payesi esirgenemez.

Algının bilgi olduğu teorisinin incelenişi. Böylece Theaetetus'un ilk çocuğu zorlu bir çalışmanın ardından doğurtturulur. Sıradaki iş çocuğu incelemek ve bakıp büyütmeye değer olup olmadığını görmektir. *Theaetetus*'un bir bütün olarak, kısa fasılalar, daha uzun bir konu dışına sapma ve konunun bir yönünden diğer yönüne geçişler ve tekrar geri dönüşlerden oluşan sistematik bir gidişatı takip ettiğini söylemiştim. Bu gerçekçi üslup takip eden birkaç bölümde özellikle belirgindir.

(i) *Protagoras'a geri dönüş* (161b-162a). Eğer bilgi algıysa ve her insan kendi özel ve alt edilemez hakikatine sahipse (durum bundan ibaretse) bunu neden duygun yaratıklar arasında sadece insanlar sınırlı tutalım ki? Protagoras'ı kendini öğretmen olarak göstermeye ne hakkı vardır? Hiçbir insanın başka bir insandan ya da hatta bir domuz ya da kurbağa yavrusundan bile daha akıllı olamayacağını cidden kastetmiş olabilir mi? Sokrates bunu söyledikten sonra birdenbire çark eder ve Protagoras namına bunu ucuz bir retorik diye kınar ve yeni bir husûsa geçer.

Russell'ın duruşları için bkz. Newell, *Concept of Phil.* 56-8. J. L. Austin (*S. and S.* 49 dn. 1) bunun saçma olduğunu çünkü (bir kere) uyanıkken olan bazı deneyimlerimizi "rüya gibi" diye tarif ettiğimizi ve eğer Descartes (ve hiç bahsetmediği Platon) haklı olsaydı "eğer rüyalar uyanıkkenki deneyimlerden 'niteliksel' olarak farklı olmasaydı, o zaman uyanıkken olan *bütün* deneyimler rüya gibi olurdu." Platon'un haklı olduğuna inanmıyorum ama bu kadar çürütülebileceğinden de şüpheliyim. Rüya gibi diye tabir ettiğimiz deneyim (rüya gibi hayali değil) gerçek olduğuna inandığımız ama *uyanıkken* rüyalarımıza atfettiğimiz bir gerçekdışılık izlenimi veren bir deneyimdir. Rüya görürken rüyadaki deneyimlerimiz gerçek görünür (kahkaha atarak, ağlayarak ya da korku içinde uyanışımız buna işaret eder) ve rüyamızda (tıpkı uyanık insan gibi) gerçek olduklarına inansak da deneyimlerimizden rüya gibi diye bahsedebilecek olmamız kesinlikle tahayyül edilemeyecek bir şey değildir. Theaetetus'un rüyamızda rüyamızı anlattığımızı görebileceğimiz yönündeki tespiti de buna benzemektedir ki ben bunu sıkça yaparım. Platon da uyanıkken olan bir deneyimden rüya gibi diye bahsedebiliyordu (*Meno* 85c).

(ii) *Yabancı diller ve öğrenilmemiş harfler* (163b-d). Bilginin duyu-algısı olduğunu varsayarsak, bilinmeyen bir dille karşılaştığımızda neler olur? Söylenenleri duymaz mıyız yoksa hem duyar hem de bilir miyiz? Ve yine, okumayı öğrenmeden önce harfleri görmez miyiz yoksa görür ve dolayısıyla bilir miyiz? Theaetetus makul bir şekilde gördüğümüz ya da duyduğumuz kadar bildiğimizi, seslerin sesini ve harflerin ise renk ve şeklini bildiğimizi söyler; ama bir çevirmen ya da okul müdürünün bize söyleyebileceği bir şeyi ne algılar ne de duyarız. Sokrates onu bu açık düşünce örneğinden ötürü kutlar, gelişimini baltalamaktan korktuğu için bunu tartışmayacaktır. Elbette dilin görülebilir ya da işitilebilir sembollerinin yanı sıra, bir çevirmen ya da öğretmenin iletebileceği bir anlamının olduğunu kabul etmenin algının bilginin tamamı olmadığını kabul etmek olduğunu söyleyerek karşılık verebilirdi. Ama bu *coup de grâce* –bilginin ediniminde zihin ve uslamlamanın kaçınılmazlığı– hem Protagoras hem de akış teorisine dair daha fazla eleştiriye yer bırakmak için, çok daha sonra (184b-86d) vurulacaktır.

(iii) *Hafıza* (163d-64b).[189] Bilginin algı olduğunu söylüyoruz. O halde, örneğin, bir şeyi gören biri bu şeyi gördüğü sürece bu şeyi bilir.[190] Bu durumda, bulunduğu yerden uzaklaştığında ya da gözlerini kapattığında bunu mecburen unuttuğunu mu ya da buna alternatif olarak, halen net olarak hatırladığını ama görmediği için artık bilmediğini mi söylemeliyiz? Her iki alternatif de Theaetetus'a "akıl almaz" gelir ve bilginin duyumla sınırlı tutulmasının açıkça olanak dışı sonuçlara yol açtığını kabul eder.

(iv) *"Bilen ve bilmeyen" ikilemi* (165b-d). Yukarıdaki sözler son sözlermiş gibi durmaktadır ve Sokrates'in sıradaki hamlesi şaşırtıcıdır. Son argümanı çürütmeksizin, Protagoras olsa teorisi için daha iyi savaş vereceğini ilân eder. Gerçek filozoflar gibi değil, çekişmeci Sofistler gibi küçük noktalar üzerinde tartışıp durmuşlardır. Ölü Protagoras'ın imdadına yetişmeyi denemelidir. Ama bilginin algı olduğu teorisini savun-

[189] Gulley (*PTK* 77) bu pasajı, algının bilgi olduğu iddiasında algının hafıza-görüntülerini içerdiğinin delili olarak gösteriyor. Bu elbette argümanı saçmalığa indirgemektedir. Cornford (*PTK* 65) Sokrates'in bu terimi kırıp parçaladığını çünkü bilgi algıdır tanımının korunması için bu terimin hafızayı içerecek şekilde genişletilmesinin gerektiğini (gayet doğru) söylüyor, "buna bir itiraz olmayacaktır." Platon'un αἴσθησις'in kapsamına dair bütün çeşitlemelerine karşın hafızanın bir duyum ya da duygu diye (156b) ya da zihnin bir eylemi diye adlandırılmasına şiddetle itiraz edeceğini düşünüyorum. Gizil ve fiili hatırlama arasındaki modern ayrım (bu konuda bkz. Broad, *Mind and its Place in Nature* 222, Shoemaker *Ency. Phil.* V, 271) bağlamında -ki buna göre bir insanın uyurken ya da başka bir şey düşünürken bile çocukluğuna dair bir olayı hatırladığı söylenebilir- Platon hafıza-güçlerini değil, sadece hafıza-eylemlerini kastediyor gibi gözüküyor.

[190] Elbette görmek algının bir örneğidir- sadece: Platon insanın duyduğu bir melodiyi hatırlamasından da söz edebilirdi (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Ama hafızadan söz ederken, genel anlamda bilgiden söz ederken de olduğu gibi, bir gerçeğin bilgisi yerine, bir nesne ya da kişiye olan aşinalığı aklından geçiriyor.

mak bir yana (ki bütün bu süre boyunca Protagoras'ın teorisinin bu teoriyi içerdiğini söylemiştir), ilk yaptığı şey bu teoriye ultra-sofist bir argümanla bir kez daha saldırmaktır. Eğer tek gözünü kapatarak bir şeye bakarsan bu şeyi görür müsün (ve dolayısıyla bilir misin)? Evet ya da hayır diye cevap ver—bir gözle görüp diğeriyle görmemek falan gibi şeyler saçmalama. Böyle bir baskı altında Theaetetus olası tek cevabın onun tezini çelişkili hale getirdiğini kabul eder. Daha birçok soru sorulabilirdi, diye devam eder Sokrates: örneğin bilgi (algı gibi) keskin ya da bulanık olabilir mi? Sonra bu argümanı bir kenara fırlatarak, doğrudan doğruya Protagoras'ın kendi duruşunu nasıl savunacağını sorar.

Buradaki argüman, Platon'un eriştiği farsı andırır şekilde gözler önüne serdiği *Eutjydemus*'teki kavga eden kardeşlerin kullandığı bazı argümanların aynısıdır. Eksik bir yüklem kullanan ya da niteleme yapılmaksızın cevaplanması mümkün olmayan bir soruya basit bir cevap istenmesine dayanır.[191] Bu argümanın savunucusunu "soğukkanlı bir beyefendi," "kelimeler ordusunda paralı hizmet eden bir piyade" diye tarif ederek büründüğü alaycılığın altını çizen Platon bu argümanı ciddiyetle öne sürmüş olamazdı.[192] Peki, Sokrates'in hemencecik bıraktığı ya da çekişmeci olduğu gerekçesiyle küçümsediği bu argüman dizisini niye üretmişti? Bence çünkü, bütün bilginin doğrudan doğruya duyular tarafından sağlandığı yönündeki savunulamaz tezle oynamayı sevmesine ve Protagoras'ı, her bakış açısından incelemek isteyecek kadar ciddiye almasına karşın Platon için bu teorilerin sadece tek bir sarsılmaz çürütülüşü vardır, bunu da sona saklamaktadır: kendine özgü mantık gücünü kullanmak için duyuların ötesine geçebilen, duyuların sunduğu ama yorumlayamadığı verilerden kendi sonuçlarını çıkaran *zihne* duyulan ihtiyaç. Şeylerin özüne (*ousia*) ve hakikatine ulaşarak bilginin temel koşulunu sadece zihin karşılayabilir (186c-d); ve *ousia* ile hakiat Platon tarafından duyu-algılarıyla zıtlaştırıldığında bu sadece, duyumsanabilir dünyanın Biçimlerin ışığı altında yorumlanıp, anlaşılacağı anlamına gelir.

(v) *Tekrar Protagoras'a dönüş: savunma* (165e-68c). Sokrates savunmanın büyük bir kısmını sanki Protagoras'ın ağzından konuşuyormuşçasına dolaysız anlatımla sunar ve haksız taktikler kullandığı için kendini bol bol paylar.[193] "Protagoras" ilk önce bilgiyi

---

[191] Verilen örnekler tanıdık Parmenidesçi örneklerdir "Bir şey hem var hem yok olabilir mi?" (293c) "Kim öğrenir, bilge mi yoksa cahil mi?" (275d). Ayrıca *Euthydemus* özeti için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[192] Bu karakter bir ἄφυκτον ἐρώτημα isteyecek ve bize kardeşlerin böbürlenişini hatırlatacaktır, πάντα ἐρωτῶμεν ἄφυκτα (*Euthyd.* 276e).

[193] Sokrates'in incelikli ve eğlenceli bir tutumla Protagoras'ın kimliğine bürünüşünün dramatik açıdan ve diğer açılardan önemi E. N. Lee'nin makalesinde gözler önüne serilmektedir, *Exegesis*, 225-61.

duyumla özdeşleştirmeye karşı sunulan son iki argümanı ele alır ve sonra kendi (tarihsel olarak gerçek) görüşlerini uzun uzadıya savunur.

(a) Hafızaya dayalı argümana, bir geçmiş deneyime dair anının[194*] türsel olarak asıl deneyimden farklı olduğu yanıtını verir. Bu, "insan gördüğü şeyi hatırlar fakat bilmez" ifadesinin doğru olup olmadığı sorusunu cevaplamaktadır: hafıza-izlenimi bilir ama duyum nesnesini bilmez.[195] (Bu ayrıca değinilmeden geçen şu soruyu da gündeme getirebilirdi: eğer algıdan ayrı bir şeyse ve bütün bilgi de algı ise hafıza-izlenimi nedir?)

(b) İnsanın aynı şeyi hem bilip hem bilemeyeceği sorusu anlamsızdır zira hem özne hem de nesnenin daima değiştiği bir dünyada *aynı* insan ya da *aynı* şeyden söz edilemez. Sokrates daha sonra (184d) söylediği şeyi, yani bu teorinin insanı, ayrı duyu-organlarının bunları birleştirecek bir *psyche*'ye (zihin ya da kişilik) sahip olmayan toplamı olarak ele aldığını burada ek olarak belirtebilirdi. Bu hipoteze göre bir gözün gördüğü ve bildiğini diğerinin ise görüp bilmediğini söylemek meşru olabilirdi ama *psyche*'den bahsetmenin zamanı gelmemiştir henüz.

(c) "Protagoras" şimdi kendi "insan ölçüttür" beyanına (ki bunun bilgiyi algıyla sınırlamayı *içermediği* açıktır)[196] ve Sokrates'in bunun bir insanın bir diğerinden ya da hatta bir hayvandan bile daha akıllı olmasını engellediği yönündeki "kaba saba ve bilimsellikten uzak" itirazına geri döner. Kimse benim inançlarımın benim için *doğru* olduğuna karşı çıkamaz ama başka şeylerin bana hem doğru gelmesi ve hem de benim için doğru olması benim açımdan *daha iyi* olabilir. Tıpkı doktorun ilaçlarla bir hastayı ona acı dolu duyumlardansa hoş duyumlar vermek için fiziksel olarak değiştirmesi gibi (hastanın kesinlikle ekşi olan şarabı yine ona tatlı gelir ve böylece tatlı olur) bir Sofist de bir insanı düşüncelerinin daha önce olduğundan daha doğru olmasalar da daha yararlı olacağı şekilde zihinsel olarak değiştirebilir. Bir devletin görenek ve yasaları bile, bu devlet bunların böyle olduğunu düşündüğü sürece kendisi için doğru ve uygundur fakat pratik anlamda zararlı olabilirler ve bir devlet adamı (ya da siyasi yetke sahibi bir Sofist) ta ki yararlı ve değerli uygulamalar devlete hem yararlı ve değerli gelip hem de devlet için öyle olana kadar hatipliğini kullanarak devlet üzerinde çalışabilir. Doğru ya da yanlış sınamasının yerini, bir şeyin gelecekte fayda mı yoksa zarar mı getireceğine bakan pragmatik sınama almıştır.[197]

---

[194] *çn: İngilizce'deki "memory" kelimesini burada olduğu gibi bazen "hafıza" bazen de "anı" diye çevirmek gerekiyor, aslında "anı" diye çevrilen şey "hafıza" argümandan farklı bir şey değil.

[195] Bu argümana dair yakın zamanda yapılan bir değerlendirme için bkz. E. N. Lee, *a.g.e.* 235.

[196] Krş. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[197] Bu tuhaf öğretiye dair eksiksiz bir izahat ve tartışma için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

(vi) *Protagoras'a devam: savunmanın eleştirisi* (170a-72b). (a) Protagoras hariç herkes yanlış inancın mümkün olduğunu düşünmektedir.[198] Kendi öğretisi gereği diğerlerinin inancının onlar için doğru olduğunu teslim etmelidir.

Bu argüman muhtemelen çok ciddi değildir ama en azından Sokrates'in doğrunun ne olduğuna kafa sayısına göre karar verilmemesi gerektiği ve kendi adına, eğer bir şeyin doğru olduğuna kaniyse, buna hiç kimsenin inanmadığı gerçeğinin onu hiç etkilemeyeceği yönündeki ısrarının, ilk bakışta sanılabileceğinin aksine, buna ters düşmediğini söyleyebiliriz.[199] Sokrates olsa basitçe diğerlerinin yanıldığını söylerdi ama Protagoras bunu yapamaz ve hazırlık niteliğinde bir değinme olarak, Protagoras'a göre kendi öğretisinin reddedilişinde kabul edilişinde olduğundan x-binlerce kez daha fazla doğruluk payı olmalıdır.

(b) Protagoras kendi kendini çürütmektedir. Muhaliflerinin zıt inancının doğruluğunu kabul ettiğinde kendininkinin yanlış olduğunu bizzat kabul etmektedir, yani ne kadar cahil olursa olsun her insanın doğruluğun ölçütü olduğu doğru değildir (171a-c). Bu çürütme, bunu ayrıca Demokritos'a atfeden Sextus tarafından derli toplu bir şekilde özetlenmişti (*Math.* 7. 389): "Eğer öyle gözüken her şey doğru ise, öyle gözüken her şeyin doğru *olmadığı* inancı da, gözüken şeye dayalı olduğu için doğru olacak ve böylece öyle gözüken her şeyin doğru olduğu inancı yanlış olacaktır."

Şu basit "her inanç doğrudur; bazıları bütün inançların doğru olmadığına inanmaktadır; dolayısıyla bazı inançlar yanlıştır" tasımı kulağa inandırıcı geliyor ve Protagoras'ın şiarının, tıpkı Yalancının paradoksu gibi (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021), bir kısır döngü içerdiğine işaret ediyor. Geçmişte yorumcular Sokrates'in argümanını ya sessiz kalarak geçiştirmişler (örn. Campbell) ya da adilce olduğunu söylemişlerdir (Cornford). Fakat son zamanlarda, Sokrates'in, şu ana kadar itinayla dâhil edilen koşulu, yani diğerlerinin zıt görüşlerinin sadece *onlar için* doğru koşulunu buraya dâhil etmediği gerçeğine dikkat çekilmiştir.[200] Protagoras kendi öğretisinin diğerleri için yanlış olsa da kendisi için doğru olmaya devam ettiği cevabını veremez miydi? Buna karşı diğerlerinin, Protagoras gibi, öğretinin *kendileri için* değil, mutlak ya da nesnel olarak yanlış olduğuna inandığı ve dolayısıyla Protagoras'ın da doğru olduğunu kabul ettiği şeyin bu olduğu söyleniyor.[201] Yakın zamanda E. N. Lee Protagoras'ın şunu söylemesinin hâlâ mümkün olduğunu savunmuştu: "Benim görüşümün onlar için yanlış olduğu

---

[198] Sokrates burada dürüstçe, δοξάζειν, κρίνειν, οἴεσθαι kelimelerini kullanarak, Protagoras'ın öğretisini duyum alanının ötesine taşıyor (170d).

[199] *Gorg.* 471e ve devamı, *B. Hip.* 298b.

[200] Bkz. Runciman, *PLE* 16 ve Vlastos, *Prot.* giriş, xiv dn. 27.

[201] Protagoras'ın şiarının ikinci-düzen yargıları (diğerlerinin yargılarının doğruluk ya da yanlışlığına dair yargılar) izah edip edemeyeceği sorusu Tigner tarafından tartışılmıştır, *Mnem.* 1971. Tigner'in görüşüne E. N. Lee karşı çıkmıştır, *Exegesis* 242-8.

benim için kesinlikle doğru; ama bunun nedeni kabul edilemez olduğunu göstermiş olduğum o nesnel yanlış söylemine sıkı sıkıya bağlı kalmalarıdır. Görüşlerinin onlar için doğru olduğunu söylersem, bunun benim için de doğru olduğunu söylemeye mahkûm olmam."[202] Lee bir yandan Protagoras'ı Sokrates'in elinden kurtarırken öte yandan da Protagoras'ın çürütülmeye karşı bağışıklığının, aslında cidden tartışılabilecek ya da inkâr edilebilecek bir şey söylemediğinin gösterilmesi pahasına satın alındığı sonucuna ulaşıyor.[203]

(c) Öğretinin duyum alanında doğru olduğunu varsayalım: her insan kendine tatlı, soğuk, sıcak vb gelen şeyin tek yargıcıdır. Ama öğretiye dair savunmamız bile, gelecekte fayda sağlaması bakımından neyin münasip olduğu konusunda bir tavsiyecinin diğerinden *doğruluk bakımından* daha iyi *olduğunu* göstermiştir (172a8). Kendisi için neyin sağlıklı olduğu konusunda, "kendin içinde 'sağlıklı olan'ı bilen"[204] bir insan bir diğer insan kadar iyi bir yargıç olmayacaktır; bir devlet de, adil ya da adaletsiz, kutsal ya da kutsal olmayan olarak ortaya koyduğu şeyin onun için öyle *olduğunu* kabul etsek bile, hangi eylemlerin kendine faydalı olacağını yargılamak konusunda bir diğeri kadar iyi olmayacaktır. İnsanlar bu tip ahlakî ve dini kavramların gerçek, sabit bir tabiata sahip olmayıp, sadece bir uzlaşım meselesi olduğunu "kesinlikle iddia eder." Bu çizgi, Protagoras'ın teorisini tamamen kabul etmeyenler tarafından benimsenmektedir.

Yukarıdaki paragraf 171d8-72b7'nin tefsiridir. Maalesef son cümle konusunda bir uzlaşmazlık söz konusu. Birincisi, özne "argüman"dan (savunmanın *logos*'u) isimsiz bir "onlar"a kaymıştır ki bazıları bunun sadece üslupsal bir değişim olduğunu, bazıları da farklı bir gönderme olduğunu düşünmektedir[205] ve ikincisi, "Protagoras'ın teorisini tamamen kabul etmeyenler"in kim olduğu şüphelidir. Sofistlere dair III. ciltte sunulan ipuçlarına dayanarak ben Platon'un aklından geçenin şu olduğuna inanıyorum. Diğer Sofistler, "adil ve adaletsiz, kutsal ve kutsal olmayan şeylerin" kendilerine ait bir tabiat ya da öze (*physis* ya da *ousia* 174b4) sahip olmayıp, sadece bir uzlaşım meselesi olduğu görüşünü Protagoras'la paylaşıyorlardı; fakat Protagoras basitçe münasiplik temeline dayanarak, yerleşik yasa ve göreneklerin savunulması gerektiğini öne sürerken, diğer birçok Sofist yasa ve mevcut ahlakın saltık uzlaşımsal olan temelinde, insanın bunları kendisine ne zaman uygun olsa hiçe sayması için bir sebep görüyordu.[206]

---

[202] Lee'i kelimesi kelimesi alıntılamıyorum.

[203] *A.g.e.* 248. Krş. Runciman, *PLE* 16: "Aslında [inancını] sadece, başvurularak ispat edilebileceği bütün standartlar pahasına geliştirebilirdi."

[204] Tercihe göre Biçimler teorisini ima ediyor ya da etmiyor olabilecek mevcut ifadelerin bir diğer örneğidir bu. Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[205] Krş. Cornford (*PTK* 81 dn. 1) ve Hackforth (*Mnem.* 1957, 132-3).

[206] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Protagoras'ın inancına göre, halen daha az ahlaki kavramlar olan duyumların "doğal olarak" varolduğu konusunda Cornford'a (*PTK* 82) katılmadığım görülecektir.

Bu noktada argüman, filozofun yaşamını avukatın ve pratik insanın yaşamı ile zıtlaştıran o ünlü Konu Dışına Sapma ile kesintiye uğratılır. Platon'un bunu buraya yerleştirirken iyi bir gerekçesinin olmamış olması pek muhtemel değil[207] *ama ilk önce Protagoras'a dair tartışmayı bitirmek daha basit olabilir.*

(vii) *Protagoras'ın nihai çürütülüşü* (177c-79b). Sokrates'in bunun için sadece hâlihazırda değinilen bir hususu daha incelikli hale getirmesi yeterlidir. Algı ve deneyimlerin bunları tecrübe eden özne için karşı çıkılamayacak bir şekilde gerçek ve doğru olduğu teorisi şimdi ve geçmiş için doğru olabilir ama önceden kestirmenin testinden geçememektedir. Münasipliğe dair yargılar şimdiki davranışın *gelecekteki* etkisiyle ilgilenir ki *gelecekte* onlar için neyin münasip *gözükeceği* ve *olacağını* bir insanın diğerlerinden daha iyi bildiği tartışmasız kabul edilmektedir. Bu birçok sanattaki uzmanlar –doktorlar, şarap tüccarları, müzisyenler, aşçılar, yasa koyucular– için geçerlidir ve bizzat Protagoras, onlara gelecekte neyin münasip gözükeceği ve olacağını diğerlerinden daha iyi bildiğine dair samimi inançtan büyük gelirler elde etmiştir.

Akış-filozofları duyumların yanılmazlığına olan inançlarını şimdiyle sınırlı tuttukları için bu argümandan hiç etkilenmezler. Onlarla ilişiğimiz kesmeden önce Konu Dışına Sapma'ya dönebiliriz.

Konu Dışına Sapma: filozof ve pratik insan (172c-77c)

Özet. Bu sapma için küçük bir bahane, yani Theodorus'un argümanlar katlanarak artıyor ve daha da zorlaşıyor gibi gözükse de çok zamanları olduğunu belirtmesi yeterli olur. Bu Sokrates'i, felsefeyle çok zaman harcayanların mahkemede boy gösterip, konuştuklarında gülünç duruma düşmelerinin ne kadar doğal olduğunu düşünmeye iter ve yine *Gorgias*'a ve Callicles'in Sokrates'e yönelttiği kınamaya geri döneriz. Platon bunun aslında Sokrates'in üstünlüğünün bir işareti olduğunda ısrar etmekten asla usanmaz. Gerçek şu ki, diye devam eder, mahkeme salonlarında büyümüş olanlarla karşılaştırıldıklarında filozoflar, köleler karşısında özgür insanlar gibidirler, sadece ve sadece hakikate ulaşmayı hedefleyerek herhangi bir konuyu istedikleri kadar sürdürmek için zaman serbestisine sahiptirler. Avukat ise tam tersine dikkatli bir muhalif tarafından dayatılan bir konuya ve sıkı bir zaman-sınırlamasına bağımlıdır. Yaltaklanma ve aldatma sanatlarını öğrenmelidir, kendini zeki sayar ama aslında zihni çarpık ve az gelişmiştir.

[207] Konu Dışına Sapma'nın Protagoras'a dair eleştiriler temasını daha üst, evrensel bir aşamaya taşıdığı konusunda bkz. Lee, *a.g.e.* 238-41, 354-5.

Filozofa dair yapılan tamamlayıcı tasvir Sokratikten ziyade Platonik bir ideali akla getirir. O sadece mahkeme salonlarının ve Meclis'in değil ama ayrıca pazaryeri ve akşam yemeği partilerinin de yabancısıdır. Sadece bedeni şehirdedir, aklı ise uzaklarda, varolan her şeyin gerçek tabiatını aramaktadır. Etrafındaki insanların yapıp ettikleriyle değil, insanın ne olduğuyla, diğer varlıklardan nasıl ayrıldığıyla ilgilenir. Doğum, zenginlik, mevki ve güç ona bir şey ifade etmediği için hem kibirli ve hem de pratik meselelerde aciz ve cahil gözükür. Eğer pratik insan kimin kimi yaraladığı yönündeki kişisel soruları bırakıp, "adalet ve adaletsizliğin kendi içinde ne olduğu" sorusuna yönelmeye ve zenginler ve krallara mutlu demek yerine krallığın ve insan mutluluğunun doğasını düşünmeye ikna edilebilirse durum tersine döner ve aptal durumuna düşen o olur.

Theodorus eğer herkes buna inansa dünyada hiç kötülük olmayacağı yorumunda bulunur ama Sokrates kötülüklerin ortadan kalkamayacağını ("her daim iyiye zıt bir şeyler olmalıdır"),[208] ilâhi alanda da bir yerlerinin olamayacağını, dolayısıyla da bu dünyaya "mecburen" musallat olduklarını söyleyerek karşılık verir. Bu yüzden insan buradan oraya kaçmak için elini mümkün olduğunca çabuk tutmalıdır. Bu, mümkün olduğunda Tanrıya benzemek, doğruluğun kusursuzluğa eriştirilmesi, insanın kendisini "bilgelikle (ya da bilgiyle, φρόνησις) adil ve kutsal" kılması aracılığıyla yapılır. Gerçek bilgelik ve mükemmeliyet (*arētę*) –dünyanın bilgelik ve mükemmeliyet algısının aksine– bunu anlamaktır. Bir meslek, zanaat ya da siyasette bilge *olmayı* değil dünyanın gözünde bilge *gözükmeyi* amaçlayanlar aşağı ve adidir.[209] Ceza çekmeleri kaçınılmazdır. Doğruluktan uzak yaşamları onları, "gerçeğin içinde yerleşik olan iki modelden" ilâhi güzellik modeli ile tanrısız sefalet modelinden ikincisine benzetecek ve hiçbir kötülüğün giremeyeceği yerin kapılarını onlara sonsuza dek kapatacaktır. Onların cezası dünyada, onlar kadar kötü olanlar eşliğinde sonsuza dek şimdi yaşadıkları gibi yaşamlar sürmektir. Bütün bunları ahmaklık olarak görüp, hafife alacaklardır ama içlerinden biri soru ve sınamalara göğüs germe cesareti gösterdiğinde sonunda kendi argümanlarından tatmin olmadıklarını hissedecekler ve sesleri kesilecektir.

---

[208] Bu açıklanmadan geçilir. *Lys.* 221b-c'de Sokrates (ne kadar ciddi olduğu şüphe götürse de) eğer kötülük ortadan kalksaydı iyinin değerini kaybedeceğini söyler. Platon'un aklında *Pho.* 97d'deki en iyinin bilgisinin en kötünün bilgisini de içerdiği düşüncesi de olabilirdi. Benzer şekilde *Ep.* 7, 344a-b'de erdem ve kötülüğün beraber öğrenilmesi gerektiğini söylenir. (Krş. Aristoteles'in sıkça tekrarlanan τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ilkesi.)

[209] Bilgeliği sahte olan siyasetçi βάναυσος'dur, teknisyen ise βάναυσος'dur. İkinci kelime genelde el sanatlarına karşı aristokratik bir horgörüyü ifade ediyordu. Görünüşe göre Platon burada bir sanatın alelade olup olmasının daha yüce bir iyiye dair farkındalıkla icra edilip edilmediğine bağlı olduğunu düşünmektedir ve bu olasılığı devre dışı bırakmamaktadır (Cornford'un buradaki dikkatsiz çevirisi yanlış bir izlenim uyandırmaktadır).

Konu Dışına Sapma'nın verdiği ders. Çok açık. Diyalogun ana kısmında bilgiyi tanımlama çabaları, Biçimler öğretisi dışında her araca başvurularak sürdürülmüş ve sonuçta başarısız olmuştur. Bu sapma bizi *Phaedo* ve *Devlet*'in, *Şölen* ve *Phaedrus*'un öğretisinin terk edilmediği ve bilginin doğasına dair başarılı araştırmanın Platon'un burada kendi dayattığı sınırların ötesinde yatttığı konusunda temin eder. Konu Dışına Sapma içersindeki birçok ayrıntı bakımından olduğu gibi genel atmosferi itibarıyla de diyalogun geri kalan kısmından ayrılır. *Gorgias*'ta olduğu gibi burada da filozof ile pratik insanın kişilikleri zıtlaştırılır ama *Phaedo, Devlet* ve *Phaedrus*'ta olduğu gibi her ikisinin de hak ettiğini alacağı başka bir dünyadan söz edilir. Filozofun pratik meselelerdeki acizliği ve bunun nedenleri *Dev.* 487 ve devamında ayrıntılarıyla ele alınmıştı ve filozofun, varlığa ve şeylerin doğasına dair evrensel sorulara yoğunlaşmak için insanların önemsiz ve geçici meselelerine aldırış etmeyişi, filozofun düşünce nesnelerinin "düzen ve mantık uyarınca varolan sabit ve değişmez gerçekler" olarak tarif edildiği 500b-c'yi anımsatmaktadır. Filozof bu gerçeklere aşina olduğunda, burada 176b'de (ve *Phdr.* 253a, *Tim.* 90c'de) olduğu gibi (krş. 82b-c) "bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi olur." Tanrıda doğru olmayan hiçbir şey olmadığı, *Dev.* 2'de (379b-c) geleneksel mitoloji kınanırken dile getirilmişti. Popüler *arête* ve "bilgelik (*phronesis*) taşıyan" *arête* arasındaki zıtlık *Phaedo* 69a-c'de belirtilmişti (ve popüler *arête* "kölece" diye tabir edilmişti). *Bu* hayatta, doğruluktan şaşmayan insanın mutlu ve doğruluktan uzak insanın sefil olduğu *Dev.* 354a'da belirtilmişti. Orta dönem diyalogların dilinin kullanılışının en çarpıcı örneği 176e3'te "gerçeğin içindeki yerleşik olan modeller"den söz edilişidir ve 177a'da reenkarnasyon açıkça ima edilmektedir. Son bir küçük tespit daha; kendini Sokratik çürütmeye teslim eden ve sonunda kendi beyanlarından tatminsizlik duyan, böylece hitabeti sönüp giden ve bir çocuk gibi gözüken (177b) devlet adamı, ihtiyatlı bir çoğul kullanımın ardına gizlenmiş olsa da kesinlikle *par excellence Şöl.* 215e-16a1'deki Alcibiades'tir.

Bir eleştirmen çıkıp, orta dönem diyalogları yankılamalarına karşın bütün pasajların tek başlarına ele alındıklarında illâ da Platonik Biçimler teorisini ima etmediklerini iddia edebilir. Ama bazı pasajlar ima etmektedir ve ben hepsini Konu Dışına Sapma'nın öbür-dünyasal, dinsel atmosferinin bizi bir an için *Theaetetus*'a hâkim olan analitik tondan uzaklaştırıp Biçimlerin mevcut olmamasının düşünülemeyeceği bölgelere nasıl da taşıdığını vurgulamak için alıntıladım. Biçimlerin Platon için halen sualsiz kabul edilen bir gerçek, neredeyse bir inanç maddesi olduğu ama artık Biçimlerin varoluş şekli ve hem birbirleri hem de duyumsanabilir dünya ile olan ilişkileriyle –ki bunlar orta dönemindeki o ihtişamlı özgüven içerisinde hiç aklına gelmemiştir– çok daha fazla ilgilendiği sonucuna ulaşabiliriz. Bu yeni sorunlar zaman zaman diğer olasılıkların incelenmesi için Biçimlerin bir kenara bırakılmasını gerektirmektedir.

Yan Değini: Kötülük ve kaynakları[210]

Kötülükler, diyor Platon burada (176a), asla ortadan kaldırılamaz, ilâhi dünyada da yerleri yoktur. Bu, şimdiye kadar Platon'un kötülüğün doğası ve kaynaklarına dair fikirleri hakkında öğrendiklerimizi şöyle bir düşünmek ve belki de daha sonra gelecek şeylere –yapabileceğimiz tek şeyin bunlara diyaloglar boyunca şurada ya da burada yapılan göndermeleri çekip çıkarmak olduğunu aklımızda tutarak– bir bakış atmak için uygun bir an olabilir. Platon hiçbir yerde mantık çizgilerini sistematik bir anlatı içersinde bir araya getirmiyor ve bu zorlu soruna nihai bir çözümünün olduğunu ya da bu konudaki görüşlerinin tutarlı kaldığını peşinen varsaymak mümkün değil. Bazıları sorumluluğu yavaş yavaş beden ya da maddeden ruha kaydırdığını düşünmüş, bazıları ise düşünce sisteminde iki uzlaşmaz kötülük anlayışının yan yana varolduğunu tespit etmiş ya da bu sorunun onu asla ciddi olarak ilgilendirmediğini ilan etmiştir.[211]

Negatif bir kavram olarak kötülük. Devlet (379b-c) kötülüğün insan ilişkilerinde yaygın olduğunu ve Tanrıya atfedilemeyeceğini doğruluyor. "Başka bir açıklama aranmalıdır." Akla gelen ilk düşünce, sadece Biçimlerin taklitlerini içerdiği için görüngü dünyasındaki hiçbir şeyin kusursuz olamayacağı ve değişken dünyanın ebedi ve ezeli modellerinin kusursuzluğuna erişemeyeceğidir. Bu yüzden kötülük negatif bir şey olarak, kusursuzluktan ve sadece Biçimler tam anlamıyla varolduğu için, eksiksiz gerçeklikten geri kalma olarak görülür. *Dev.* 6'daki İyi Biçimi tarifi, her ikisinin de sebebi olduğu varlık ve iyiliğin birbirinden ayrılmazlığını izah eder.[212] Fakat bu, daha önce işaret ettiğim gibi (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) kötülüğe tamamıyla negatif bir karakter yüklemiyor. Fiziksel dünyadaki şeyler kusursuzluktan geri kalsalar da belli işlevlere ve dolayısıyla da kendi mükemmeliyetlerine (*aretē*) sahiptirler ki bunun olmayışı zarara yol açan bir etken olabilir. Platon'un verdiği budama makası örneğinde, bunun uygun mükemmeliyetinden –keskinlik– yoksun oluşu şaraba zarar veren pozitif bir kötülük-

---

[210] Burada sadece diyaloglar göz önüne alınmaktadır. *Ep.* 7, 344a-b ve bunun "yazılmamış öğreti" ile olan olası bağlantısı için bkz. Krämer, *Idee u. Zahl* 119. Diyaloglar için ayrıca bkz. Hager'in eksiksiz incelemesi, *Die Vernuft und das Problem des Bösen*.

[211] Görüşlerin bir özeti ve tartışmaya dair referanslar için bkz. Cherniss, *Plato* II, ed. Vlastos, 244 dn. 1 ve sf. 258'deki kaynakça. Cherniss'in makalesi büyük ölçüde *Timaeus* ve *Yasalar*'la ilgili ve Platon'un görüngü dünyasını değişmez, uzamsal olmayan uzayda hareket eden bir yansıma olarak çözümleyişine dayanan tutarlı bir izahatı kuvvetli bir şekilde savunuyor.

[212] Cherniss (*a.g.e.* 253 dn. 34) kusura kalmasın ama Platon 509b6-8'de İyi Biçiminin bilgi nesnelerinin (yani diğer Biçimlerin) varlık ve doğalarından (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) sorumlu olduğunu söylüyor. Cherniss buna karşıt olarak 517c3-5'i alıntılarken ἀλήθεια'nın (bu bağlamda kesinlikle olduğu gibi) hakikatten ziyade gerçeklik anlamına gelebileceği gerçeğini göz ardı ediyor (bkz. bu cilt).

tür.[213] Benzer şekilde insanın ahlakî kötülüğü, yanlış yapmak için kuvvetli bir etken olsa da, basitçe bir yoksunluktan kaynaklanır zira Platon bunun kaynağının cehalet olduğu ve dolayısıyla da istem dışı olduğu yönündeki Sokratik ilkeyi asla bırakmamıştır (Bu ilke *Yasalar* 731c, 860d-61b'de tekrar ediliyor).

(ii) *Kötülük bedenden mi yoksa ruhtan mı kaynaklanır?*[214] Platon için kötülük (*kakon*) hem insanlarda hem de bir bütün olarak doğada mevcuttur ve ahlakî kusurları olduğu gibi fiziksel kusurları da, duygun varlıklarda hastalık ve acı gibi durumları, cansız nesnelerde işlevini yerine getirme gücünden yoksun olmayı (krş. budama makası) ve bir bütün olarak kozmosta karışıklık ve kargaşaya yol açan düzensiz hareketleri de kapsar. Kötülük kozmik ölçekte asıl olarak daha sonraki diyaloglarda ele alınır. *Phaedo* insanların günah işleyebileceğini ama bunun tek nedeninin, ruhun bizatihi kötü olan bedenle ilişki kurması dolayısıyla yozlaşması ve Biçimleri unutması olduğunu öğretir (66b-e ve diğer pasajlar). Ruh bedensiz safiliği içersinde Biçimlerle yüz yüzeyken kusursuzca iyidir. Fiziksel durumun ahlakî tabiat üzerindeki etkisi *Timaeus*'ta (86b ve devamı) canlı bir şekilde betimlenmiştir. *Devlet* vücut bulmuş ruh içerisindeki üç dürtü arasındaki iç çatışma anlayışı ile tabloyu genişletir ve *Sofist*'te (227e-28e) Platon iki çeşit ruhsal kötülük –çatışma ve cehalet– türü ortaya koyar ve bunları bedensel hastalık ve sakatlıkla kıyaslar. Son ikisi ilaç ve jimnastiği gerektirir ki ruhta bunlara karşılık gelen şeyler ceza ve yönlendirmedir.[215]

---

[213] İyilik yoksunluğunun *Dev.* 353c'de iyiliğin zıddı ile, kötülükle özdeşleştirilişinin bunun varisi olan Aristotelesçi "mahrumiyet" ya da biçim yoksunluğu (στέρησις) anlayışı -ki bu "esasen olmayan" (*Fiz.* 191b15) diye tabir edilmesine karşın aynı zamanda "bir bakıma biçimdir" (193b19) ve "zarar verir" (192a15)- ile karşılaştırılması bilgilendirici olabilir. İlk alıntıda "olmayan" varoluşa gönderme yapmayıp, "esasen x olmayan" anlamına gelmektedir: soğukluk esasen (καθ'αύτό) sıcak olmadığı için asla soğuk olamaz ama soğuk bir tekil olabilir. Aristoteles "zıtlar" ve zıtlara "sahip olan" somut şeyler arasındaki ayrımı Platon'un *Pho.* 103b-c'yi yazarken koruduğu kadar korumuştu.

[214] Platon'un beden ve ruh arasındaki ilişkiye dair *Charm.* 156c'deki olgun kanaatlerine bakmamız gerektiğini düşünmüyorum. Sokrates bu pasajda "ruha özen göstermenin" bedene özen göstermekten daha önemli olduğu yönündeki tamamıyla Sokratik tespiti yapmak için, Charmides'in baş ağrısını geçirecek bir bitki aldığını iddia ettiği hayalî bir Trakyalı bilgenin "bedendeki ve insanın tamamındaki bütün iyilik ve kötülükler ruhtan kaynaklanır" dediğini belirtiyor. Platon'un burada meseleye hafifçe dokunuyor ve amacı basitçe sağlık ve ahlakî eğitim arasındaki o tanıdık analojiyi kurmak. (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) *Charmides* görece erken bir diyalog ve gelişkin Biçimler teorisine dair hiçbir iz barındırmıyor. Fakat burada ima edilen netice ile arasında bir tutarsızlık yok. Ruh olmasa beden, hiçbir eylemde bulunamayan cansız bir yığın olurdu.

[215] *Yasalar*'da (860c ve devamı ve bu cilt) Platon ceza ihtiyacının bütün adiliklerin istem dışı olduğu ve cehaletten kaynaklandığı önermesini geçersizleştirmediğini savunur. İstemli ve

İnsanî alandaki ahlakî kötülük için bu kadarı yeterli. İlâhi akıl tarafından Biçimler model alınarak tasarlanmış ve dolayısıyla mümkün olduğunca iyi olmasına karşın kozmosun tamamı uzaydaki fiziksel gerçekleşimin ayrılmaz bir parçası olan kusurlar barındırır (*Timaeus*). *Politicius*'taki efsane (269c ve devamı), yaşayan şeylerin en iyisi ve en düzenlisi olmasına ve dolayısıyla kendisine kusursuza en yakın hareket, yani aynı yerde dairesel dönüş bahşedilmiş olmasına karşın, bir bedene sahip olduğu için kozmosun hareketinin sonsuza dek aynı devam edemeyeceğini açıklıyor. Bu yüzden Tanrının eli altında çok uzun çağlar boyunca aynı yönde döndükten sonra Tanrı kontrolünü geri çektiğinde kozmos, yaşayan bir canlı olarak kendi doğal dürtüsünü takip ederek hareketini tersine çevirir. İki olasılık açıkça reddedilmiştir: Tanrının kozmosu zıt yönlerde hareket ettirmiş olması uygun (θέμις) değildir, değişikliğin "zihinleri zıt olan iki tanrı"ya bağlı olması da mümkün değildir. Kozmos kendi kendini kontrol ederken "bünyesindeki bedensel öge yüzünden" (273b) yaratıcısının öğretisini yavaş yavaş unutur[216] ve olası bütün kötülük çeşitleri baş gösterip, kozmosu yok etmekle tehdit eder, ta ki Tanrı buna mani olmak için kontrolü bir keza daha devralana dek. Yani Platon kötü ve yıkıcı etkileri kozmik ölçekte de bedene atfediyor.

Platon'un duruşu, son eseri olan *Yasalar*'da değişmiş gibi gözüküyor. 10. kitapta amacı, dünyayı şans eseri ortaya çıkmış olarak gören yaygın bir materyalizm ve ateizm biçiminden kaynaklanan ahlakî standart yokluğu ile savaşmaktır. Doğa cansız ve amaçsızdır, tanrılar insanların icadıdır, yasa ve ahlak yapay ve geçicidir, izlenecek en iyi yol eğer gerekirse güç kullanarak diğerleri pahasına alabildiğiniz her şeyi almaktır—Platon'un daha önce de sık sık saldırdığı o bilindik safsata. Fakat burada saldırısı *Epinomis*'te Platon ya da başka biri tarafından geliştirilen yıldızsal teolojinin önceden sezdirilmesinde sonuçlanıyor. Bizim şu anda ilgilendiren tek şey Platon'un kendiliğinden hareket kabiliyetine sahip tek şey olan *psyche*, ruh ya da hayatın *bütün* hareket ya da eylemlerin nihai nedeni olduğu konusunda *Phaedrus*'u doğrulayarak işe koyulmasıdır. Aslında bu "bütün zıtların, iyi ve kötünün, adil ve adaletsizin, güzel ve çirkinin" de nedenidir (896d) ve en azından, biri iyiyi diğeri kötüyü ortaya çıkaran iki ruh söz konusu

istem dışı yanlış yapma arasında görünüşte varolan ayrım başka bir şekilde açıklanmalıdır (861c-d). Platon burada bile iki kötülük türünden birini *çoğunluk* adilik diye *tabir ederken* diğerini cehalet diye *tabir ettiklerini* söylemek konusunda dikkatli davranıyor.

[216] λήθης ἐγγιγνομένης 273c. Cherniss (*a.g.e.* 27) genelde bir ruhun kötülük yapmasına neden olan şeyin Biçimlerin unutkanlığı olduğunu gözlemliyor. *Dev.* 10'daki efsanede ruhların yaşam tercihlerini (ki bazıları kötü bir tercih yapar) unutkanlık suyunu içmeden *önce* yaptığını aklımıza getirebiliriz. Ama (bir Platonik efsanenin her ayrıntısında alegori aramanın barındırdığı tehlikeler bir yana) söz konusu ruhların hepsi daha önce vücut bulmuşlardır ve tamamıyla arınmış değillerdir. Bir önceki yaşamlarının etkisi halen yargılarını bulandırmaktadır (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

olmalıdır. (Bu bir argüman sunulmaksızın dile getirilir ama Platon'un kısaca sözünü edeceği, yıldızsal tanrıların ruhlarının tamamıyla iyi olduğu gerçeğinin doğal sonucudur.) Ama iyi ve akıllı tür kontrolü elinde tutmaktadır zira geri kalan diğer her şeyi yöneten ilksel kozmik hareketler, yani dairesel dönüş, aklın fiziksel tezahürüdür (897c).

Burada Zerdüştvari ya da Manişeist bir Tanrı-Şeytan düalizmi söz konusu değil.[217] Platon "ruh türü" (ψυχῆς γένος 897b) ve "ruh"u birbirlerinin yerini alabilecek şekilde kullanıyor ve gök cisimlerini, tıpkı dünyadaki hayvanlar gibi her biri kendi ruhuna sahip olan canlık varlıklar olarak düşünüyor.[218] İki zıt tanrının *Politicius*'ta reddedilişine karşı çıkılmaz. Platon'un kötülüğün bedenden ya da maddeden kaynaklandığı yönündeki daha önceki görüşünden vazgeçip vazgeçmediği sorusu, çözümünü bulduğumu iddia edemeyeceğim zor bir soru. Cherniss'in bulduğu çözüm derin düşüncenin ve kapsamlı bir delil incelemesinin sonucudur. Platon için kötülüğün iki tür olduğu sonucuna varıyor: negatif ve pozitif. Negatif kötülük elbette fiziksel dünyanın Biçimlerin kusursuz gerçekliğinden aşağı düşmesinin kaçınılmaz sonucudur. Pozitif kötülüğe ise doğrudan doğruya, kasten ama cehalet içersinde hareket eden ruh ve dolaylı olarak, iyi hareketlerin kasti olmayan ve kazara, fiziksel cisimlerde içkin olan zaruriyet nedeniyle diğer fiziksel olgular üzerinde etkili olan sonuçları neden olur. Ruhun neden hataya ve Biçimlerden bihaber olma durumuna düştüğü sorusu, Platon'un cevap vermesinin beklenemeyeceği bir sorudur.[219]

"Kötülük sorunu"nun efsanevî söylem dışına çıkılarak çözülebileceğini iddia edecek son kişiyim.[220] Ama daha önceki diyaloglarda olduğu gibi *Yasalar*'da da ruhun sadece beden tarafından yozlaştırıldığı için kötülüğü ortaya çıkardığını varsaymak Platon'a dair fazlasıyla "üniteryen" bir görüş müdür? *Yasalar* tanrılar arasında kötülük olamayacağı konusunda *Theateteus*'la (ve *Phaedrus*'taki efsane ile) uzlaşma içersinde. *Yasalar*'da güneş, ay ve yıldızlar tanrılardır ve onların ruhları kusursuzca iyidir (899d). Ruh bütün iyilik ve kötülüklerin nedeni olmasına karşın sadece iyi ruhun tam kontrolü elinde tuttuğu açıklaması ve yıldızsal ilâhların ruhlarına dair yapılan tasvir, ruhun kötülüğe ancak ay-altı dünyada, yani cisimselliğin unutkanlığı getirdiği ve ruhu yanlış davranmaya ayarttığı geçici, fiziksel görüngüler dünyasında yol açtığını göstermektedir.[221] Platon *ou-*

---

[217] Krş. bu cilt ve Koster, *Mythe de P.* vs. 36-7.

[218] "Ruh" tekil olduğu kadar genel ve kolektif bir isimdir ve Yunancada belgisiz harfi tarif olmadığı için aradaki farkı belli etmek zorunda değildi.

[219] Bkz. Cherniss'in bu ciltte alıntılanan önemli makalesi. Makalenin tamamının okunması gerekiyor.

[220] Krş. Platon'da ruh konulu makalem, *Entretiens Hardt* III. cilt, 14-5.

[221] *Tht.* 176a7-8, τόνδε τὸν τόπον. "Gözle görülür tanrıların" da (*Tim.* 41a, *Epin*, 985d) bedenleri vardır ama yok olmayan (ebedidirler, *Tim.* 40b) ve herhangi bir hareket düzensizliğine

ranos'un idaresinde en azından iki tür ruhun iş başında olması gerektiğini söylediğinde, hemen *ouranos*'un yeryüzü ve denizi içerdiğini ekliyor. Ruh sadece fiziksel özelliklerini maddi özlerin ikincil hareketlerine –gelişme ve çürüme, karışma ve ayrışma, ısınma ve soğuma gibi süreçler, sertlik ve yumuşaklık gibi özellikler– uyarlarken bilgece olduğu kadar ahmakça da davranabilir ve iyiyi olduğu kadar kötüyü de üretebilir. Ruh her şeyin içindeki harekete geçirici güç olarak kalmaya devam eder ama hareketin yönü, iyi mi yoksa kötü amaçlara mı yönelik olacağı, ruhun, bedenin yozlaştırıcı etkilerine ne derece direndiğine bağlıdır.[222]

(iii) *Platonik kötü Biçimleri var mı?* Bu çok tartışılan soruyu cevaplamak bir öncekinden daha da zor. Diyaloglar sistematik incelemeler değil ve kabul edilebilir bir sentezle bir araya getirilmelerinin de bir sınırı var. Ama iki şey söylenebilir: birincisi, bu soru Platon'u öyle çok ilgilendirmiyordu; ikincisi, hiçbir zaman herhangi bir tür kötülüğe, ebedi-ezeli ve değişmez Biçimlerin yuvası olan ilâhi alanda yer tanımamıştı.

Platon kelimelerin kullanılışında teknik katiyetten hoşlanmıyordu (*Tht.* 184c) ve kilit kavramları bile çok-anlamlı olabilmektedir. Pek olası değil ama eğer günümüzde bir felsefeci Platonik öğretiyi yaymak isteseydi, Biçimlerin teknik anlamını, "birçok kötülük biçimi var" ifadesinde gördüğümüz felsefi olmayan yaygın kullanımından ayırmak üzere farklı bir kelime ya da simge kullanmak için büyük zahmetlere katlanırdı. Platon'un düşüncesi bu eşseslilikten etkilenmiş olabilirdi. Ne olursa olsun *eidos* kelimesini her iki anlamda da kullanıyordu[223] ve hangisinin kastedildiğini anlamak her zaman için kolay değildir. Örneğin *Dev.* 402b-c'de eğitimli bir insanın oto-kontrol, cesaret, açık görüşlülük, alicenaplık ve bunların akrabalarının ve her yerde bulundukları için[224] *ay-*

---

uğramayan bir maddeden oluşurlar. Kusursuz daireler çizerek hareket ederler (Platon böyle olduğuna inanmaktadır) ki bu sonsuza dek sürebilecek tek harekettir ve görünür dünyada fiziksel olanın içindeki saf akla benzer; dolayısıyla onlar (yani, ruhları) tamamıyla rasyonel olabilir. *Timaeus*'ta bütün bunlar daha uzun uzadıya açıklanıyor. Ayrıca krş. *Epin.* 982c.

[222] Farklı görüşler için bkz. Solmsen, *P.'s Theol.* 141-2, Grube, *P.'s Th.* 146-7 ve sunulan referanslar. Kötü ruh türünün (Grube'un düşündüğü gibi) insanların ruhlarıyla sınırlı olmadığı çok açık. Krş. ayrıca Dodds *JHS* 1945, 21.s

[223] Tür ya da çeşit olarak εἶδος için birçok örnekten bazıları: *Phaedo* 100b τῆς αἰτίας τὸ εἶδος; *Dev.* 4434b τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος, 440d-41a; 441c'de εἶδος γένος ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır (bkz. Adam'ın 435b üzerine söyledikleri); *Yasalar* 963c ἀρετῆς εἴδη. *Phdr.* 249b ise kelimenin muğlâklığına iyi bir örnektir; burada συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον tamamıyla mantıksal bir süreci tarif etmektedir ama buna muktedir olmak için Biçimleri görmüş olmak gerekir, buradaki ifade (devamının ima ettiği gibi) "genel bağlamda sözü ediliyor," ya da "Biçimlerin ismini taşıyor" anlamına gelebilirdi. (τι'nin bulunmayışı ilkini daha olası kılıyor.

[224] πανταχοῦ περιφερόμενα, Platon Biçimlerin hareketlerini pek bu terimlerle tarif etmezdi.

rıca bunların zıtlarının eidē'sinin ayırtına varması ve hem bunları hem de bunların temsillerini, hepsinin aynı bilime ait olduğuna inanarak, algılaması gerektiğini söylüyor. Biçimler daha sonraki kitaplarda önemli yer tutsa da, bunun, hâlihazırda Sokrates'e atfedilmiş olan "türlere göre bölme" yönteminden daha fazlasına gönderme yapması gerekmiyor ve çeşitli değerlendirmeler aşkın Biçimlerin burada Platon'un aklından geçmediğine işaret ediyor.[225] (a) Burada, birçok kişinin düşündüğü gibi bütün yurttaşların değilse bile *bütün* muhafız sınıfının ilk eğitimini tarif etmektedir (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Fakat sadece seçkin bir azınlık, on beş yıllık yetişkin eğitiminin ardından Biçimlerin ayırtına varma aşamasına geçecektir. (b) *Eidē*'nin "temsilleri" ya da "suretleri" (εἰκόνες), cesaret vb şeylerin pratikteki, fiziksel görüngülerle birlikte sık sık Biçimlerin kopyaları diye tabir edilen misalleri olabilir ama Adam'ın (*a.g.e.*) fark ettiği gibi, Platon'un buradaki konusu şiir ve sanat eğitimidir ve erdemli eylem ya da görünür güzelliğe öykünmeye teşvik eden anlatısal ya da çizimsel temsillere gönderme yapılıyor olmalıdır. Bu tip temsiller Biçimlerin kendisini değil ama sadece dünyevî tezahürlerini kopya ederler.[226] (c) *Eidē* Biçimler olsaydı bile Platon'un illâ da bunların zıtlarını bir Biçim eksikliğindense birer Biçim olarak düşünmesi gerekmezdi.[227]

Dev. 475-76a daha zor bir pasaj. Burada çirkinlik, adaletsizlik ve kötülük, güzellik, adalet ve iyilikle birlikte *eidē* diye tabir ediliyor. *Eidē*'yi nitelikler ya da hatta kavramlar olarak çevirmek mantıklı olacaktır. Böylece (açımlayacak olursak): "Güzellik ve çirkinlik birbirlerine zıt 'tek' kavramlardır, adalet ve adaletsizlik, iyi ve kötü için de aynı şey geçerlidir. Her kavram tektir fakat sayısız tekil şey ve eylemle, bazı durumlarda da birbirleriyle özdeşleştirilirler. Filozof tekilleri algılamakla kalmayıp, kavramları kavrayan kişidir." Fakat kitabın geri kalan kısmı burada *eidē*'nin Platon'un bağımsız olarak varolan Biçimleri olduğu konusunda pek şüphe bırakmıyor.[228] Öte yandan yukarıdaki pasajı takiben görüntü ve ses aşığı ile filozof arasında yapılan karşılaştırmada, bunlardan bahsedilmesinin gayet uygun düşeceği yerler (örn. 479a) olmasına karşın çirkinlik ve kötülük *eidē*'si göz ardı edilmektedir.[229] *Tht.* 176e'ye gelince, biri tanrısal mutluluğa

[225] Zeller'dan (II. I, 560 dn.) bu yana birçok akademisyen tersini varsaymıştır, örneğin yakın zamanda Grube (*P.'s Th.* 21) ve yaptığı çeviride Corndford.

[226] Bu pasaj daha kapsamlı olarak tartışılmıştır. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[227] Rist, *Phaoenix* 967, 291.

[228] Rist'in (*a.g.e.* 291) söylediği gibi, İyi Biçimi bütün bilgi nesnelerinin (Biçimlerin) varlığının nedeni olduğu için varoldukları sürece iyi olmaları gerektiği düşünüldüğünde, bir Kötü Biçimi ya da Adaletsizlik Biçimi'nin kendi başına nasıl varolabileceğini anlamak zor (Krş. bu cilt). Ama burada da "İyi Biçiminin 'yokluğu'"dan başka bir şeyle karşı karşıya olmadığımız konusunda Rist'e katılmak da bir o kadar zor.

[229] Güzel tekillerin ayrıca çirkin gözüktüğü söylendiğinde bunun onların "varlık ve yokluk arasında" olmaları gerçeğine atfedildiğini, bunun da kötülük ve benzerlerinin olumlu bir şey

diğeri ise tanrısız sefalete ait olmak üzere "gerçeğin içinde yerleşik olan iki model"den söz edilişi bana kuvvetli bir şekilde, Platon'un şu an için en azından mutlak ve değişmez olarak görüyor olması gereken Biçimler söylemini çağrıştırıyor; fakat *paradeigmata* her zaman Devlet Biçimi (*Dev.* 596b) gibi göksel değildir[230] ve Rist (*a.g.e.* 290-1) "gerçeği," kendine model olarak kötü ve tanrısız modeli alan insanın bu dünyaya mahkûm edilip, "kötülükten ari bir yer" olan ilâhi bölgeye asla giremeyeceği gerekçesiyle bu dünya ile sınırlı tutmaktadır. Burası, kabul etmeliyiz ki, *Phaedrus*'ta Biçimlerin yerleştirildiği "göklerin ötesindeki yer"dir.

Yine *Dev.* 445e'de *aretē* Biçiminin tek ama kötülük biçimlerinin sonsuz sayıda olduğunu söylerken Platon *edios*'un bağlantılı olup özdeş olmayan kullanımlarının birinden diğerine geçiyor gibi görünüyor. Erdem bir Biçimdir ve ayrıca ayrı ayrı erdemlerin de Biçimleri vardır. (*Yasalar* 963a ve devamında Platon *Protagoras*'taki o eski soruyu ele alıyor: Erdem'in aynı zamanda bir ve dört tane olduğunu söylemek nasıl doğru olabilir?) Ama Platon'un sonsuz biçim ya da çeşidi olan bir şey için bir Biçim varsayması pek mümkün değildir. Biçimler her şeyden önce bilgidir ve sonsuzluk bilinemezdir.

Kötülüğü Biçimler arasına dâhil etmenin (Biçimler öğretisinin en önemli yönlerini bir an için unutmuş gibi gözüken) Platon'a mantıksal açıdan gerekli görünmüş olabilecek olmasının iki nedeni var. (a) Biçimler, oluşun değişmez amaçları olarak sahip oldukları bağımsız varoluş bir yana, şüphesiz ki en başta (yani Sokrates'e göre) oldukları evrenseller ya da ortak doğalar olma işlevlerini de muhafaza etmişlerdi. Aynı ismi taşıyan her tekil grubu için bir *eidos* vardır çünkü (diye ısrar etmişti Sokrates) tek bir isim kullanmak bu isme sahip şeylerin ortak bir doğaya (*eidos*) sahip olduğunu varsaymaktır ki bu da Platonik ifadelerle, hepsinin tek bir Biçimin varlığına iştirak ettikleri anlamına gelir.[231] (b) İkincisi, Platon Yunanların dünyayı zıtlar bağlamında görme eğilimini paylaşıyordu. Bu kutuplaştırma alışkanlığı erken dönem İonlular, Heraklitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve Pitagorasçılar arasında yaygındı ki Pitagorasçıların "zıtlar tablosu" Platon'u doğrudan etkilemiş olabilirdi; bu alışkanlık Aristoteles'te de sürmüştü, Aristoteles "zıtlar" terimini sık sık "biçimler"e alternatif olarak kullanıyordu zira

---

olmayıp, sadece bir iyilik yokluğu oldukları fikrini destekleyebileceğini ekleyebiliriz. Fakat bu iyilik ve kötülüğe, adalet ve adaletsizliğe koşut olarak alıntılanan büyüklük ve küçüklük, ağırlık ve hafiflik gibi çiftlerin tek bir üyesi için geçerli olabilir mi? İnsan Sokrates'in "saçmalık çukuruna" düşmekten korkarak, duraksıyor.

[230] Bu elbette yaygın bir kelimedir. Sokrates "en bilge insan olarak" Apollo tarafından παράδειγμα olarak el üstünde tutulmuştu (*Sav.* 23b) ve Sokrates Menon'a tanımın bir παράδειγμα'sını vermişti (*Meno* 77a); *Phdr.*262d'de Sokrates ve Lysias'ın konuşmalarında iyi ve kötü hitabet tekniğinin bir παράδειγμα'sı karşımıza çıkmıştır vs.

[231] Bkz. *Dev.* 596a ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

onun için biçimler normalde sıcak ve soğuk gibi zıt çiftleri halinde ortaya çıkıyordu. Dahası bir biçimi bilmek zıddını bilmek demekti.[232]

Özetle, büyük bir belirsizlikle baş başayız zira diyaloglar asla kötülüğün Biçimler karşısındaki statüsü ile asla tam anlamıyla yüzleşmiyor. Kötü Biçimlerinin olduğuna dair işaretler sadece laf arasında ve hep bir zıtlar bağlamı içerisinde veriliyor. Platon'un tavrı, kendisine çamur, kıl ve kirin de Biçiminin olup olmadığı sorulduğunda Sokrates'in takındığı tavırdır. Varolduklarını varsaymak saçma görünmekte ama bazen bir şey için doğru olan şeyin her şey için doğru olması gerektiği ("İsimlendirilmiş her grubun Biçimleri") düşüncesi ona işkence etmektedir. Ama bu noktada kaçıp uzaklaşır[233] ve enerjisini buna değecek şeylere, ahlakî ve estetik değerlerin Biçimlerine, birlik, hareket, benzerlik gibi *summa genera* ve bunların zıtlarına, matematiksel kavramlar ve doğal türlere –teolojik olarak organize edilmiş bir sistemde olumlu bir yere sahip olduğunu düşündüğü her şeye– saklar ve kendisine Biçimlerin kötülüğün giremeyeceği zamansız, ilâhi bir bölgede varolduğunu hatırlatır. Bütün bunlar, *Sofist*'te göreceğimiz gibi, ona yeterince sorun oluşturmaktadır zaten.[234]

(I)'e Geri Dönüş

Topyekûn akış teorisine nihai saldırı (179b-83c). Kendimize konu dışına sapma izni verdikten sonra şimdi mevcut argümana geri dönmeliyiz. Protagoras önceden kestirme testinden geçememiştir ama şu anda mevcut olan duyu-deneyimlerinin ve bunlara dayanan (179c3-4) inanç ya da görüşlerin (*doxai*) yanılmaz olduğu ve bilgiyi oluşturduğu doğru olabilir. Bu yüzden, diye devam eder Sokrates, bunu daha fazla incelemeli ve Heraklitosçu okula taban tabana zıt bir şekilde herhangi bir hareket ya da değişimin

---

[232] Krş. bu cilt.

[233] φεύγων οἴχομαι (*Parm.* 130d) çok güçlü bir ifadedir.

[234] Cherniss (*a.g.e.* 27, dn. 34) olumlu kötülüklerin Biçimlerini gördüğü bazı pasajlar listeliyor. Bunlardan bazıları burada, diğerleri ise Rist (*a.g.e.* 289-93) tarafından tartışılmıştır. *Euthyphro* 5d konusunda, umarım bu diyalog üzerinde yazdığım ölümde aşkın Biçimler öğretisinin henüz Platon'un zihninde şekillenmemiş olduğunu gösterebilmişimdir. *Parm.* 130c5-e4'te kötü şeylerin değil sadece önemsiz şeylerin, "itibarsız ve değersiz şeylerin" (kıl ve çamur gayet faydalı olsa ve hiçbir zarar vermese de) Biçimlerinden söz ediliyor. *Sof.* 251a ya da *Yasalar* 964c'de Platonik Biçimleri görmüyorum. Bedensel hastalıklar -hatta, bildiğimiz gibi, bedenin kendisi- ruhu etkileyebilir (*Tim.* 86b ve devamı) ve düşünmesine engel olabilir (*Phaedo* 66c1) ama illâ da bir kötülük olmaları gerekmez (*Dev.* 496b-c). Her ne olursa olsun Cherniss'in *Phaedo* 105c ile birlikte gönderme yaptığı *Tim.* 87b-c'de Biçimlerden söz edilmiyor. (Son ek: Asclepiades Aristoteles'in *Platonic Discussions*'ta şöyle dediğini bildiriyor "biz [yani, Platoncular] kötülüklerin Biçimi olmadığını söylüyoruz." *Arist. Frr.* ed. Ross sf. 113.)

mümkün olmadığını savunan bir düşünce okulu (Eleacı okul) olduğunu da unutmamalıdırlar.

Her şeyin hareketten ibaret olduğunu öne sürenler bu terimle sadece yerel hareketi değil ama ayrıca değişimi de kastederler[235] zira gerçekliğin herhangi bir açıdan durağan olduğunu kabul etmeyeceklerdir. Her şey her daim her açıdan değişmektedir. Ama o halde duyum duyum olmadığından daha fazla duyum değildir, dolayısıyla eğer bilgi duyumsa bilgi olmadığından daha fazla bilgi değildir. Eğer duyum içeriğini değiştirmi ama duyum olarak karakterini korumuşsa en azından bir açıdan değişmemiş olacak ve böylece neo-Heraklitosçu akış-yasasını ihlal edecektir.[236] Aslında herhangi bir soruya verilen herhangi bir cevap hem doğru hem de yanlış olacaktır ve varolan hiçbir dil onların düşüncelerini ifade edemeyecektir. Duyumun nasıl işlediğine dair "daha zekice" teoriye göre duyumun bilgi olduğu varsayılamaz.

Eleacıları sohbete bizzat sokmuş olan Sokrates onların görüşlerini tartışmak istememektedir (183d-84b) ve bu da diğerlerini şaşırtır. Daha önceki görüşmelerinde Parmenides üzerinde öylesine büyük bir zihinsel derinlik ve soyluluk izlenimi bırakmıştır ki onu yanlış yorumlamaktan korkmaktadır. Bunun yanı sıra, böyle bir şey onu asıl amacından –Theaetetus'un üzerinde emek harcadığı düşünceleri doğurmasına yardımcı olarak bilginin özünü keşfetmek– uzaklaştırabilirdi.

Duyumun bilgiyle özdeşleştirilişinin nihai çürütülüşü: düşüncenin rolü (184b-89e). İnsan duyu organlarının ayrı birer birey olarak –göz görür, kulak duyar vb– pusuya yattığı bir Truva atı değildir. Bütün duyular, insanı algılanabilir nesnelerin ayırtına vardırmak için bunları birer araç olarak kullanan tek bir şeyde –buna *psyche* ya da başka herhangi bir şey diyebilirsiniz– bir araya toplanır. Her bir bedensel organ sadece kendi nesne türünü –göz renkleri, kulak sesleri– iletir fakat çeşitli nesneleri aynı anda *düşünebiliriz*, örneğin ses ve rengin varolduklarını, iki farklı şey olduklarını vb düşünebiliriz. Bu tip kavramları –varlık ve yokluk, benzerlik ve farklılık, aynı ve başka (ve, diye ekler matematikçi Theaetetus, genel olarak tek ve çift sayılar)– *psyche* herhangi bir bedensel organ aracılığıyla değil, kendi başına algılar. Aynı şey estetik ve ahlakî değerler ("güzel ve çirkin, iyi ve kötü" 186a8) için de geçerlidir. *Psyche* (zihin) gerçeği ve hakikati herhangi bir çocuk ya da hayvanın yapabileceği gibi pasif bir şekilde duyuların ilettiklerini

[235] "Hareket" diye çevrilen *kinesis* kelimesinin kapsam alanını tek bir kelimeyle karşılamak mümkün değil. Bu kelime uzaydaki hareketin yanı sıra her tür değişimi de kapsamaktadır. Aristoteles dört çeşit değişim / varlık sıralıyor: yerel hareket (φορά), niteliksel değişim (ἀλλοίωσις), boyut değişimî (αὔξησις·καὶ φθίσις) ve dördüncüsü, varlık kazanma ve yok olma (γένεσις καὶ φθορά).

[236] 182d8-e1. Cornford'un (*PTK* 98-9) dile getirip, karşı durduğu hayalî itiraz, "akış filozoflarının" kabul etmeyeceği ayrı, Zenocu bir "anlar" anlayışına dayanıyor gibi görünüyor.

alarak değil, bunları aktif bir şekilde karşılaştırıp uslamlayarak kavrar ki bu kavrayış olmaksızın hiç kimsenin bildiği söylenemez. Dolayısıyla duyum ve bilgi aynı şey olamaz.

Zihnin duyu deneyimleri üzerine düşünerek hakikatin (*aletheia*) bilgisine eriştiği yönündeki bu izahat ilk bakışta ampirik bir bilgi teorisini çağrıştırabilir ama Platon'un düşünceleri bundan çok uzaktı. Pasajda kullanılan dil, *alēthes* ve *on*'un (isim halleri, *alēthia* ve *ousia*) neredeyse eşanlamlı olarak, var ya da gerçek olan şeyi imlemek için kullanıldığını bir kez daha gösteriyor (Bkz. bu cilt). "Duyum hakikate ulaşamaz çünkü Varlığa ulaşamaz" (186e4). "Varlık" (*ousia*) argümandaki anahtar kelimedir. "*Psyche* bir şeyin sertliğini ve diğer bir şeyin yumuşaklığını dokunarak algılayacaktır ama *varlıklarını*[237] –her ikisinin de ne olduğunu– zıtlıklarını ve *zıtlığın varlığını* ... kendi başına yargılamaya girişir" (186b). Duyumsanabilir bir nitelik ve bunun *ousia*'sı arasındaki ayrım *Cratylus*'ta yapılmıştı (423e, bu cilt): sesler, renkler ve dokunsal nitelikler sürekli değişir ve dolayısıyla, *Devlet*'teki ifadelerle, "varlık ve yokluk arasında gidip gelirler." Tam olarak varolan şey bunların öz ya da Biçimidir.[238] Benzer şekilde sert ve yumuşak iki elma da, zihin anlık duyumların ötesine geçip bunları karşılaştırdığında (ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα 186b8), bu anlamda bir zıtlık sergiler ama sert elma yumuşayabilir ve bu zıtlık misali ortadan kalkar hâlbuki Zıtlık sadece aklın daha fazla işletilmesiyle bilinebilecek değişmez bir gerçeklik olarak kalmaya devam eder. Eğer Platon'un *Theaetetus*'u yazarken Biçimler teorisini tamamıyla muhafaza ettiğine dair başka hiçbir delil olmasaydı, bu pasajda *ousia*'nın kullanılması ve özellikle de "zıtlık ve zıtlığın *ousia*'sı" ikiliği kâfi gelirdi.[239] *Phaedo*'da olduğu gibi, duyular zihne gerçeğin bilgisine açılan yolda ilk adımı attırabilirler ama "tek başına" yol almaya devam edecek bir zihnin varolması yeterli değildir; zihin bunu ancak bilinecek değişmez gerçekler olduğu için

---

[237] Yani sertlik ve yumuşaklığın varlığı (McDowell 191). Cornford "varoluş" karşılığını öneriyor ama bu bağlamda οὐσία "gerçek doğa" anlamını da taşımalıdır ve muhtemelen, McDowell'ın öne sürdüğü gibi, ὅτι ἔστον "oldukları şey" ya da "[sertlik ya da yumuşaklık] oldukları" anlamına geliyor, buna göre καὶ "yani"nin eşdeğeridir.

[238] Platon'un "gerçeklik dereceleri"ne olan inancı için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Burada benimsenen görüşe göre Platon'un Owen'ın kastettiği anlamda (*SPM* 324 ve dn. 1) "algı nesnelerine οὐσία atfetmemektedir": *Cratylus*'ta olduğu gibi, işitilebilir seslerin yanı sıra ayrıca sesin οὐσία'nın de olduğunu ve οὐσία'nın zihnin duyuların yardımı olmaksızın aradığı şey olduğunu söylüyor (186a-b). Bluck *JHS* 1957'de (182. sayfanın en altında) aynı karışıklığı yapıyor gibi görünüyor.

[239] Elbette bu ikiliğin basitçe, sert ve yumuşak elma örneğinde gözlemlenen zıtlık misali ile zihnin bu ve diğer misallerden çıkarsadığı zıtlık *kavramı* arasında olduğu da düşünülebilir. Günümüzde herkes bunun böyle olduğunu, bazıları ise Platon'a da böyle gelmiş olması gerektiğini düşünmektedir. Sadece şu sarsılmaz inancımı dile getirmek isterim: bunun "orta diyalogların" yazarına böyle gelebilmesi için sadece inanılası bir akılsal değişim geçirmiş olmakla kalmayıp, tamamıyla farklı bir insana dönüşmesi gerekirdi. Zaten οὐσία "kavram" anlamına gelmez. Eğer bu "üniteryencilik" ise, ben üniteryenim.

yapabilmektedir. Ontoloji ve epistemoloji Platon için birbirinden ayrılamaz kalmaya devam etmiştir ve *Theaetetus*'taki ontoloji *Devlet*'tekiyle aynıdır.

(2) Doğru yargı (doxa) olarak bilgi

Bilginin "algıda aranmaması gerektiğine" ikna olan (187a) Theaetetus bilginin, *psyche*'nin duyuların yardımı olmaksızın şeyleri soruştururkenki etkinliği olarak tarif edilen doğru *doxa* olduğunu öne sürer. Daha kesin olarak söylemek gerekirse (189e-90a), düşünce sessiz konuşmadır, *psyche*'nin kendisiyle tartışmasıdır ve bunun sonundaki nihai açıklama *psyche*'nin *doxa*'sıdır—görüş, inanç ya da yargısıdır.[240] Platon *doxa*'nın bilgiyle ilişkisini tartışırken *Menon* ve *Devlet*'ten aşina olduğumuz bir konuya kaldığı yerden devam ediyor.[241]

Temel sorudan, *Menon*'daki Larissa yolu benzetmesi ise tam tamına aynı hakikati, yani bilginin ilk-elden olması için bilene sadece aktarılmış değil, bilen tarafından *görülmüş* olması gerektiğini izah eden bir mahkeme salonu benzetmesi ile çabucak, hatta fazlasıyla rahat bir şekilde kurtulunur (200d-201c). Sokrates benzetme seçimi ile nefret ettiği kişilere, yani adli hatiplere karşı, özü itibarıyla *Gorgias*'ın bir tekrarı olan bir diğer saldırıyı daha araya sıkıştırır. Onlara tanınan kısa sürede jüri üyelerini bir davaya dair gerçekleri *öğretemezler*, sadece onları davaya dair belli *doxai*'ye *ikna ederler*.[242] Onları ikna ettikleri şey hakikat olabilir ama bunun böyle olduğunu ancak bir göz-tanığı *bilebilirdi*. *Menon*'da (97a-b) ise bir yerin yolunu daha önce bu yere gittiği için bilen bir insanla, yolu doğru tahmin eden bir insan karşılaştırılmaktadır. Her ikisi de oraya varacaktır ama biri bilgiyle, diğeri ise doğru *doxa* ile; aradaki fark pratik açıdan önemlidir zira inanç sarsılabilir bilgi ise asla.

Ben hem yolcu hem de tanık örneklerini benzetme diye tabir ettim[243] ama bazıları bunların *doxa*'ya karşı bilginin gerçek *misalleri* olduğunu, Platon'un bilgi nesnesinin duyumsanabilir dünyadaki herhangi bir şey ya da olay olamayacağı kanaatinden vazgeçtiğine işaret ettiğini düşünüyor. Stenzel şunları yazmıştı (*PMD* 71): "Onların [jüri üyeleri] sadece doğru görüşe sahip olabilmelerinin nedeni ... Adalet'in kendisine dair bilgi sahibi olmamaları değil (ki daha önce olsa sunulan neden bu olurdu) suçun göz-tanığı olmamalarıdır. Yani ahlak konusunda bile Platon'un bilgi görüşündeki aynı topyekûn

---

[240] Gulley (*PTK* 87) "inanç" demeyi tercih ediyor, McDowell (*Tht.* 193) "yargı." Her ikisinin de kendince sebepleri var. *Doxa*'yı çeviride aynen kullanmak konusunda bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[241] Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[242] Biri bilgi, diğeri ise inanç sunan öğretme ve ikna etme arasındaki ayrım *Gorg.* 454c ve devamında yapılmış, zamanın kısalığına ise 455a'da değinilmişti.

[243] Yolcu benzetmesi için krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

değişiklik göze çarpmaktadır." Hicken (*Phron.* 1958, 140) da göz-tanıklığını Platon'un "algılanabilir dünyayı bilginin kapsam alanına sokmak için" *Devlet*'ten bu yana duruşunu değiştirdiğinin kanıtı olarak gösteriyor. Robinson (*Essays* 41) ise *Devlet*'teki görüşün bu aşikâr reddinin Platon'un dikkatinden kaçan bir hata ya da farkına varmadığı bir ima olduğu kanaatinde. A. Rorty (*Phron.* 1972, 228) göz-tanıklığı örneklerinin bilgi ve *doxa* nesnelerinin aynı olabileceğini ima ettiğini düşünüyor.[244] Bu son öneri pek doğru değil. Tanığın bilgisi suçun kendisine, jüri üyesinin *doxa*'sı ise tanığın bu suçu kelimelerle *taklit edişine* ilişkindir; Biçimin ve onun *taklidinin* bilgisi arasındaki farkı göstermek için iyi bir benzetmedir bu.

Platon'un duyumsanabilir dünyaya dair bilgiden (*epistēmē*), görüşlerinden yüz geri etmeksizin söz etmiş olmasına olanak tanımanın bir yolu var: *epistēmē* kelimesini bazen daha genel olarak ya da iki anlamda kullandığını varsaymak. Runciman şöyle diyor (*PLE* 38): "Göz-tanıklığı bilgisi elbette ... Platon'un *Parmenides, Phaedrus* ve *Philebus*'ta görüngüsel bilgiden ayırdığı en yüce ve en doğru bilginin bir örneği değildir. Ama ampirik dünyanın sınırları içersinde edinilebilecek bilginin kusursuz bir örneğidir." Rist (*Phoenix* 1967, 284) ise Larissa yolu ve tanık olunmuş suç örneklerinin Platon'un gözünde *epistēmē*'nin meşru örnekleri olduğunu söylüyor. Bunun için en güçlü kanıt *Philebus* 61d-e'dir:

> Bir hazzın diğerinden daha gerçek anlamda haz ve bir sanatın diğerinden daha kesin olduğunu kabul ettik. Ve bilgiden bilgiye de fark vardı, biri varlık kazanan ve yok olan şeylere, diğeri ise ikisini de yapmayıp sonsuza dek varolan, daimi ve değişmez olan şeylere yönelikti. Bunları doğruluk açısından incelediğimizde ikincisinin ilkinden daha doğru olduğu sonucuna varmıştık.

Yani Platon daha sonraki diyaloglarda arada sırada, ayrıca *epistēmē* ve *doxa* diye tabir ettiği şeylere karşılık gelen iki *epistēmē* türünden söz etmektedir: biri değişmez gerçekliğe, diğeri ise istikrarsız görüngüye yöneliktir ve ilki diğerinden "daha doğru"dur. Burada "topyekûn bir görüş değişikliği" ya da Biçimlerin terk edilmesi söz konusu değildir. Benzer şekilde *Theaetetus*'a hakim olan ton, duyumun iddialarının hafifseniş şekli ve aporetik son "doğru" bilginin erişilebilir olması için Biçimlere halen ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir. Göz-tanığının ve deneyimli yolcunun zihinsel durumunu bilgiye benzer ya da daha düşük derecede bir bilgi diye tabir etmemiz temel bir fark yaratmaz[245]

[244] Benzer şekilde, Stoelzel, 11 dn. 2: Doğru *doxa* bilgiden ayırılmıştır "nicht so sehr durch den Inhalt als vielmehr druch die Art der Entstheung."

[245] Platon'u ele alırken kafa karışıklığı ya da fikir değişikliğini, Platon'un teknik ya da ayrıntılı dil kullanmayı sevmemesinden ayırt etmek son derece önemli. Tıpkı, başka yerlerde ἐπιστήμη diye tabir ettiği şey için son dönem diyaloglarda arada sırada δόξα demesi gibi, eğer felsefi bir husus söz konusu olsaydı γιγνόμενα diye tabir edeceği şey için ὄντα'yı kullanıyor, örneğin 188e7 ve devamında (Bu konuda bkz. bu cilt).

ama ben Platon'un kastettiği şeyi en iyi şekilde Bluck'ın ifade ettiğine inanıyorum (*Mind* 1963, 260):

> Göz-tanığının zihinsel durumu ikna edilerek gönlü kazanılan jüri üyesinin zihinsel durumu karşısında ne ise, bilgi de doğru inanç karşısında odur. İster istemez *Menon*'daki Larisa yolu örneği aklımıza geliyor... Her iki benzetme de bir çeşit kişisel aşinalığın bilginin ayırt edici işareti olduğunu ima ediyor;[246] ve apiori bilgiye uyarlanmış haliyle *Menon*'daki örnek kesinlikle bilginin τὰ ἐκεῖ'nin [ötedeki şeylerin] γνῶσις'ini [kavranışını] içerdiği anlamına gelmektedir. *Theaetetus*'taki benzetmenin de varoluş ve benzerlik gibi şeylere uyarlandığında aynı anlama gelmesi gerektiğini varsaymak gayet doğal. Dahası, *Timaeus* bize eğer bilgi ve doğru inanç farklıysa o zaman Biçimlerin varolduğunu ve eğer farklı değilse, duyumsanabilir nesnelerin gerçeği oluşturması gerektiğini (51d) söylüyor. *Timaeus Theaetetus*'tan önce gelseydi bile, aksini gösteren açık bir delil olmadığı için, mevcut ayrımın bilginin Biçimlere dair olduğunu ima ettiğini varsaymak doğal olurdu.

Tim. 51d3 ve devamında Platon (diye yazmıştı Ross, *PTI* 124-5) Biçimlerin varlığının bilgi ve doğru inanç arasındaki farka bağlı olduğunu söylediğinde *Theaetetus*'taki "bu farkı tesis ettiğini iddia ettiği" bu argümana yaslanıyordu. Bu, Ross'un Platon'u Stenzel'den daha iyi anladığını gösteriyor.

Ama yanlış yargı mümkün müdür? (187d-200d).[247] Doğru yargı anlayışı, bunun yanlışın zıttı olduğunu ima eder ve Sokrates yanlış yargı iddiasını bir kenara bırakmadan önce yanlış yargının doğası ve olasılığı üzerine uzun, karmaşık ve verimsiz bir konu dışına sapma yapar,[248] nihayetinde de bilginin kendisinin ne olduğunu karara bağlamadan bunu düşünmenin yanlış olduğu sonucuna ulaşır.[249] Platon daha önce, herkes

---

[246] Biçimlerin kavranılışına uyarlanmış haliyle doğrudan görü söylemi için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Ruh Biçimlere göz-tanıklığı etmiştir.

[247] W. Detel *Theaetetus* ve *Sofist*'te yanlış yargı ya da yanlış beyan konusuna dair, son zamanlardaki yorumlara dair yararlı bir özetle başlayan ve eksiksiz bir kaynakça içeren bir monografi kaleme almıştı (*Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes, Hypomnemata* 36, Göttingen 1972). Detel'in kendi tezi, yaygın görüşün aksine, Platon'un kendini Sofistler ve yanlış yargı olasılığını reddedenlerle aynı zorluklarla değil sadece ve sadece kendi Biçimler teorisinden ve bu teorinin bir sonucu olarak, "olmak" fiilini kullanış şeklinden kaynaklanan zorluklarla yüz yüze hissettiği yönünde. Detel yanlış yargıya dair ilk üç izahatla son iki izahat (balmumu levhası ve kuş kafesi benzetmeleri) arasında Platon'un zihninde keskin bir ayrım olduğunu varsayıyor. Son iki izahat, Sofistlerin ve diğer öncüllere ait olan diğer izahatları başarıyla alt eder ama farklı nedenlerden ötürü tatmin edici olmadıkları ortaya çıkar. Bu iki izahattaki Biçimler teorisinden kaynaklanan sorunlar *Sofist*'te çözülür.

[248] Bilginin doğasına dair ana sorudan yapılan türde bir konu dışına sapma değildir bu (McDowell 194).

[249] (200d) Bir yargı hatası mı? Ama bu ikincil sorun ya da sanal *petitio principii* (gayet haklı olarak) göz ardı edilir.

gibi, yanlış inançları bilgi ve *doxa* arasındaki açık farkın delili olarak kabul etmekten memnundu (Krş. *Gorg.* 454d). Şimdi ise ilgisinin mantıksal ve epistemolojik sorunlara kaymasıyla birlikte, Protagoras, Antishenes ve Cratylus gibi insanların paradokslarının[250] bu kadar basitçe bir kenara itilemeyeceğini hissetmeye başlamıştır. Çözüme ancak *Sofist*'te ulaşılır (bkz. bu cilt).

(i) *Bir şeyi başka bir şey sanmak olarak yanlış yargı* (187e-88c). Sokrates burada "şimdilik" öğrenme ve unutmanın bilgi ve cehalet arasındaki ara durumlar olduğunu göz ardı ederek bile bile Sofistik başlangıç noktasını benimser;[251] ve bu sorunun kendisi bilgiyi birine ya da bir şeye aşina olmakla sınırlı olarak ele alır. Bu önermelerden hareketle yanlış yargı, insanın ister her ikisini de tanısın, ister ikisini de tanımasın isterse de birini tanıyıp diğerini tanımasın, birini başka biri sanmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle çabucak reddedilir.

(ii) *"Olmayanı düşünmek" olarak yanlış yargı* (188c-89b). Bu önerme bizi Sofistlerin gerisine, onların Eleacı kökenine götürür.[252] Bu önerme sonuç vermez çünkü, Parmenides'in söylediği gibi (fr. 2.7-8, 8-9), olmayanı düşünmek imkânsızdır. Fakat Platon "olmayanı düşünmek"e, "ister varolan bir şey hakkında ister mutlak olarak [kelime anlamı, "kendi başına"] olsun" sözlerini eklediğinde Parmenides'in ötesine geçer. Parmenides "varolan şeyler bağlamında" (τῶν ὄντων τοῦ) olmamaktan bahsedemezdi çünkü sadece tek bir Varlık vardı, "tek, daimi ... kendi başına" (fr. 8.5, 29). Ancak bunun illâ da (Bondenson'un öne sürdüğü gibi)[253] *Sofist*'te "olmayan"ın iki anlamı, varoluşsal ve sadece ayrımsal anlamı –"var olmayan" ve "*x* olmayan", yani yanlışlıkla *x* olduğu düşünülen– arasında çizilen ayrımın habercisi olması gerekmiyor. Şimdiki ayrım muhtemelen Parmenidesçi tek benzersiz Varlık (o "tamamıyla keşfedilemez yol," fr. 2.5-6) şeması içersinde "olmadığını" düşünmek ve varolduğu ortak kabul gören birçok şeyden birinin aynı anlamda "olmadığını" (yani, var olmadığını) düşünmek arasındadır.[254] Her ne olursa olsun, Platon Eleacı tezi sorgulamayı açıkça reddederek (183d10 ve devamı) "olmayan"ı anlamak için mutlaka yapılması gereken bu sorgulamanın, "baba

---

[250] Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[251] (188a). Bu, *Euthydemus*'ta kavga eden kardeşlerin bel bağladığı taktiktir. Bkz. 275d-77c, 277e-78b. Öğrenme ve unutma, zihnin bir balmumu levhası olduğu benzetmesi yapılırken eski mevkilerine geri döndürülürler.

[252] Elbette bu önermeyi Sofistler de kullanıyordu (*Euthyd.* 283a ve devamı) ama Sokrates onların ulaştığı neticeye ulaşmıyor (189b4).

[253] *Phron.* 1969, 117-8. Bondenson makalesi son derece ilgi çekici ve ufuk açısı ama insan Bluck'ın (*Mind* 1963) *Theaetetus*'ta "Aşinalık Aracılığıyla Bilgi" için söylediklerine nasıl yaklaştığını bilmek istiyor.

[254] Krş. Stoelzel'in çevirisi: "sei es als das Sen eines Gegenstandes oder als das Sein an sich."

Parmenides"in çapraz-sınamaya tabi tutulacağı ve ulaşılan sonucun "olmayan bir açıdan vardır"ı (241d) kuvvetlendirdiği *Sofist*'e saklanacağına açıklık kazandırmıştır.

Burada argüman duyu-algısı ve yargı arasında kurulan basit benzetmeye yaslanıyor: eğer insan bir şeyi görüyor, duyuyor ve hissediyorsa, insanın gördüğü, duyduğu ve hissettiği bir şey *olmalıdır*. Benzer şekilde eğer insan bir şeyi yargılıyorsa insanın yargıladığı bir şey olmalıdır. Yani insan "olmayan"ı yargılayamaz zira bu durumda yargının bir nesnesi olmaz ve insan bir yargıda bulunuyor olmazdı.[255] Dolayısıyla bu yanlış yargının açıklaması olamaz.

Burada Platon tarafından tartışılan sorunun halen varlığını sürdürdüğüne R. M. Gale'in *Encyclopedia of Philosophy*, VI, 494-505'teki önerme ve yargılar konulu makalesi açıklık kazandırıyor; bu makale büyük ölçüde, insanın düşündüğü bir şeyin bağımsız bir gerçekliğe sahip olmasının gerekip gerekmediği ve yanlış yargının nesnesinin ne olduğuna ilişkin teorileri ele alıyor. Moore şöyle yazmıştı (bkz. *a.g.e.* sf. 496): "İki şey arasında bir ilişkinin varolabilmesi için her iki şeyin de kesinlikle var olması gerekir; o halde insanın varlığa sahip olmayan bir şeye inanması nasıl mümkün olabilir? Bu soruna net bir çözüm göremediğimi itiraf etmeliyim." Gale'e göre *Theaetetus*'taki yanlış benzetme (189a3-b2'yi alıntılıyor), yargı ve önermelere dair davranışçı teori hariç bütün modern teorilere musallat olmuştur. Gale iki fiil sınıfı belirliyor: *önermesel* ("yargılamak," "düşünmek" ve "inanmak" gibi) ve *bilişsel* ("bilmek" ve duyum belirten kelimeler "görmek," "duymak," "dokunmak," "tatmak" ve "koklamak").[256] Bilişsel eylemler nesneleri gerektirirken, önermesel eylemler gerektirmez. Eğer insan paspasın üzerinde bir kedi görür ya da orada olduğunu bilirse ortada bir kedi olmalıdır ama sadece orada olduğunu düşünüyorsa, kedi falan olmayabilir; bu da bu görüşe göre önermesel bir eylemin nesnesinin olmayabileceği anlamına gelir.

(iii) *"Başka-yargılama"*[257] *olarak yanlış yargı* (189b-90e). Yanlış yargı muhtemelen "insan zihninde gerçek bir şeyi başka bir şeyle değiştirdiği ve bu şeyin o başka şey olduğunu söylediği zaman" ortaya çıkar. "Böylece her zaman için *olan* bir şeyi, ama bir şeyin yerine başka bir şeyi düşünecektir ve amacını ıskaladığı için haklı olarak yanlış yargıda bulunduğu söylenebilir." Bunun (i)'e, aynı argümanla devre dışı bırakılabilecek kadar

---

[255] Krş. *Sof.* 237d-e'de konuşma için sunulan benzer argüman.

[256] Bilişsel fiilerin biçim itibarıyla önermesel olamayacağını kastetmiyor.

[257] Görünüşe göre Platon, Hdt. (1.85) tarafından bir insanı tanımakta başarısız olma durumu için kullanılan ἀλλογνοεῖν benzetmesinden hareketle "yanlış-yargı" için ἀλλοδοξία kelimesini türetmişti; muhtemelen Homeros'un kullandığı ἀλλοφρονέω kelimesi de aklının bir köşesinden geçiyordu; bu kelimenin ikinci anlamı -alınan darbeyle alıklaşma- onun espri anlayışına uyardı.

benzer olduğu düşünülebilir[258] ama tam tersine Theaetetus bunu coşkuyla selamlar ve tamamıyla farklı bir türde, yani niteliklerden örnek verir: insan "'güzel'in yerine 'çirkin' diye yargılarsa," o zaman yargısı "hakikaten yanlış" olur.[259] Buradaki oksimoronu kibarca göz ardı eden Sokrates bunu güzel (hoş) bir birey ya da eylemi çirkin (utanç verici) olarak yargılamak anlamında –ki bunun aşikâr anlamı budur– yorumlamaz. Bunun yerine, yargının zihnin kendi kendisiyle yaptığı bir sohbetin son aşaması olduğunu saptadıkları için (bkz. bu cilt), ister aklı başında ister deli olsun hiçbir insan kendisine güzelliğin çirkin, tek sayıların çift, öküzün at ya da iki şeyin bir olduğunu söylemiş midir, diye sorar. "Asla," diye cevap verir şaşkına dönen Theaetetus.

Burada kesinlikle, çeviride karşılanması kolay olmayan muğlâklıklardan istifade eden bir hilekârlık söz konusu. "Güzel olan" (τὸ καλόν) çok iyi bildiğimiz gibi, hem güzel hem de (ister yaygın kabul gören anlamında ister bir Platonik Biçim olarak) güzellik niteliği anlamına gelebiliyor. Çok açık ki Theaetetus ilkini kastediyordu ama Sokrates'in verdiği örneklerle en azından esasen kavram ya da tümelleri kastettiğini varsaymalıyız çünkü birincisi, "öküz"den ayrıca belirli harfitarif kullanarak söz ediyor ("öküz sabırlı bir hayvandır" dediğimizde olduğu gibi); ikinci ve daha da önemlisi, insanın karanlıkta öküzü at sanmasının ya da bir okul çocuğunun 29 + 38'i 66, yani tek sayıyı çift sayı sanmasının olası olduğu açıktır. Sokrates'in mevcut yorumuna göre insanın yanlış bir yargıda bulunması için bilinçli olarak saçma bir beyanda bulunup "Bir tek sayı çifttir" ya da tek sayılık çift sayılıktır demesi gerekir. *Theaetetus*, geç dönem bir diyalog olduğu azıcık şüpheli olsa da, kasten aporetik ve sonuçta, Sokrates'in kendine yaraşır şekilde konuşması ve somut bir sonuca ulaşılmasını engellemek için –fakat okur çıkan sonucu sezebilmektedir– kendi alaycı argümanlarını kullanması[260] anlamında Sokratik olması bakımından erken dönem diyaloglara benzemektedir. Genç Charmides karşısında olduğu gibi burada da Sokrates'in amacı öğretmek değil zihinsel ebelik sanatı aracılığıyla karşısındakinin kendi fikirlerini ortaya çıkarmak ve sınamaktır. Buradaki kazanç doğru cevabı bulmakta değil, zihni hatadan ve asılsız bilgi kibrinden arındırmakta yatmaktadır (210c). Burada bu amaca ulaşmak için, *Charmides*'te "insanın kendi işini yapması"nı şoke edici bir şekilde çarpıtarak yaptığı gibi (161b; bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021),

---

[258] Ackrill iki argümanın aynı olmadığını göstermeye çalışmıştı (*Monist* 1966, 388 ve devamı). Ackrill'in tespit ettiği ikinci fark en azından Cornford ve R. Robinson'un söylediklerine ters düşüyor. Bkz. Robinson, *Essays*, 64-5.

[259] Hem Sokrates hem de Theaetetus estetik ve ahlakî değerlerin, insanın tıpkı tek ve çift sayılar, iki ve bir konusunda olduğu gibi basitçe yanılgıya kapılabileceği şeyler olarak nesnel bir karaktere sahip olduğunu peşinen kabul ediyorlar. Ben bunun Biçimler teorisiyle alakası olmayan, sağduyuya dayalı olağan görüş olduğunu düşünüyorum: "adalet diye bir şey vardır." Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[260] Bunun en çarpıcı örneği *Laches*'teki cesaret arayışıdır (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

genç adamın kastettiği şeyi çarpıtmamaktadır. Sonuçta gerçek sorudan kaytarmamaktadır. Küçük şaşırtmacasının keyfini sürdükten sonra gerçek "başka-yargılama" sorununu, birini başka biri sanmanın ve aritmetik hataların hesaba katılıp, sofistik hafıza ve unutkanlık reddinin bir kenara bırakıldığı balmumu levhası ve kuş kafesi benzetmelerinde daha ciddi şekilde ele alır. Bu aşamada Platon Theaetetus'un burada birbirine karıştırılan iki durumu dikkatle birbirinden ayırmasına izin verir: "11 tane nesneyi gören ya da bunlara dokunan bir insan," der Theaetetus "12 tane olduklarını düşünebilir ama zihnindeki 11 ve 12 için asla bu yargıda bulunmayacaktır" (195e).

(iv) *Bir algının bir anıya uymayışı olarak yanlış yargı: bir balmumu levhası olarak zihin* (191 a-96c). İnsan kesinlikle bir yabancıyı uzaktan görüp, onu tanıdığı biri, örneğin Sokrates sanabilir. Bu, insanın ya biliyor ya da bilmiyor olması gerektiği ve bir şeyi hem biliyor hem de bilmiyor olamayacağı yönündeki Sofistik sınırlama altında olası değildi. Eleacı-Sofistik epistemolojinin yetersizliğini gösterme amacına hizmet etmiş olan bu sınırlama artık kaldırılmış ve hafıza ile unutkanlığa eski mevkileri iade edilmiştir. Zihni, üzerine algıladığımız ya da tahayyül ettiğimiz şeyleri[261] yapıştırdığımız bir balmumu kalıbı gibi düşünün. Bu hafıza-izleri solup gitmediği sürece algıladığımız ya da tahayyül ettiğimiz şeyi biliriz. Sokrates bu önermeye göre yanlış yargının imkânsız olduğu durumları listeler heyecanla.[262] Ortaya çıkan sonuç hem mevcut bir algı hem de bir hafıza-izi ya da kavramın işin içinde olması gerektiğidir zira yanlış yargı algıyı yanlış izle eşleştirmekten kaynaklanır. İnsan tanıdığı, boyu posu benzer iki insanı uzaktan gördüğünde algıları hafıza-izleriyle eşleştirirken, tıpkı ayakkabılarını ters giyer gibi, birini diğerinin yerine koyabilir: ya da bir yabancıyı gördüğünde görüntüyü yanlışlıkla bir tanıdığın iziyle eşleştirebilir. Sokrates sözlerini, zihinsel yeti farklarını balmumu kalitesinde görülen farklılıklara atfederek bitirir. Çok yumuşak olan zihinler çabuk öğrenir ama çabuk unutur, sert balmumu da üzerinde sığ izler bırakıldığı için zayıf hafızaya yol açar. Bulanık izler yumuşaklıktan, safiyetin bozulmasından ya da "küçük bir zihinde" izlerin üst üste binmesinden kaynaklanabilir. En iyi zihinler, üzerinde net, kalıcı ve birbirinden iyice ayrılmış izler kalan büyük, derin, pürüzsüz ve iyi yoğrulmuş balmumu levhalarına sahiptir. Bu tip zihinler çabuk öğrenirler, öğrendiklerini muhafaza ederler ve algı verilerini çabucak uygun hafıza-izlerine tayin ettikleri için doğru yargılarda bulunurlar.

---

[261] ἔννοιαι, ἐννοεῖν "Tahayyül etmekle de algılamak gibi bir ilişkinin kastedildiği açıktır, ama soyut nesnelerle, örneğin sayılarla kurulan bir ilişki." (McDowell 215). Bu *-Pho.* 75c'de ἔννοια görme ya da işitmenin doğrudan nesnesi ile zıtlaştırıldığında, bir kişiye dair, bu kişinin eşyalarından birinin görülmesi ile birlikte su yüzüne çıkan zihinsel görüntü olmasına karşın- bağlama uygun gibi görünüyor.

[262] Stoelzel (97) ve McDowell (215) bunları eksiksiz bir çizelgeyle göstermiştir. Cornford *PTK* sf. 122'de açık bir özet sunuyor.

Sokrates, yanlış yargının sadece algı ve düşüncelerin[263] bir araya gelişiyle ortaya çıktığı yönündeki bu dikkatle inşa edilmiş tezi Theaetetus'un coşkuyla kabul etmesini sağladıktan sonra, yetersiz olduğu gerekçesiyle reddetmeye girişir. Doğru, her ikisini de algılamıyorken insanın at olduğu yargısında bulunamayız ama iki algılanmamış kavramı, örneğin sayıları birbirine karıştırabiliriz. Theaetetus'un insanın 11 nesneyi 12 nesne sanabileceği ama "zihnindeki" bir sayıyı diğer bir sayı sanamayacağı yönündeki duyarlı gözlemine Sokrates, insanın hatalı bir şekilde 7 + 5 (7 ve 5 nesne değil, sayıların kendisi) = 11 sanabileceğini ve 7 + 5 = 12 olduğu için bunun 12'nin 11 olduğunu düşünmek demek olduğu ve yasaklanan anlamda "insanın bilmediği şeyi bilmesini" gerektirdiği yanıtını verir. 12'nin yerine 7 + 5'in konması haksızlıktır. Bu bilinen bir şeyden ziyade kısaltılmış bir sorudur; en azından "7 + 5 kaç tanedir?" diye sormak mantıklıdır ama "12 kaç tanedir?" diye sormak mantıklı değildir.[264] Fakat aritmetik hataların olası ve balmumu levhası modelinin olanak tanımadığı türden hatalar olduğu yine de doğrudur.

(v) *Gizil ve fiili bilgi: kuş kafesi* (197b-200c). Platon bu zorluktan kaçmak için, Aristoteles'in bize gizil ve fiili arasındaki ayrım diye tabir etmeyi öğrettiği şeyi belli belirsiz sezindirir.[265] İnsan öğrenmiş olduğu bir bilgiyi zihninde depolaması anlamında bilgi sahibi olup, bu bilgiyi "yanında bulundurmayabilir." (Arkadaşları Taylor ve Weaver'ın adını bilmektedir ama zihni başka bir şeyle meşgulken birine diğerinin adıyla seslenebilirler.) Bu başka bir metaforu akla getiriyor. Zihin her türden kuşla dolu olan bir kafestir.[266] Malik hepsine *maliktir*, yani üzerlerinde belli bir *güce* sahiptir: istediği zaman kafese girip, kuşlardan birini yakalayabilir ve o zaman bu kuşa *fiilen* sahip olacaktır. Kuşlar bilinecek şeyler ("bilgiler"), kafesi doldurmak öğrenmek ve belli bir kuşu elle yakalamak ise öğrenilmiş ve dolayısıyla gizil anlamda bilinmekte olan bir şeyi anımsamaktır. Yani insan (fiilen) bilmediği bir şeyi (gizil olarak) bilebilir ve yanlış yargı olasılığı burada yatmaktadır: insan kafese bir ağaç güvercini yakalama maksadıyla girip, başka

---

[263] Sokrates hafıza-izleri demeye (196a3) devam ettiği şeye 295d1-2'de διάνοια diyor. "Bu aşamada ... hafızanın soyutlama işini üstlenmesi sağlanıyor" (Cambell 196a3 üzerine; krş. McDowell 215-6).

[264] "Kaç tane fasulye 5 eder?" sorusu, benim dedemin kuşağının küçük çocukların kafasını karıştırmaktan keyif aldığı bir soruydu.

[265] Aristoteles bilgiyi bu ayrımın bir örneği olarak kullanıyor, bilgi örneğin *De an* 417b21'de olduğu gibi üç katmandan oluşabilir: Birincisi, insan sırf bilgi edinme yetisine sahip insan ırkının bir üyesi olduğu için gizil olarak bilgilidir. İkincisi, okur yazar bir insan, yine gizil olarak harflere dair bilgi sahibidir, yani istediği zaman okuyup yazabilir. Son olarak, bu kişinin bilgisi bu becerileri etkin bir şekilde kullandığında fiili hale gelir (Krş. ayrıca *Fiz.* 255b2, *De an* 412a10, *Tht.* 198e). Bu üçü, Platon'un metaforunda boş bir kafese sahip olmaya, içini doldurmaya ve insanın elinde belli bir kuşun olmasına denk düşer.

[266] Kuşlardan bazılarının sürüler halinde, bazılarının küçük gruplar halinde ve diğer bazılarının

türde bir kuş tutabilir.[267] Sayıları öğrenmiş olan biri hem 11'i hem de 12'yi bilir (bunlara aşinadır). Eğer 7 + 5'in kaç ettiği sorulduğunda samimiyetle "11" diye cevap veriyorsa, hafızasında 12 için ava çıkmış ama yerine 11'i yakalamıştır.

Bilgiye "malik olmak" ve "sahip olmak," yani harfleri öğrenmiş olmak ve okumakla haşır neşir olmak arasındaki ayrım gerçek bir ilerlemedir ve aynı şeyi bilmeye ve bilmemeye dair gerçekdışı ikilemi çözer. Fakat "bilgiler" ya da "bilgi parçaları"nın kuşlar gibi uçuştuğundan söz eden kuş kafesi modeli iç rahatlatıcı değildir ve çok geçmeden yazarı bu modele kuşkuyla bakar. İnsanın yakaladığı ve fiilen sınadığı şey bir *bilgi* parçası iken, diye sorar, insanın bunun ne olduğunu fark etmekte başarısız olabileceğini söylemek anlamlı mıdır? Theaetetus çaresizce "cehalet parçaları"nın ("bilmeyişler") da bilgiler arasında uçuşuyor olabileceğini ve insanın yanlışlıkla bunları yakalayabileceğini öne sürer. Bu durumda yanlış yargı bir şeyi başka bir şeyle karıştırmaktan ibaret olacaktır ki en başından beri açıklamaya çalıştıkları ve açıklamakta başarısız oldukları şey budur.[268] "Cehalet parçaları"nın ("kavrayışsızlıklar," Ryle) ne olabileceği sorusunu ele almanın pek bir değeri olmayacaktır. Kuş kafesi metaforunun tamamı Aristoteles'in şu şiarını desteklemektedir: "Metaforla dile getirilen şey her zaman için muğlâktır."[269]

Yanlış inanç ya da yargıyı açıklamaktaki bir zorluğun da Platon'un inanç ve bilgiyi görmek ya da dokunmaya benzeştirmesi olduğuna sık sık dikkat çekilmiştir.[270] Bu, hem Platon'un hem de Aristoteles'in epistemolojisi için, farklı nedenlerden ötürü, temel önemdedir. Her ikisi de bilginin, doğrudanlığı bakımından duyuma benzeyen bir süreçle edinildiğini düşünüyordu, Platon için bunun nedeni bilginin, filozofun deneyim nesnelerine dair uslamlaması sonucu ortaya çıkan, bir Biçime dair ani bir zihinsel görüden ibaret olması (bkz. bu cilt), Aristoteles içinse aşkın Biçimleri terk edişinden

---

da tek başına uçtuğu yönündeki ek bilgiye kesin bir yorum yapmak mümkün değil. Bkz. McDowell 220-1 ya da Cornford 132 dn. 2. Bundan bir daha söz edilmiyor.

[267] περιστερά ("sıradan güvercin ya da kumru") yerine bir φάττα ("tahtalı güvercin" LSJ). Cornford ve McDowell güvercin yerine kumru diyorlar ama bkz. *Shorter O. D.*: güvercin "ya yabani ya da evcil bir kumrudur." Birbirine bu kadar yakın olan türlerin seçilmesi hatanın kolay ve doğal gözükmesini sağlıyor.

[268] Bkz. yukarıdaki (i) ve (ii) maddeleri. 200b'de 188b-c'ye incelikli bir gönderme yapılıyor.

[269] *Top.* 139b34. Bazen, örneğin ruhun doğasını (*Phdr.* 246a) ya da ebedi-ezeli Biçimlerle duyumsanabilir misalleri arasındaki ilişkiyi tarif etmeye çalışırken, metafor kullanılabilecek tek malzeme olabilir; ama yanlış yargının açıklaması olarak kullanılmaya o kadar elverişli değil. ἀνεπιστημοσύναι'nin anlamı için yapılan iki öneriden (ilki Cornford'a ait) McDowell söz ediyor ve Ackrill (*Monist* 1966, 400) Platon'un metaforuna başka bir metaforla, renklendirilmiş ve adlandırılmış kartlar metaforuyla anlam vermeye çalışıyor.

[270] Son zamanlardaki örnekler; Sprute (*Phron.* 1968, 59) ve Bondenson (*Phron.* 1969, 118). Krş. 186d'deki οὐσίας καὶ ἀληθείας ἅψασθαι ifadesi.

sonra filozofun içkin biçim ya da özü kavrayışının, nihayetinde, bireysel duyumlardan en alt seviyedeki evrensele o ilk tümevarımsal (ve mantıksal olarak izah edilemeyecek) sıçramayı yapma yetisine bağlı olmasıydı. Aristoteles bu sezgisel güce *nous* diyordu; insanî yetilerin en yücesi ama aynı zamanda duyuma en yakın ya da hatta duyumla özdeşleşmiş olanı.[271] Bunu eksiksiz olarak tartışmak imkânsız olmasına karşın şimdi bütün bunlardan, Platon'un buradaki argümanlarında bir şeyin bir şey "olduğu bilgisi" ile "aşinalığa dayalı bilgi"nin kaba saba bir şekilde birbirine karıştırılma hatasından çok daha fazlasının söz konusu olduğunu vurgulamak için bahsediyorum.

Kuş kafesini geride bırakmadan önce iki hususa daha değinmek gerekiyor. Birincisi, bu metafor tıpkı balmumu levhası gibi görgücü, *tabula rasa* bir bilgi anlayışı sunmakta ve Biçimlerin *anamnesis*'ine hiç yer bırakmamaktadır: en başta kuş kafeslerimiz boştur (197e). İkincisi, Sokrates öğrenmeyi bilgiyi "aktarmak" ve öğrenmeyi de bilgiyi almak olarak tarif ediyor (198b). Bu ikisi Platon'un "ebe işlevi görmeyi" amaçladığı için, gerçek görüşlerini dile getirmeye zorunlu hissetmediğini göstermeye yeterlidir.

Sokrates yanlış yargıyı açıklamaktaki başarısızlıklarını, bilginin doğası meselesini karara bağlamadan önce bu açıklamaya kalkışma hatasına bağlar.[272] Daha sonra ana soruya geri dönerek, yanlış yargının doğru yargıyla özdeş olduğunu, görmüş olduğumuz nedenden ötürü (bkz. bu cilt) reddederler. Bunun reddedileceği önceden belliydi zira bilgi ve doğru yargı ya da inanç arasındaki ayrım Platon'un düşüncesi için *Menon*'dan *Devlet* ve *Timaeus*'a, *Yasalar*'a (623c) kadar hayati önemdeydi.

(3) Logos eşliğinde doğru yargı olarak bilgi (201c-10b)

Theaetetus bilginin *logos*'un eşlik ettiği doğru yargı ya da inanç olduğunu "işittiğini hatırlar," buradan da sadece *logos*'u olabilecek şeylerin bilinebileceği sonucu çıkar. Doğru *doxa*'nın insan buna dair "bir açıklama (*logos*) yapabildiğinde" bilgiye dönüştürüldüğü görüşü, Platon'un *Şöl.* 202a'da dile getirdiği kendi görüşüdür; *Meno* 98a'da ise bu dönüşümün, doğum öncesi bilginin yeniden ele geçirilmesi ile özdeşleştirilen "nede-

[271] *Metaf.* 1036a5-8: "Bireylerin tanımı yoktur ama duyum ya da sezgi ile kavranırlar ve biz bunları fiilen algılamazken var olup olmadıkları açık değildir. Ama bunlar her zaman için evrensel *logos* sayesinde bilinir ve yine bunlardan bu şekilde söz edilir." Krş. *EN* 1143b4-5: evrenseller bireylerden yapılmıştır. İnsan bunlara dair duyum sahibi olmalıdır ve "bu *nous*'tur." Mevcut duyum nesnesi bireysel olsa da duyum bizi evrenselle doğrudan temasa sokar: Calliclas'ı gördüğümüzde *insan*'a dair ilk farkındalığımızı ediniriz (*An. Post.* 100a16-18). Bir şeyi sezmek ona *temas* etmektir (θιγγάνων καὶ νοῶν, *Metaf.* 1072b21).

[272] 200c-d. Bilginin ne olduğunu bilmeden bilginin neye benzediğini söylemeye kalkışma "arsızlığı" konusunda krş. 196d ve devamı. Bu yöntemsel hata bizi *Menon*'a geri götürüyor (71b, ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; anca *Prot.* 361c).

nin ortaya çıkarılması (*logismos*)"na dayandığı öne sürülür. Burada bu tez bir sınamaya tabi tutulmuş ve *logos*'a üç anlamdan hangisi yüklenirse yüklensin, eksik bulunmuştur.

Sokrates'in rüyasında gördüğü teori (201d-206d). Theaetetus daha fazla ayrıntı hatırlamamaktadır, dolayısıyla Sokrates mecburen bir zamanlar "duymuş gibi olduğu"[273] bir teoriyi anlatarak bu ayrıntıları tamamlar; bu teoriye göre dünya ("bizler ve diğer her şey" 201e) bileşiklerden ve bunların ögelerinden oluşmaktadır. Bileşiklerin "bir *logos*"u, yani ögelerine dair bir açıklama vardır: ögelerin ise *logos*'u yoktur, sadece isimlendirilebilirler. Konuşma gerçekleri yansıtır ve *logoi* tanımladıkları bileşik nesnelere denk düşen isim bileşkeleridir. Bir öge için "var" ya da "yok" demek bile meşru değildir çünkü buna herhangi bir varlık, yokluk ya da başka bir yüklem eklemek bile bunu bileşik yapmak demektir. Ögeler izah edilemez[274] ve bilinemezler ama algılanabilirler. Bileşikler ise bilinebilir çünkü insan bileşiklere dair hem doğru bir inanca sahip olabilir hem de bir *logos* sunabilir.

Bu teorinin Platon'a ait olmadığı açık.[275] Teorinin Sokratik bir tınısı var[276] ve en çok da Aristoteles'in kendi bakış açısıyla Antishenes ve takipçilerine atfettiği teoriye benziyor. *Metaf.* 1043b28'de onlara göre bir şeyin ne olduğunu tanımlayamayıp, sadece neye benzediğini söyleyebileceğinizi belirtiyor: "tanım (ὅρος) ya da *logos*'un mümkün olduğu bir madde türü vardır, o da ister duyumsanabilir ister idrak edilebilir olsun bileşiktir, ama aynı şey temel ögeleri için geçerli değildir zira tanımlayıcı bir *logos* bir şeyi diğer bir şeye yükler" Aristoteles'in Yunan yorumcusu ögelerde karşılaşılan sorunu örnekle izah ediyor. "İnsan" bir isimdir. İnsanın rasyonel ölümlü hayvan olduğunu söyleyebiliriz ama bu da sadece bir dizi isimdir. "Hayvan" daha fazla isim oluşturacak

---

[273] Rüyasında duymuştur: ὄναρ ἀντί ὀνείρατος sunacaktır. Bu yüzden takip eden kısım genellikle "Sokrates'in rüyası" diye anılır, bu kısmın önemi Platon'un eserlerinde rüyalara yapılan metaforik göndermelerle karşılaştırma yapılarak incelenmiştir (Bkz. Burnyeat *Phron.* 1970, 103 ve A. Rotry, *Phron* 1972, 229-30). Buradaki ifade bana "Benim hikâyem de seninki kadar iyi" gibi bir anlama gelen bir atasözüymüş gibi geliyor (*Dev.* 563d'deki τὸ ἐμὸν ἐμοὶ λέγεις ὄναρ ile aynı şey değil).

Teori ile (*Theaetetus*'taki teoriyi *Phil. Inv.* sf. 21'de satır 46 ve devamında tartışan) Wittgenstein'ın önermeleri arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz. McDowell 233-4.

[274] Normal kullanımda "irrasyonel" ya da "kavranamaz" anlamına gelip, biçim itibarıyla basitçe "*logos*'suz" anlamına gelen ἄλογον üzerinden bir kelime oyunu yapılıyor.

[275] *Phron.* 1958 ve 1970'de teorinin yazarının Antisthenes olduğuna incelikli bir şekilde karşı çıkan Hicken ve Burnyeat kusura kalmasınlar. McDowell da teorinin yaratıcısının Platon olabileceğini düşünüyor.

[276] Krş. 5. yüzyıldaki görüşlere dair sunulan özet için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. İnsanın algıladığı bir şeye herhangi bir yüklem, zamir ya da sıfat (202a) yapıştırmasının yasak edilişi sofizmin tipik bir özelliğidir.

şekilde bölünebilse de sonuçta bu şekilde bölünemeyecek tek bir basit, ögesel olguya ulaşmak zorundayız ki bu da tanımlamaz olacaktır ve bir şeyi sadece kendileri tanımlamaz olan ögelerden ibaret olarak tarif ettiğimizde bu şeyi tanımladığımızı ya da özünü tarif ettiğimizi iddia edemeyiz.[277]

Theaetetus aklındaki argümanın bu olduğunu kabul eder ve bunu sınamaya girişirler. Doğru inanç ve *logos* en azından bilginin gerekli koşullarıdır ama her zamanki gibi "bir şey" Sokrates'i rahatsız etmektedir. İsmi verilmeyen düşünür harf ve heceler örneğini kullanmıştır: varlık belirten "şey" hecesinin *logos*'u "ş artı *e* artı *y*"dir; ama benzer bir logos *ş*, *e* ya da *y* için sunulamaz.[278] Bunlar sadece birer sestir, sadece duyulabilir ve isimlendirilebilirler.[279] Ama, diye sorar Sokrates (tıpkı eski takipçisi Antisthenes gibi) tanımlamaz ve bilinemez ögelerden oluşan bir bileşkenin kendisi nasıl tanımlanabilir ve bilinebilir olabilir? Eğer bu bileşke sadece ögelerinin bir toplamıysa böyle bir şey söz konusu olamaz, ögelerin bir araya gelişi yeni, tek bir biçim ortaya çıkardıysa da olamaz[280] zira bu da yine tanımlanamaz bir basit olacaktır. *Büyük Hippias*'ta (301b-c)

---

[277] Bkz. Antisth. fr. 44b Caizzi. Hicken (*a.g.e.* 138) *bütün* tanımların imkânsız olduğunu söylemekle tanımı sadece basitlerden esirgemek arasında bir tutarsızlık olduğunu belirtiyor. Ama Aristoteles ὅρον'uyla her ikisini de Antishenes'e atfediyormuş gibi gözüktüğü için, eğer 1043b28 ve devamındaki ὥστε şartı artık Antisthenes'i imlediği düşünülmezse (ki Hicken imlediğini düşünüyor ama bunu tuhaf bulduğumu itiraf etmeliyim) bu eklentiyi Aristoteles'in sık sık kullandığı türden anlaşılabilir bir şekilde dikkatsiz bir ifade olarak gömeyi yeğlerim. Yorumcunun açıklaması (Hicken bundan hiç söz etmiyor) kesinlikle Antishenes'in *bütün* tanımları reddettiğidir.

[278] Harfler ve ögeler için aynı kelime kullanılmaktadır: στοιχεῖα. (Platon'un bu kelimeyi öge anlamında kullanan ilk kişi olduğu söylenir, Eudemus *a.g.e.* ap Simpl. *Fiz.* sf. 7.13 Diels.) Daha kesin bir dille, στοιχεῖα sigma gibi harflerle simgelenen ögesel seslerdir. Bkz. Arist. *Metaf.* 1000a1-4; Aristoteles *Poetics*'te (1456b22) bunları (eğer bölüm 20 hakikiyse; bkz. Bywater *a.g.e.*) bunları "atomik sesler" olarak tanımlıyor. Böyle oldukları aşikâr ama aradaki ayrımı ne Platon her zaman koruyor ne de Aristoteles.

[279] Burnyeat (*Phron.* 1970, 119) analiz edilemez olmanın tarif edilemez olmakla aynı olmadığını ve aslında Theaetetus'un ş'yi "bir çeşit fısıltılı ses" (203b) diye tarif ettiğini ve sebatkâr bir eleştirmenin bunu cins ve türe dayalı analitik bir tanım diye tabir edebileceğini söylüyor. McDowell (241) teoriyi açıklamakta kullanılan belli bir örneğin, teorinin tahayyül ettiği haliyle nihai, soyut ögelere bir örnek olmasının gerekmediğini iddia ediyor. Fakat teorinin yazarı harfleri paradigmalar olarak (yani "teorinin ilgilendiği öge ve bileşke türünün örnekleri" olarak, *a.g.y.* sf. 240) kullanmıştı ve Theaetetus'un harflere (yani, στοιχεῖα'ya, 203b2) ilişkin olarak söylediği gibi, "İnsan bir ögenin ögelerini nasıl dile getirebilir?" Harflerin (ya da daha doğrusu, harflerle simgelenen ögesel seslerin), sadece algılanabilen ve isimlendirilebilen (202b) temel ögeler olarak ele alındığı (201c1) kabul edilmelidir. Sırası gelmişken, tartışılan teori Sokrates'in 417c'de örnek tanım olarak sunduğu şeye mani oluyor.

[280] μία τις ἰδεά 203c, ἕν εἶδος 203e4, μονοειδές τε καὶ ἀμέριστον 205b. Bu *Phaedo*'da (μονοειδές 78d, 80b, 83e) Platonik Biçimler için kullanılan dildir ama Platon burada

Platon bir grup ve bunun ayrı ayrı üyelerinin aynı özelliklere sahip olması gerektiği görüşünü, sayısal özellikleri örnek vererek çürütmüştü: ne *a* ne de *b* tek başına ikidir ama beraber ikidirler. Yani *ş*, *e* ve *y* bilinemiyorsa, bunların bir araya geldiklerinde de bilinemez olmaları için hiçbir mantıksal zorunluluk olmadığını biliyordu. Burada işte bu argümanı daha incelikli hale getiriyor. Eğer bileşke bileşenlerinin toplamından başka bir şey olmasaydı böyle bir zorunluluk olurdu (205b). Bu sonuçtan kaçınmanın tek yolu ögelerin yeni, tek bir "biçim" ya da "bütün" içinde eridiklerini varsaymaktır ve bu biçimin tekliği bu bağlamda bunun da bilenemez olacağı sorununu ortaya çıkarır (205e).

Teorinin zayıflığı ampirik olarak da öğrenme deneyimi ile gösterilir. Ögeler –harfler, müzikteki notalar vb– oluşturdukları bileşkelere dair bilgimizin temelidir. Genelde "ögeler bileşkelerden daha net bir şekilde bilinir ve her bir konunun kavranmasında bileşkelerden daha etkilidirler," yani bir bileşkenin bilinemez, ögenin ise bilinebilir olduğunu söylemek saçmadır (206d).

"Rüyadaki-teori" alakalı olsa da birbirinden ayrı görünebilecek iki soruyu, tanımlanabilir bir türün bireysel üyeleri hakkında nasıl bilimsel bilgi sahibi olabildiğimiz yönündeki mantıksal soru ile bilinebilirlik açısından bireysel kişiler ya da şeyler ve bunların oluştuğu varsayılan bazı ögeler arasındaki ilişkiye dair soruyu iç içe dokur.[281] Basitler ya da ögeler ile bireyler aynı değildir (Sokrates ve köpek Tray bir hayli bileşiktir) ve bunların ne olduğunu tam olarak bilmek zordur. Bunların, Antisthenes'in yaptığı gibi bir tanımın mantıksal bileşenleri olduğunu varsayabiliriz–tıpkı insan türünün tanımındaki "rasyonel" ve "hayvan" gibi. Fakat Platon bunların duyularla algılanabileceğini (*aisthēta*) söylüyor[282] ki bu da bize (farklı olmasına karşın) Aristoteles'in görüşünü hatırlatabilir: sadece evrenseller tanımlanabilir ve dolayısıyla bilimsel anlamda bilinebilir

---

Phaedo'da (79a) "insanın dokunabildiği ve görebildiği şeyler" diye tabir edilen görüngü dünyasından bahsediyor. Görünmez, elle tutulmaz bir biçimin basitliği şimdiye kadar sadece değişmez olmayıp ayrıca bilinebilir olduğunun garantisi olmuştur. Krş. bu cilt. Stenzel (*PMD* 73) burada ἰδέα ve εἶδος'un Platonik Biçimler olduğunu düşünmüştü. Krş. Wedberg'in dile getirdiği şüpheler *PPM* 143 dn. 8.

204a-205a'daki argüman Theaetetus'u istemediği halde -ve hatalı bir şekilde- parçalarının toplamının bütünle aynı olduğuna ikna etme çabasını içermektedir–sanki, McDowell'ın söylediği gibi, bir arabanın bütün parçalarına sahip olmak arabaya sahip olmakla aynı şeymiş gibi. En azından parçaların yeri fak yaratır (Arist. *Metaf.* 1024a1). "Şey" ile "yeş" aynı değildir.

[281] Wittgenstein bu pasaj üzerine yazdığı bir yorumda (bkz. bu cilt) "basit" ve "bileşik" kelimeleri için tek bir kullanımı sabitlemenin zorluğuna (ki elbette Platon'un bundan hiç şüphesi yoktu) dikkat çekmişti.

[282] Buna rağmen ögelerin eksiksiz tanımının bu olduğuna herkes iknâ olmuş değil. Bkz. Bondeson, *Apeiron* 1969, 2, sf. 7 ve A. Rotry, *Phron.* 1972, 235. Fakat krş. Hicken, *Phron.* 1958, 130.

ama bireyler duyumla fark edilir ki bütün bilimsel bilgi de nihayetinde duyuma dayalıdır. Aristoteles "doğası bakımından daha bilinebilir olan"ı (ya da "mantıksal açıdan önce gelen"i *Metaf.* 1018b32) "bizim için daha bilinebilir olan"dan ayırmıştı (*An. Post.* 71bb33-72a5). Burada Platon tarafından çürütülen teori tamamıyla duyumsanabilir dünya ile ilgilenmektedir (konuşmadaki sesler ve müzikteki notalar birer benzetme değil, örnektir) ve bu teorinin, tıpkı bir senfoninin tek, işitilebilir birimlerden oluşması gibi "biz ve diğer her şeyin" de algılanabilen ama bilinmeyen indirgenemez fiziksel ögelerden oluştuğunu öğrettiğini varsaymalıyız.[283] Eğer bu kulağa tatmin edici gelmiyorsa, bunun Platon'un icadı olmayıp, geç beşinci ya da erken dördüncü yüzyılda bir Sofist ya da bazı Sofistler'in olgunlaşmamış bir epistemoloji çabası olduğu yönündeki kendi görüşümü tekrar etmek isterim. Artık her kim icat ettiyse, şimdiye kadar inceledikleri-mizin tamamı gibi bu da ampirik bir teori.

Logos*'un olası anlamları* (206c-210b). Eğer doğru inanca eklendiğinde ortaya kusursuz bilgi çıkıyorsa *logos* ne anlama gelmelidir? Birincisi, *legein*'in (konuşmak) her türlü düşünce ifadesini kapsayan isim halidir. Ama bu bir dereceye kadar dilsizler hariç herkese açıktır, yani bu durumda doğru görüşe sahip olan herkesin bilgiye de sahip olması gerekirdi. *Logos*'un anlamı bu olamaz. İkincisi, bir şeyi izah etmek, parçalarını ya da ögelerini tek tek sıralamak anlamına gelebilir.[284] Hesiod bir yük arabasının yüz parçadan oluştuğunu söylemişti. Sıradan insanların çoğu eğer beş parçanın ismini verebilseler bundan memnun olurlardı. Aslında harfleri değil heceleri bildikleri için yük arabasının ne olduğuna dair doğru bir inanca sahiptirler ama bunu teknik bilgiye çevirecek eksiksiz bir izahata (yani parçaların sıralanışına) haiz değildirler. Şimdi, eğer bir çocuk "Theaetetus"taki harfleri doğru olarak söyleyebiliyorsa "the" hecesinin *theta epsilon* diye okunduğunu bildiği varsayılabilir. Ama aynı çocuktan Theodorus'taki harfleri söylemesi istendiğinde "*tau epsilon*" diye başlayabilir, böylece "Theaetetus"taki harfleri söylerken ilk heceye dair doğru inancının, ögeleri (harfleri) doğru şekilde sıralamasına

[283] Aristoteles'in eserinin büyük bir kısmı öncüllerinin eserlerinin geliştirilmiş ya da açıklığa kavuşturulmuş hali olduğu için ἀνομοιομερῆ (göz, kulak, kalp, akciğer gibi organlar) ve bunların oluştuğu ὁμοιομερῆ (et, kan, kemik vb) arasında yaptığı ayrım göz önüne alınabilir. Bunlardan ikincisini, mutlak anlamda böyle olmamalarında karşın ἀσύνθετα diye tabir ediyor (*H. A.* 486a5, krş. *Tht.* 205c7).

[284] Unutulmamalıdır ki, bileşiklerin bilinebilir ve izah edilebilir olduğu ama bunun ögeler için geçerli olmadığı görüşünün savunulamayacağı anlaşılmıştır (205e6-7). Friedländer (III, 152) bu ikinci önermedeki hatayı, daha önceki diyaloglarda Menon ve diğerlerini yaptığı gibi burada da Theaetetus'un yaptığı (146c-e), "bir çoktaki biri" "bütün misallerde aynı olanı" kavradığını göstermektense bir evrenselin misallerini sıralama hatası ile bir tutuyor. Bu tip bir hata ve bireysel bir hecenin ya da maddi bir nesnenin parçalarının ismini verme hatası arasında bir yakınlık var ama ayrıca bir fark da var.

karşın bilgi olmadığını ele verir. Doğru inanç artı bu anlamda *logos*'a bilgi denemeyeceği açıktır. Üçüncü anlamı denemelidirler.

Dile getirilmekten ziyade varsayılmış olmasına karşın burada yerine getirilmeyen bilgi koşulu şudur: bilgi kalıcı ve yanılmaz olmalıdır, her durumda doğru cevabı garanti etmelidir. *Menon*'da (98a) söylendiği gibi, cevabın *neden* doğru olduğunun ortaya çıkarılmasının sağladığı "bağ" ya da "bağlantı" ile sağlama alınmazsa doğru inanç insanı hataya sürükleyebilir. Bunun *haklı çıkarılmış* inanç olması gerekir. "Bir *logos* sunma" ifadesinde yaygın olarak kullanılsa da *logos*'un bu anlamı –açıklama ya da neden– göz önüne alınmamıştır.

Logos'un Sokrates tarafından kabul edilen üç anlamından sonuncusu incelenen nesneyi diğer her şeyden ayıran işaret ya da alametin dile getirilmesidir–tıpkı güneşi dünyayı çevreleyen gök cisimlerinin en parlağı olarak düşündüğümüzde olduğu gibi. Ama burada da doğru bilgi artı *logos*'un bilgi olduğu görüşü dikkatle incelendiğinde çözülüp gider. Birinin örneğin Theaetetus'a dair[285] doğru bir yargısı vardır. Bunun bilgi olması için onu diğer her şey ve herkesten ayıran bir işareti dile getirme yetisi ile desteklenmesi gerekir. İnsan olduğunu, burnu, ağzı, gözleri vb olduğunu ya da hatta küçük, basık ve ucu hafiften kalkık bir burnu ve patlak gözlerinin olduğunu söylemek işe yaramayacak zira bu onu Sokrates ve diğer birçok kişiden ayırmayacaktır. Ama eğer zihnimizde onu diğer herkesten ayırmak için bir araca sahip olmasaydık Theaetetus'un kim olduğunu doğru şekilde yargılayamaz ve bir dahaki görüşümüzde onu tanıyamazdık. Yani bu anlamda doğru yargıya bir *logos* eklemek anlamsızdır zira *logos* doğru yargının kendisine aittir ve dolayısıyla da bilgi olamaz. Eğer bunun farkın *bilgisi* olduğunu *söyleyebilseydik* de bunun bir yararı olmazdı zira "Bilgi nedir?" sorusuna cevap olarak "doğru yargı artı bir farkın bilgisi" demek saçmadır çünkü bu cevap tanımlanan şeyi tanıma dâhil etmektedir.

Bilginin doğru yargı artı bir *logos* olduğu yönündeki tanımın, *logos*'un üç kabul gören anlamından hangisi alınırsa alınsın kabul edilemez olduğu anlaşılmıştır ve Theaetetus'un önerecek başka tanımı olmadığı için diyalog bilginin ne olduğu keşfedilemeden, başarısızlıkla sonuçlanır. Diyalogun başarısı Theaetetus'u çeşitli yanlış bilgi anlayışlarından kurtarmak olmuştur, bu nedenle eğer aklına başka bir fikir gelirse daha iyi bir fikir olacak, yok eğer gelmezse de, Sokrates ya da Platon'un *Savunma*, *Menon* ve diğer birçok yerde öğrettiği gibi, bilgisizliğin farkında olmak hayalî bir bilgiden her zaman için daha iyidir.

Daha önce (ve genellikle başkalarınca) belirtildiği gibi doğru *doxa* ve bilgi arasındaki –Platon'a göre– gerçek ilişki es geçilmiştir. Doğru *doxa*, buna, bunun *neden* doğru ol-

[285] Yani, bu argümanlarda genellikle olduğu gibi Theaetetus'un kim olduğuna dair.

duğunun, *Menon*'da söylendiği gibi, bunun olduğu şey olmasının nedeninin (*aitia*) dile getirilmesi anlamında bir *logos* eklenmesiyle birlikte bilgiye dönüşür. Bu es geçmenin rastlantısal olduğuna inanmak zor.[286] Diyalog boyunca ana soru, gerçekler ya da cesaret ve adalet gibi evrensel kavramlara dair değil, fiziksel dünyadaki bireylere –Theaetetus, güneş vb– dair nasıl bilgi sahibi olabildiğimiz sorusu olmuştur.[287] Bu muhtemelen diyalogun en tuhaf yanıdır. Platon için bilginin ayırt edici nitelliği "*x*'in ne olduğunu" söyleme, yani *x*'i tanımlama yetisiydi; bunun böyle oluşunun tarihsel ve dilbilimsel nedenlerini görmüştük (geride). Ama Platon'un *x*'i her zaman için bir evrensel ya da sınıf belirten kavramdır: adalet, cesaret ya da takip eden diyaloglarda olduğu gibi, Prodicus ya da Pericles değil "Sofist" ya da "devlet adamı"dır. Burada ise zamanını bireylerin bilgisine dair giriştiği, en azından iki nedenden ötürü başarısızlığa mahkûm olan nafile bir arayışla harcar:

(i) Bu arayış, tanımın ancak cinsle ve *infimae species*'e ayrıştırmayla yol alabileceği ama ötesine geçemeyeceği yönündeki Aristoteles tarafından uzun uzadıya tartışılan sorunu asla aşamazdı: bireyler asla bilimsel bilginin nesnesi olamaz.[288]

(ii) Tekrar özetlemek gerekirse, Platon'un aynı anda hem epistemolojik hem de metafiziksel olan (ama zaten ister ampirik ister başka bir şey olsun bütün epistemolojiler bir metafiziğe dayanmaz mı?) kendi öğretisi şöyleydi: (a) her şeyin değişken olduğu bu dünyadaki nesne ya da olaylara dair doğru inançtan fazlasına sahip olunamaz;[289] (b) insan aklı bunları sınıflandırabilir ve kavramlar oluşturabilir; (c) filozof kavramların çıkarsanmasından Biçimlere dair eksiksiz bilgiye –ki bu görme ile kıyaslanabilecek doğrudan bir aşinalıktır– doğru ilerleyebilir. Bu değişmez ve bilişsel Varlıklar,[290] Varlık ve mutlak Yokluk arasında, inancın bilgi ve mutlak cehalet arasındaki yerine (*Dev.* 475 ve devamı; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) denk düşen bir yerde duran fiziksel görüngü-

---

[286] McDowell'ın *Theaetetus*'un yazılışı esnasında Platon'un kendine en başta biçtiği belirleyici göreve olan ilgisini kaybettiği yönündeki tek alternatif önerisi pek akla yatkın değil.

[287] Dahası gerekli olan işaret ya da alamet *algılanabilirdir*, söz konusu nesne görüldüğünde bunun sayesinde tanınır. Theaetetus'u diğerlerinden ayıran *logos*'un bir parçasının da onun bir matematikçi olması olduğundan söz edilmiyor.

[288] Aristoteles bunu öne sürerken Platon'un güneş tanımını güneşin özünü οὐσία iletmediği gerekçesiyle reddediyor (*Metaf.* 1040a28-b1). Fakat Platon da bunun farkındaydı. Bkz. Allan'ın Stenzel'in *PMD*'sine yazdığı önsöz, xxxii-xxxiii.

[289] Duyumsanabilirlere dair aşırı akış-teorisinin iddia ettiğinin aksine, nesne ya da olaylara dair, Biçimlerle olan ilişkileri aracılığıyla doğru inanca sahip olunabileceğini daha önce açıklamıştık.

[290] Aşkınlığı onu birey yapsa da bir Biçim, evrensel olma karakterini (şeylerdeki *x*) bilişsel ve tanımlanabilir olmaya yetecek ölçüde muhafaza eder. Biçimin muğlâk statüsü teorinin yumuşak karnıdır ki Aristoteles bu noktayı (örneğin *Metaf.* 1040a8-9'da) derinlemesine incelemiştir. Aristoteles iştirak etme ve taklit kavramlarını "boş konuşma ve şiirsel metaforlar"

lerin Biçimlere iştirak etmeleri ya da Biçimleri taklit etmelerine borçlu oldukları varlık ve bilinebilirlik derecesinin –bu her ne olursa olsun– nedenidir. Dolayısıyla, burada sunulan hangi hipotez –duyum olarak bilgi, doğru inanç olarak bilgi ya da doğru inanç artı sözü edilen üç açıklamadan biri olarak bilgi– kabul edilirse edilsin, araştırmacılar bireylere dair bilgiye ulaşamamaya mahkûmdu.

Sonuç

Daha önceden söylenmemiş olup da sonuç kısmında söylenecek az şey var. *Theaetetus*'ta akılları karıştıran şey, bilginin ne olduğunu söylemeye çalışırken Platon'un, eleştirel nitelikte olan *Parmenides*'te (135b-c) bile felsefi soruşturma için vazgeçilmez olduğunu kabul ettiği Biçimler öğretisinden neden çok az faydalandığı ya da hiç faydalanmadığıdır.[291] Aslında Biçimlerden vaz mı geçmişti? Umarım asıl olarak filozofa dair Konu Dışına Sapma'da[292] ama diğer birçok yerde de Biçimlerden vazgeçmediğine açıklık kazandırdığını gösterebilmişimdir. Cornford'un Biçimlerin ana argümanlardan sadece onlara duyulan ihtiyacı göstermek için çıkarıldığı yönündeki çözümü fazlasıyla dar kapsamlı olabilir.[293] Platon, tıpkı *Parmenides*'te olduğu gibi felsefi zorlukların açıkça farkında ve *Devlet*'te yer almayan sorunlara ilgi gösteriyor.[294] Fakat hata sorunu konusunda Runciman'ı (*PLE* 28) takip edip Platon bu sefer "*Theaetetus*'ta tartışıldığı haliyle sorunun temelinde yatan mantıksal ve ontolojik yanlış kavrayışları anlamadığı" için

(*Metaf.* 991a20) olarak bir kenara bırakıyor. Bu kavramların Platon'un *Parmenides*'inde zorlu bir sınamaya tabi tutulduğunu ve burada bilgi tartışmasını görüngü dünyasının kavranması ile sınırlı tutmak için uzun soluklu bir çaba harcandığını gördüğümüzde Biçimlerin Akademi'de özgürce tartışıldığından ve eleştirildiğinden emin olabiliriz.

[291] *Theaetetus*'un daha önceki diyaloglarla olan ilişkisine ve karakterine dair çeşitli görüşlere bu ciltte değinmiştik.

[292] Robinson'un (*Essays* 46) "Biçimler teorisi ikinci bir dünyanın olduğu teorisidir ... ve *Theaetetus*'taki filozof tanımı bu teoriye işaret etmiyor" iddiası hatalıdır. κακῶν καθαρὸς τόπος başka ne olabilir ki? (177a5). Ve ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν başka neyi imliyor olabilir ki? (176a-b). *Theaetetus*'ta Biçimler konusunda ayrıca bkz. bu cilt.

[293] Yine de von Fritz gibi zeki yüksek kavrayışlı bir akademisyen Cornford'dan söz etmeksizin "*Theaetetus* İdealar Teorisi'ne başvurmadan yolunu bulmaya çalışan ampirik bir bilgi teorisinin düştüğü zorlukları göstermeye çalışıyor" (*Esssays*, ed. Anton ve Kustas, 435).

[294] Bu sorunların listesi için bkz. McDowell 258. Ama eğer Cornford'un tezi doğru olsaydı "'Bilmek' kelimesinin sadece Biçimleri nesne olarak aldığı koşulu"ndan çok daha fazlası söz konusu olurdu. Robinson Cornford'un yorumunda bilgi ve doğru görüş arasındaki farkın sadece nesnelerinde yattığının ima edildiğini tespit ettiğinde benzer şekilde meseleyi aşırı basitleştirmiş oluyor (*Essays* 56). Bilgi sorununu çözmek için Biçimleri kullanmak, her şeyden önce, Cornford'un da çok iyi bildiği ve *Parmenides*'in vurguladığı gibi Biçimlerin varlığına değil

sorunun çözümsüz bırakıldığını söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim. Sokrates (özellikle de görünüş itibarıyla aporetik olan diğer diyaloglar hatırlandığında) gerçek anlamda kararsız bir soruşturmacı izlenimini uyandırmıyor. Amacı, bizzat dile getirdiği gibi, "ebe işlevi görmek"tir yani eğitimseldir. Her zaman için kontrolü tamamıyla elinde tutmaktadır,[295] parlak öğrencisinin ağzından lafları alır ve sonra çok kibar bir şekilde[296] cevaplarındaki hatalara işaret eder ve aklına gelmeyen hususları göz önüne almasını sağlar. Thrasymachus'u çileden çıkaran o "her zamanki Sokratik cehalet pozu" gayet açık ve nettir.[297] Duyu-algısı (ki bu *Phaedo*'dan beri bilgiye giden yolda ilk adımı sağlamıştır) ve doğru yargının bilgi diye nitelenebileceği iddiaları şimdiye kadar olduğundan çok daha ciddi bir şekilde ele alınmalıdır ve derinlere nüfuz eden, etraflı bir inceleme olmaksızın bir kenara bırakılamaz; ama Platon sonuçta bunların tek başlarına kusursuz bilgiye ulaşamayacağından asla kuşku duymamıştı.

(3) SOFİST[298]

Giriş sözleri. Theaetetus'taki karakterler "bir önceki gün anlaştıkları üzere" yeniden buluşurlar ve aralarına Elealı bir ziyaretçi[299] katılır ve genellikle birbirine karıştırılan ama apayrı olduklarına inandığı üç tipin betimlemeye girişir: sofist, devlet adamı ve filozof. Bu Platon için hayati bir meseleydi ve "diyalog Sofist figürüne bağlı oluşu gayet keyfidir"[300] demek işe yaramayacaktır. Ziyaretçiye göre İsokrates bu karmaşanın canlı

---

tekillerle olan ilişkilerine dair o korkutucu sorunu içerir. May Yoh'un "On the Third Attempted Definition of Knowledge, *Th.* 201c-210b" (*Dialogue* 14, 1975) başlıklı makalesi Cornford'un duruşunu Robinson ve Ryle'a karşı savunmaktadır.

[295] Campbell da daha önce benzer şeyler söylemişti (*Tht.* sf. 1): "Kendisi yolunu el yordamıyla bulmaya çalışmıyor. Her ayak izi yere sıkıca yerleşmiş durumda, sanki yolunu her milimi bilen ve şehri çok iyi tanıyan birinin adımları gibi." "Larissa yolu"nun çağrıştırılışı, kasti olsun ya da olmasın, duruma gayet uygun.

[296] Bkz. 163c5, 199e7, 205a1.

[297] *Dev.* 337a. Krş. *Tht.* 154c4-d2, 157c7-d1.

[298] 1963'te ölen R. S. Bluck ardında *Sofist* üzerine tamamlanmamış bir yorum bırakmış ve bu yorum 1975'te, bu bölüm yazılmadan önce G. C. Neal tarafından yayınlanmıştı. Bu yorumda benim buraya dâhil etmediğim birkaç akademisyenin görüşleri tartışılıyor (Kamlah, Moravcsik).

[299] Genellikle büyük harfle yazılarak Yabancı diye anılıyor, ama bu belli belirsiz sahip olduğu "esrarengiz" imasının yanı sıra, *xenos* kelimesinin hakkını da vermiyor. Hatta bir çevirmen Theaetetus'un bir konuşmaya "Pekâlâ, Yabancı..." diye başlamasını sağlayarak diyaloga bir Western havası bile katıyor.

[300] Bu alıntı Edith Hamilton'dan (*Collected Dialogues* 958) ama aynı şeyi söyleyen başkaları da oldu. Öte yandan krş. 216c-d.

bir örneği olurdu: Sokrates ve Platon'un sofist olduğunu ve kendisinin de hem filozof hem de bir siyaset uzmanı olduğunu düşünüyordu.[301] Sofizm ve Sokratik felsefe arasındaki yüzeysel benzerlik, sofizmin zihni sahte bilgiden "arındıran" ve ziyaretçinin sofizm deyip dememek konusunda muallâkta kaldığı "asil-soylu" bir çeşidinin keşfi ile vurgulanır (230d-231b). Bu aslında Sokratik çürütmedir. Yine, *Gorgias* ve *Devlet*, eğer zamane siyasetçileri "gerçek" devlet adamları olmadığı gerekçesiyle devre dışı bırakılırsa, filozof ve devlet adamının "özdeş" olduğu izlenimini uyandırmıştır. Şu anki diyaloglar grubunda Platon geri dönüp daha önceki heyecanlarına daha ciddi ve daha eleştirel bir şekilde bakmaktadır ve şimdi de açıklığa kavuşturulmasının faydalı olacağı bir alanla karşı karşıyadır. Platon yine diyalog formunu birden fazla temayı iç içe dokuyacak şekilde (kendi gözde metaforudur bu) işlemeye yönelik o benzersiz yetisini kullanır ve *Sofist*'in açıkça dile getirilen konusunu ayrıca Varlık, Yokluk ve hata olasılığı tartışmasını daha ileri düzeye taşımak için bir araç olarak kullandığı gerçeği, *Sofist*'i sadece *Theaetetus*'un bir devamı yapmıyor. Aslında Sofist için girişilen arayış tartışmadan ayrı tutulamaz çünkü karşı çıkılacak argümanların hepsi Sofistik kökenlidir.

Sofist ve *Politicius*'u ("Devlet Adamı") okurken bunların bitmemiş bir üçlemenin ilk iki kısmı olduğunu asla unutmamalıyız. Ziyaretçi üç tipi betimleyecektir ve bu *Devlet Adamı*'nın başında, Theodorus sonraki iki tipi istediği sırada ele almasını rica ettiğinde ve ziyaretçinin her ikisini de eksiksizce ele alana kadar pes etmeyeceği yanıtını verdiğinde tekrar edilir. *Sof.* 253e de yazılması plânlanmış olan *Filozof*'a bir gönderme gibi durmaktadır.[302] Dolayısıyla bütün sorularımızın bu iki diyalogda yanıtlanmasını bekleyemeyiz ki zaten Platon'un en önemli sorunu *Filozof*'a bırakmış olması muhtemeldir.[303] İlk önce Eleacılarla, gerçeğe çok yaklaştıkları için Platon'un savaş silahlarının hedefi

[301] İsokrates ve Platon konusunda bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve Cornford, *PTK* 177 ve dn. 2.

[302] Bu pasajlar Platon'un *Filozof*'u yazmadığı plânladığı konusunda duyulan makul şüpheye hiç yer bırakmıyor. Çoğu akademisyen bunu kabul ediyor ve Platon'u bu diyalogu yazmaktan alıkoyan şeyin ya kendi düşünce akışı (Cornford, *PTK* 323) ya da Sicilya'ya yaptığı son ziyaret ve akabinde yaşadığı hayal kırıklığı gibi koşullar olduğu (Wilamowitz, *Pl.* I, 558; Leisegang, *RE* 2354-2355) varsayılmaktadır. Fakat Friedländer bu projenin olanak dışı ve Platon'un bu diyaloga yaptığı göndermelerin ironik olduğunu düşünmüştü. Sofist bir sahte filozoftur ama devlet adamı filozofun ta kendisidir (Bunu akla uygun bulmuyorum). Antikiteden bu yana bunu varolan bir diyaloglar özdeşleştirme yönünde başarısız girişimlerde bulunulmuştur. Bkz. Taylor, *PMW* 375 dn. 1.

[303] Krş. bu cilt. Wilamowitz (*Pl.* I, 559-60) *Filozof*'un mevcut olmayışının bizi Platon'un temel mesele olarak gördüğü şeyden mahrum bıraktığını ve akademisyenlerin, Platon'un öneminden ötürü son diyaloga sakladığı çoğu şeyden vazgeçtiğini varsaymasına neden olduğunu düşünmüştü. Bu yüzden *Theaetetus*'ta çözümsüz bırakılan iki sorundan -bilginin tanımı ve hata olasılığı- ilki ne *Sofist*'te ele alınmaktadır ne de *Politicus*'ta çünkü bilgi filozofun ayrıcalığıdır.

olmayı en çok hak eden muhaliflerle olan tartışmasını bitirmelidir. Felsefeye bilginin ön koşulu olarak değişmez, bilişsel bir gerçekliği sokarak hakikate bir pencere açan kişi Parmenides'ti. Ama Eleacıların mutlakıyetçilikleri, "var ya da yok" dikotomileri kabullenilebilecek bir felsefe değildi. Bununla topyekûn akış öğretisi arasında bir orta yol bulunmalıydı ve bunun için okulda yetişmiş ama yine de özgür bir düşünür olan birinden daha iyi bir tartışma-önderi bulunamazdı. "Var ya da yok"a dair zorluklar ortadan kaldırıldığında Platon'un kendi bilgi tahayyüllünün olumlu bir şekilde yinelenişinin önü açılmış olacaktı ve bu ikinci aşama için önder rolünün Sokrates'e iade edileceği son derece cazip (heyhat, daha cazip olamazdı) bir varsayımdır.[304] Bu esnada, tıpkı *Theaetetus*'taki Konu Dışına Sapma'da olduğu gibi, filozofun ne tür bir insan olduğuna dair ipuçları verilir. Bizzat filozof olan ziyaretçi "tanrı olmasa da tanrısaldır; gerçek filozoflar aşağıdakilerin yaşamına yüksekten bakarlar" (216b-c); ve Sofist karanlığa sığınırken filozofu keşfetmenin zorluğu zihninin yaşadığı gerçeklik alanının parlaklığında, "aşırı parlaklıkla kararmış" oluşunda yatmaktadır zira sıradan ruhların gözleri ilâhi olana kıpırtısız bakmaya dayanamaz (254a-b).

217c'de ziyaretçiye daimi açıklama ve soru-cevap arasında seçim yapma şansı tanınır ve o da, muhatabın "uysal olması ve sorun çıkarmaması" koşuluyla ikinciyi seçer. Yani hakiki bir tartışma olmayacaktır ama sözlü diyalogun muhafaza edilişi kuru mantıksal tartışmanın espri, metaforlar ve Platon'dan beklediğimiz bütün karakteristik dokunuşlarla canlandırılmasına olanak tanır.[305]

Tanımlar: balıkçı ve Sofist (218e-31e). Hem ziyaretçi hem de Theaetetus (ziyaretçinin seçilmiş muhatabı) "Sofist" kelimesini kullanmakta ama henüz bu kelimeyle ne kastettiklerine dair aynı görüşe sahip olup olmadıklarını bilmemektedirler (218c). Aslında Sofist izi sürülerek yakalanmaya elverişsiz bir yaratıktır ve ziyaretçi öne sürdüğü yöntemini ilk önce basit ve önemsiz bir şey, örneğin bir balıkçı üzerinde denemeyi önerir. Bu yöntemin ne olduğuna dair hiçbir ön açıklama yapmaksızın, ilke ya da kuralları ortaya koymaksızın doğrudan örnekle göstermeye dalar, bu örnekten de ilk adımın ele alınan şeyin güvenle dâhil edilebileceği çok geniş bir sınıf belirlemek olduğunu görürüz. Hiç

---

[304] *Pol.* 258a'da Sokrates -şimdi ziyaretçinin sonra da kendisinin karşısında- muhatabın genç adaşı olmasını önerir ki Cornford (*PTK* 168-9) yukarıdaki varsayımda bulunulmaksızın bunu açıklamanın zor olduğunu düşünmüştü. Elbette ziyaretçi filozofla da ilgileneceğine söz vermiştir ama *Timaeus*'ta (17a) olduğu gibi Platon filozofun yokluğu için daha sonraki bir vesileden hareketle kolayca bir sebep uydurabilirdi.

[305] Okurların kendi izlenimlerini Thompson'ın Campbell (ed. sf. xIiii) tarafından alıntılanan ve şu sözlerle biten uzun paragraftaki izlenimleriyle karşılaştırması keyifli olabilir: "Eğer konuşmalardaki canlılık, bir konudan diğerine kolay ve doğal bir şekilde geçiş, hicvin keskinliği, incelikli alay ve deyimlerdeki hafif müstehcenlik dramatik gücü belirten ögelerse, Sofist'ten daha dramatik bir diyalog bilmiyorum."

kimse balıkçının bir sanat (*technē*) icra ettiğinden şüphe etmeyecektir. Sonra sanatlar üretici ve edinici olarak ikiye bölünür ve balıkçılık doğal olarak edinici gruba dahil edilir ve sonra da edinici sanat barışçıl (örn. iknâ, değiş tokuş ya da satın alma aracılığıyla) ve zor kullanan olarak ikiye bölünür. Sağ taraftaki üyenin her daim seçildiği ve sol taraftakinin elden çıkarıldığı bir soy kütüğü ile gösterilebilecek dikotomiler, ta ki ele alınan şey asıl cins ve ardışık bir ayırt edici nitelik dizisi tarafından tanımlanana dek böylece sürer gider.[306] Bu yöntemle balıkçının (üretici değil) edinici sanatı icra ettiği, (barışçıl olmayıp) zor kullandığı, (cansızları değil) hayvanları ve (kara değil) su hayvanlarını, (tilkileri değil) balıkları, (zıpkınla değil) kancayla, (ağ atarak değil) vurarak avladığı (hayvanlarla dövüşmediği) anlaşılır.

Yöntemin incelikten uzak olmasının yanı sıra bazı bölümlemeler de şüpheli; bütün kuşlar yüzen hayvanların (sualtı bölümünün aksine) kanatlı bölümü olarak sınıflanıyor. Ve öğrenmek kesinlikle bilginin edinilmesi olmasına karşın, öğrenmeyi üretilene el koymakla ya da başkalarının el koymasını engellemekle haşır neşir olan üretici-olmayan bir sanat olarak ticaret, dövüş ve avcılıkla aynı sınıfa koyan (219c) bir teori insanda pek merak uyandırmıyor. Ama bir yargıya varmaya kalkışmadan önce yöntemin gerçek konuya, Sofist'e nasıl uygulandığına bir bakalım. Burada bir benzerlik ziyaretçinin dikkatini çeker: Sofist balıkçının akrabasıdır, çünkü o da hayvanları avlar. Fakat bu noktada yön değiştirir ve balıkçıyı tanımlarken elden çıkardığı sol taraftaki alternatifi seçer; zira Sofist (su değil) kara hayvanlarını, (vahşi değil) evcil hayvanları avlar. (Bu noktada insanın evcil bir hayvan olduğu ve avlandığı konusunda Theaetetus'un onayını almak için duraksamak zorunda kalır.) Takip eden dikotomilerden sonra Sofist'in sanatı şöyle tanımlanır: edinicidir, evcil kara hayvanlarını, yani insanları, özellikle de para için avlar, eğitim bahanesiyle zengin ve ünlü gençleri yakalar.

Bu tanım hiç de kusursuz bir nesnellik örneği değildir ve Sofizmin, görünüş itibarıyla sadece yöntemi örneklemek için rasgele seçilmiş olan balıkçılığa akraba bir sanat olduğunun güya keşfedilmesinin yanı sıra, en baştan itibaren Platon'un –genel anlamda *diairesis*'in değerine dair görüşü her ne olursa olsun– bize sunduğu şeyin felsefe değil hiciv olduğunu göstermektedir. Bu yöntemde başarılı olunması için, cins ve ardışık ayırt edici niteliklerin, ele alınan konuyu olası en kötü ışık altında gösterecek şekilde değil, dikkatle ve önyargısızca seçilmesi gerekirdi. Aslında Sofist'in sanatının korkutucu derecede karmaşık olmasından başka bir bahane gösterilmeksizin, her biri farklı bir cinsle başlayan altı tanım daha sunuluyor. Sürekli kullanılan bir metafor da Sofist'i "avlıyor oldukları"dır, Sofist de Proteus gibi onların ağlarından kaçmaya çalışırken bütün

[306] Eksiksiz bir tablo için bkz. Campbell (sf. 24), Taylor (*PMW* 378), Ritter (*Essence* 238) ve diğerleri. Bluck bunu ve diyalogdaki diğer *diareseis*'i yazdığı yorumun 55-7 sayfalarında tablo haline getirmişti.

şekillere girecektir. Farklı başlangıç noktaları benimsenerek yedi farklı kisveye bürünüldüğü açık edilir. Bunlardan birini gördük. Sonraki beşine de şimdi bakacağız.[307]

(2)-(4) (223c-24e). Bunlar aslında para-kazanıcı Sofist karakterinin üç çeşididir. Edinici sanatın diğer ana kolunu, barışçıl değiş tokuşu seçerek ve üç alt bölüm boyunca bu kolu takip ederek Sofist'in

(2) Şehrin merkezi, yoksul kesiminde, erdemi öğrenmeyi dert edinmiş zihinler için yiyecek sağlayan bir tüccar

(3) Kendi şehrindeki mallar için bir perakendeci

(4) Ve bu malları satılmak üzere imal eden kişi olduğunu öğreniriz.[308]

(5) (225a-26a). Edinici sanatın diğer koluna, zorla edinmeye ve bu kolun saman altından su yürütmeye değil, açık çekişmeye dayanan yarısına geri döndüğümüzde, bunu ta ki Sofist'in hırçın bir tartışmacı ya da eristik olduğunu bulana dek alt bölümlere ayırmaya devam ederiz.

(6) (226b-31b). Bu tanım için ilk baştaki üretici-edinici sanat dikotomisi bir kenara bırakılır ve yeni bir en geniş cins, *ayırma* sanatları, özellikle de en kötüyü daha iyilerden ayıran ve böylece iyiyi arındıran sanatlar seçilir. Arındırma bedene dair de olabilir, *psyche*'ye dair de.[309] İkincisi için en önemlisi, insanı inanmadığı bir şeye inanma hatasından arındıran sanattır ve bunun için etkili yöntem azarlama ve nasihat değil (zira bütün bu tip cehaletler istem dışıdır) iç çelişkilerini göstererek insanın kendi cehaletinin farkına varmasını ve olumlu bir öğrenim almaya hazır hale gelmesini sağlayan çürütme yönte-

[307] Genelde daha önce verilen ayrıntılardansa Platon'un 231d-e'deki kendi özetini takip ettim. Cornford (*PTK* 187) bunu hakikaten Sofistlerin *sınıflandırılışı* olarak görmüştü, her tanım farklı bir kişi ya da grubu imliyordu, ama bunu savunmak zor. Protagoras'ı, Euthydemus'un temsil ettiği bilinemezci ya da eristik tipten ayrı olan hitabi gruba ve Hippias'ı "ileri konuların öğretmenleri" arasına dâhil ediyor. Ama Protagoras bir ἀγῶνες λόγων emektarıydı (*Prot.* 335a) ve Hippias kesinlikle bir teorisyendi. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 (H. Gomperz ve E. L. Harrison'ın *Phoneis* 1964, 190-1'de söylediklerinin izinden gidiliyor) ve Hippias için bkz. *a.g.e.* 280 ve devamı. Ama her ne olursa olsun hitabet bu diyalogda Sofistik'in dışında tutulmuştur. Bkz. bu cilt. F. Oscanyan (*Philos. Forum* 1972-3, 241-59) her bir tanımı bir bireye, yani Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodicus, Euthydemus ve son olarak (bazı çekinceler koyarak) "asil Sofist" tanımını Thrasymachus'a atfetmek için ilginç bir sav ortaya koymuştu.

[308] Sofist'in zihin-yiyeceği satıcısı olduğu anlayışı *Protagoras*'tan alınmıştır (313c).

[309] Platon burada *psyche*'nin kirliliklerini adilik ve cehalet olarak ikiye bölüyor -bunlar bedendeki hastalık ve sakatlığa denk düşmektedir- ve sırasıyla ceza ve eğitimle iyileştirileceğini söylüyor. Cornford (*PTK* 179) bunun, adiliğin cehaletle özdeş olduğunu düşünen Sokrates'in ötesine geçen bir şey olduğu kanaatindeydi. Fakat *Yasalar*'da (860d, bu cilt) Platon anlayışlı bir şekilde bütün kabahatlerin istem dışı olduğu yönündeki Sokratik şiarı yineliyor ama sonra da bunun pratik amaçlar doğrultusunda, istemli ve istem dışı kabahatler arasındaki genel kabul gören ayrımı geçersizleştirmediğini ve aslında *psyche*'nin bir hastalığı olan şey için en iyi tedavi olabilecek cezaya duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmadığını öne sürüyor.

midir. Bu sanatta ustalaşmış birine Sofist demek şüphe uyandırıcıdır ama bunu "düzeltmeden geçelim" (231a8-9). (Buna aşağıda devam edeceğiz.)

1-6. tanımlar üzerine yorum. Ele alınan konuyu sırasıyla farklı cinslere atfederek birçok tanım üretilmesi muhtemelen genel yöntem bağlamında meşrulaştırılabilir (Taylor bunu savunuyor, *PMW* 379) ama Platon bunu, bu durumda hedefleri kaygan ve birden fazla sınıfa aitmiş gibi görünen (φάντασμα) çok-yönlü bir yaratık olduğu için, bu özel gerekçeden ötürü uygun bulmaktadır.[310] Sorgulanmaksızın seçilen cinsler –avcı, para kazanıcı, gerçek dışı şeylerin tüccarı– alıştırmanın hicvi, sözde-bilimsel karakterini göstermektedir. Çok açık ki Platon'un aklından belli bir Sofist değil, Sofistlerin uğraşında karşı çıkılası bulduğu her şeyin bir birleşimi geçiyordu. Sadece altıncı tanım farklı bir yerde durmaktadır, buna ve beşinci tanıma dair tarihsel bir not düşmek uygun olabilir.

(5) 231d-e'deki bu tanıma dair sunduğu özette Platon eristikte duruyor ama daha öncesinde (225d) bir dikotomi daha eklemişti: eristiklerin bir türü (Sofist) para için diğer türü ise (dinleyicilerinin değil) kendi zevki için tartışır, bunun sağlayacağı servete aldırmaz. Bunlara çenebaz ya da boşboğaz denmelidir (ἀδολέσχαι). Kimdir bunlar? Conford (*PTK* 176) Megaralılar'ı tercih etmişti, Campbell ise aksine Sokrates'in kendisini bir olasılık olarak görmüştü, bense bunun olası değil kesin olduğunu düşünüyorum. Sokrates çürütme şevki içersinde yoksul düşmüş (*Sav.* 23b, 31b-c), tartışmada ona eşlik edenler bundan her zaman onun kadar keyif almamış ve ona dil uzatanlar onun için "çenebaz" (ἀδολέσχης) demişlerdi. Platon ise küstahça bu terimi gerçek felsefenin alâmeti olarak benimsemişti.[311] Conford Platon'un Sokrates'e eristik demeyeceğini söyleyerek karşı çıkmıştı ama diğerleri de ona eristik diyordu ve Platon aynı ironik üslupla Sokrates'in Sofist'ten farklı türde bir eristik olduğundan örtük bir şekilde söz etmenin keyfini sürebilirdi. Burada vurgulanan şey ona eristik denmesinden ziyade, sık sık karıştırıldığı Sofist'ten keskin bir şekilde ayrıldığıdır. Daha önceki diyaloglarda Platon Sokrates'in eristik teknikleri kullanışını dürüstçe göstermiştir.[312]

(6) Ziyaretçi burada Sofizmin değil, bizzat Sokrates'in uyguladığı haliyle çürütmenin kesin ve ayrıntılı bir tarifini yapıyor. Tam tersini düşünen az sayıda kişinin yanıldığını ispat etmek için[313] bu pasajın bir kısmını alıntılamak yeterli olacaktır.

---

[310] 223c; yine 226a6'daki ποικιλία, ὀλισθηρότατον 231a8. Krş. πολλὰ πεφάνθαι 231b-c.

[311] Referanslar için bkz. Cornford, *PTK* 176 dn. 3 (fakat burada "*Devlet Adamı* 270A"nın "299b" olması gerekiyor) ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[312] Örneğin, *Charmides* ve Hippias diyalogları. Bkz. özellikle *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[313] Bkz. Kerferd ve Trevaskis arasındaki uzlaşmazlık (*CQ* 1954 ve *Phron.* I. cilt, 1955), burada Trevaskis'in argümanı daha iyiydi. Burnet biraz saçma bir şekilde Megaralıların kastedildiğini düşünmüştü (*T. to P.* 276). Buradaki çoğul kişisel görmezden gelinebilir.

(230b4 ve devamı.) Onlar [yani, zihni tembihte bulunmak dışında bir yolla arındıranlar] bir insanı aslında hiçbir şey söylememesine karşın söyleyecek bir şeylerinin olduğunu düşündüğü bir konuda çapraz sınamaya tabi tutarlar ve bu tip insanların hepsi şaşkın olduğu için onların inançlarını tartışmada yan yana getirerek ve birbiriyle çeliştiklerini göstererek teşhir etmekte hiç zorlanmazlar. Konuşmacılar bunu gördüğünde kendilerinden endişe duyar ve diğerlerine karşı daha hoşgörülü olurlar. Böylece bütün açılardan dinleyiciler için son derece keyifli [krş. *Sav.* 23c, 33c] ve kendilerine kalıcı fayda sağlayan sahte ve inatçı görüşlerden kurtarılırlar. Bu kişileri arındıranlar, zihni doktorun bedeni tedavi ettiği gibi tedavi ederler. Doktorların bedenin ta ki bir iç engel kaldırılana dek yiyeceklerden hiç fayda elde edemeyeceğini savunmaları gibi, bu kişiler de bir insanın ta ki biri onu çürütene ve utandırana ve öğrenmenin önündeki zihinsel engellerden kurtarıp, onu bildiği şeyi bilip daha fazlasını bilmediğine ikna edene dek bilgi girişinden fayda elde edemeyeceğini düşünürler... Bütün bu sebeplerden ötürü çürütme en muhteşem ve en etkili arındırma çeşididir ve buna tabi olmamış kişi, isterse Büyük Kral'ın kendisi olsun, gerçek anlamda mutlu bir insan olması için tamamen arınmış ve güzel olması gereken bakımlardan kirli, cahil ve çirkin olacaktır.[314] Bu sanatı icra edenleri ne diye tabir etmeliyiz? Şahsen ben "Sofistler" demekten çekiniyorum[315]... fakat şu anki tartışmamızda[316] hayali bilginin çürütülüşünü "asil kökenli bir Sofizm" diye tabir edelim.[317]

Burada tarif edildiği haliyle çürütme Öklid'in (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) yöntemi değildi, Sokrates'in adını lekeleyen genç, kibirli takipçilerinin (*Sav.* 23c) yöntemi ise hiç hiç değildi. Bu *Savunma*'da tarif edildiği ve birçok Sokratik diyalogda uygu-

[314] Krş. *Gorg.* 470e. Bu ve daha önce değinilen paralellikler başka durumlarda akademisyenlerin bir diyalogun sahte olduğunun, "bir beceriksiz tarafından bir araya getirildiğinin" kanıtı olarak kullandığı türden paralelliklerdir.

[315] Bunu μὴ μεῖξον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας ("onları fazlasıyla onurlandırmaktan korktuğum için") sözleri takip ediyor. αὐτοῖς'in neyi imlediği tartışılmıştır. Jackson, Cornford (*PTK* 180 dn. 2) ve Taylor (*PMW* 381 dn. 1) bunların Sofistler olamayacağını ve ironik bir şekilde Sokrates'i ifade etmesi gerektiğini düşünmüştü: Sokrates sadece bilgiyi *arıyordu* (φιλόσοφος idi) ve bilgiye sahip olan insanla (bilge insan ya da σοφιστής) boy ölçüşemezdi. Kerferd ve Trevaskis (*CQ* 1954, 85; *Phron.* 1955, 37) hem olası hem de kuvvetle muhtemel olan aksi görüşü yeniden canlandırmışlardı. Bu Sofist tariflerinde Platon iğneleyiciden ziyade dobra dobra konuşuyor ve çürütme, diye devam ediyor, ancak bunun *daha üstün* tür olduğunu kabul edersek Sofizm diye tabir edilebilir.

[316] LSJ παραφανέντι'yi "*yandan esen bir rüzgarla* belirdi" diye çevirmek konusunda Campbell ve Cornford'u takip etme yönünde hiçbir teşvik sunmuyor. Bu basitçe gözükme ya da ortaya çıkma anlamına geliyor. Cornford bunu *Tht.* 199c8'de "görüş alanına girmek" diye çeviriyor, krş. Ar. *Poet.* 1449a2 παραφανείσης τῆς τραγῳδίας.

[317] Ya da "asil türden." Çeviride γένος'daki ikili göndermeyi yakalamak mümkün değil: (a) aile ya da soy, (b) tür ya da cins. Mortley'nin (*Eranos* 1969, 30) "bir cinsin neden asil diye tabir edildiğini anlamak zor" yönündeki ifadesi bunu görmezden geliyor. Argümanı ayrıca γενναῖος'u γνήσιος'la özdeşleştirmekten mustarip.

landığı haliyle kendi yönteminin ve etkilerinin idealize edilmiş bir tasviriydi–idealize edilmişti çünkü maalesef gerçek hayatta yetişkin ve bildiğinden şaşmaz kişiler kendileri yerine Sokrates'e kızıyorlardı (*Sav.* 21d-e, 22e-23a). Sokratik psikiyatriden sadece Charmides ya da Theaetetus gibi en başından beri alçak gönüllü ve bir şeyler almaya açık gençler faydalanabiliyordu. Bu pasaj ve *Theaetetus*'un kapanış sözleri arasında hakikaten çok yakın bir paralellik var. Platon Sokrates'in yaygın olarak Sofistlerle aynı kefeye konması trajedisini hayatı boyunca aklından çıkarmamıştı. Sokrates'in çürütme yönteminin Sofizm tanımları arasına dâhil edilmesi bu yöntemin geri kalanlarla canlı bir karşıtlık içersinde öne çıkmasını sağlıyor ve sonuçta Platon şöyle diyor: "İsterseniz buna Sofizm deyin ama o zaman, eğer Sofizm başlığı altına amaçları bakımından tamamen farklı olan, diğer herhangi bir Sofizm şeklinden kaynaklanan ve tamamıyla daha yüksek bir statüye sahip olan bir şeyi dâhil etmek –ki ben bunu yapmamayı tercih ederim– konusunda uzlaşmazsak 'Siz ve ben sadece aynı ismi paylaşıyor olacağız, aynı gerçeği değil.'" [Krş. 218c.]

Diairesis[318] Yunanca'da basitçe "bölme" anlamına gelen bu terimi Platon'un yönteminin bir parçası olan "türlere bölme" için kullanmak bize kolaylık sağlayacaktır. Platon *Sofist*'in ilerleyen bölümlerinde (253d, tam da *Phdr.* 265d ve devamında olduğu gibi) şöyle diyor:

> Türlere göre bölmek, bir biçimi[319] diğeriyle karıştırmamak, diyalektik bilimine aittir. Bunu yapabilen herkes bir biçimi her yerde birçokları[320] arasına yayılmış her biri ayrı

---

[318] Kolay anlaşılır ve faydalı bir izahatta Ackrill *diairesis*'in hem Platon'un zihninde hem de gerçekte "felsefenin önemli bir parçası ya da aracı"nı temsil ettiğini Ryle'a karşı savunmuştu. Bkz. "In Defence of Plato's Division" *Ryle*, 373-92. *Diairesis Politicius*'la bağlantılı olarak bu ciltte tekrar alınmaktadır.

[319] Burada ilk harfi küçük yaparken γένη ya da εἴδη'nin Platonik Biçimlerin statüsüne sahip olup olmadığı sorusunu peşinen yargılama maksadı gütmüyorum. γένος, εἶδος ve ἰδέα'nın, tıpkı *Pol.* 262d'de γένος ve εἶδος'un olduğu gibi, cinsi türlerden ayırmak için değil, birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanıldığını belirtmek gerek.

[320] ἑνὸς ἑκάστου'nun Biçimleri imlediği konusunda Cornford'u mu takip edeceğim yoksa eğer öyle olsaydı gramerin μιᾶς ἑκάστης'i gerektireceğini keskin bir şekilde gözlemleyen ve tekillerin kastedilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşan Runciman'a (*PLE* 62) mı katılacağımdan emin değilim. Fakat buradaki bütün bağlam Biçimlerin ilişkilerine, hangilerinin birleşip, hangilerinin birleşemeyeceğine ilişkindir ve cümlenin geri kalanı kesinlikle e1'deki ἕκαστα'nın Biçimler olduğuna işaret etmektedir. Platon otomatikman henüz kullanmış olduğu (d1) ve bu diyalogda bir hayli istisnai olan ἰδέα'ya tercihen sık sık kullandığı εἴδη ve γένη kelimelerini düşünmüş olabilirdi. (Bluck'ın *Sofist*'i artık yayınlanmış olduğu için onun Runciman'a katıldığını biliyorum. Krş. bu cilt. Ayrıca sf. 30-1'de, ἕκαστα'nın tekiller olduğunu varsayarak e1-2'nin farklı bir yorumunu sunuyor.)

(230b4 ve devamı.) Onlar [yani, zihni tembihte bulunmak dışında bir yolla arındıranlar] bir insanı aslında hiçbir şey söylememesine karşın söyleyecek bir şeylerinin olduğunu düşündüğü bir konuda çapraz sınamaya tabi tutarlar ve bu tip insanların hepsi şaşkın olduğu için onların inançlarını tartışmada yan yana getirerek ve birbiriyle çeliştiklerini göstererek teşhir etmekte hiç zorlanmazlar. Konuşmacılar bunu gördüğünde kendilerinden endişe duyar ve diğerlerine karşı daha hoşgörülü olurlar. Böylece bütün açılardan dinleyiciler için son derece keyifli [krş. *Sav.* 23c, 33c] ve kendilerine kalıcı fayda sağlayan sahte ve inatçı görüşlerden kurtarılırlar. Bu kişileri arındıranlar, zihni doktorun bedeni tedavi ettiği gibi tedavi ederler. Doktorların bedenin ta ki bir iç engel kaldırılana dek yiyeceklerden hiç fayda elde edemeyeceğini savunmaları gibi, bu kişiler de bir insanın ta ki biri onu çürütene ve utandırana ve öğrenmenin önündeki zihinsel engellerden kurtarıp, onu bildiği şeyi bilip daha fazlasını bilmediğine ikna edene dek bilgi girişinden fayda elde edemeyeceğini düşünürler... Bütün bu sebeplerden ötürü çürütme en muhteşem ve en etkili arındırma çeşididir ve buna tabi olmamış kişi, isterse Büyük Kral'ın kendisi olsun, gerçek anlamda mutlu bir insan olması için tamamen arınmış ve güzel olması gereken bakımlardan kirli, cahil ve çirkin olacaktır.[314] Bu sanatı icra edenleri ne diye tabir etmeliyiz? Şahsen ben "Sofistler" demekten çekiniyorum[315]... fakat şu anki tartışmamızda[316] hayali bilginin çürütülüşünü "asil kökenli bir Sofizm" diye tabir edelim.[317]

Burada tarif edildiği haliyle çürütme Öklid'in (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) yöntemi değildi, Sokrates'in adını lekeleyen genç, kibirli takipçilerinin (*Sav.* 23c) yöntemi ise hiç hiç değildi. Bu *Savunma*'da tarif edildiği ve birçok Sokratik diyalogda uygu-

[314] Krş. *Gorg.* 470e. Bu ve daha önce değinilen paralellikler başka durumlarda akademisyenlerin bir diyalogun sahte olduğunun, "bir beceriksiz tarafından bir araya getirildiğinin" kanıtı olarak kullandığı türden paralelliklerdir.

[315] Bunu μὴ μεῖξον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας ("onları fazlasıyla onurlandırmaktan korktuğum için") sözleri takip ediyor. αὐτοῖς'in neyi imlediği tartışılmıştır. Jackson, Cornford (*PTK* 180 dn. 2) ve Taylor (*PMW* 381 dn. 1) bunların Sofistler olamayacağını ve ironik bir şekilde Sokrates'i ifade etmesi gerektiğini düşünmüştü: Sokrates sadece bilgiyi *arıyordu* (φιλόσοφος idi) ve bilgiye sahip olan insanla (bilge insan ya da σοφιστής) boy ölçüşemezdi. Kerferd ve Trevaskis (*CQ* 1954, 85; *Phron.* 1955, 37) hem olası hem de kuvvetle muhtemel olan aksi görüşü yeniden canlandırmışlardı. Bu Sofist tariflerinde Platon iğneleyiciden ziyade dobra dobra konuşuyor ve çürütme, diye devam ediyor, ancak bunun *daha üstün* tür olduğunu kabul edersek Sofizm diye tabir edilebilir.

[316] LSJ παραφανέντι'yi "*yandan esen bir rüzgarla* belirdi" diye çevirmek konusunda Campbell ve Cornford'u takip etme yönünde hiçbir teşvik sunmuyor. Bu basitçe gözükme ya da ortaya çıkma anlamına geliyor. Cornford bunu *Tht.* 199c8'de "görüş alanına girmek" diye çeviriyor, krş. Ar. *Poet.* 1449a2 παραφανείσης τῆς τραγῳδίας.

[317] Ya da "asil türden." Çeviride γένος'daki ikili göndermeyi yakalamak mümkün değil: (a) aile ya da soy, (b) tür ya da cins. Mortley'nin (*Eranos* 1969, 30) "bir cinsin neden asil diye tabir edildiğini anlamak zor" yönündeki ifadesi bunu görmezden geliyor. Argümanı ayrıca γενναῖος'u γνήσιος'la özdeşleştirmekten mustarip.

landığı haliyle kendi yönteminin ve etkilerinin idealize edilmiş bir tasviriydi—idealize edilmişti çünkü maalesef gerçek hayatta yetişkin ve bildiğinden şaşmaz kişiler kendileri yerine Sokrates'e kızıyorlardı (*Sav.* 21d-e, 22e-23a). Sokratik psikiyatriden sadece Charmides ya da Theaetetus gibi en başından beri alçak gönüllü ve bir şeyler almaya açık gençler faydalanabiliyordu. Bu pasaj ve *Theaetetus*'un kapanış sözleri arasında hakikaten çok yakın bir paralellik var. Platon Sokrates'in yaygın olarak Sofistlerle aynı kefeye konması trajedisini hayatı boyunca aklından çıkarmamıştı. Sokrates'in çürütme yönteminin Sofizm tanımları arasına dâhil edilmesi bu yöntemin geri kalanlarla canlı bir karşıtlık içersinde öne çıkmasını sağlıyor ve sonuçta Platon şöyle diyor: "İsterseniz buna Sofizm deyin ama o zaman, eğer Sofizm başlığı altına amaçları bakımından tamamen farklı olan, diğer herhangi bir Sofizm şeklinden kaynaklanan ve tamamıyla daha yüksek bir statüye sahip olan bir şeyi dâhil etmek –ki ben bunu yapmamayı tercih ederim– konusunda uzlaşmazsak 'Siz ve ben sadece aynı ismi paylaşıyor olacağız, aynı gerçeği değil.'" [Krş. 218c.]

Diairesis[318] Yunanca'da basitçe "bölme" anlamına gelen bu terimi Platon'un yönteminin bir parçası olan "türlere bölme" için kullanmak bize kolaylık sağlayacaktır. Platon *Sofist*'in ilerleyen bölümlerinde (253d, tam da *Phdr.* 265d ve devamında olduğu gibi) şöyle diyor:

> Türlere göre bölmek, bir biçimi[319] diğeriyle karıştırmamak, diyalektik bilimine aittir. Bunu yapabilen herkes bir biçimi her yerde birçokları[320] arasına yayılmış her biri ayrı

---

[318] Kolay anlaşılır ve faydalı bir izahatta Ackrill *diairesis*'in hem Platon'un zihninde hem de gerçekte "felsefenin önemli bir parçası ya da aracı"nı temsil ettiğini Ryle'a karşı savunmuştu. Bkz. "In Defence of Plato's Division" *Ryle*, 373-92. *Diairesis Politicius*'la bağlantılı olarak bu ciltte tekrar alınmaktadır.

[319] Burada ilk harfi küçük yaparken γένη ya da εἴδη'nin Platonik Biçimlerin statüsüne sahip olup olmadığı sorusunu peşinen yargılama maksadı gütmüyorum. γένος, εἶδος ve ἰδέα'nın, tıpkı *Pol.* 262d'de γένος ve εἶδος'un olduğu gibi, cinsi türlerden ayırmak için değil, birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanıldığını belirtmek gerek.

[320] ἑνὸς ἑκάστου'nun Biçimleri imlediği konusunda Cornford'u mu takip edeceğim yoksa eğer öyle olsaydı gramerin μιᾶς ἑκάστης'i gerektireceğini keskin bir şekilde gözlemleyen ve tekillerin kastedilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşan Runciman'a (*PLE* 62) mı katılacağımdan emin değilim. Fakat buradaki bütün bağlam Biçimlerin ilişkilerine, hangilerinin birleşip, hangilerinin birleşemeyeceğine ilişkindir ve cümlenin geri kalanı kesinlikle e1'deki ἕκαστα'nın Biçimler olduğuna işaret etmektedir. Platon otomatikman henüz kullanmış olduğu (d1) ve bu diyalogda bir hayli istisnai olan ἰδέα'ya tercihen sık sık kullandığı εἴδη ve γένη kelimelerini düşünmüş olabilirdi. (Bluck'ın *Sofist*'i artık yayınlanmış olduğu için onun Runciman'a katıldığını biliyorum. Krş. bu cilt. Ayrıca sf. 30-1'de, ἕκαστα'nın tekiller olduğunu varsayarak e1-2'nin farklı bir yorumunu sunuyor.)

ayrı duran ve birbirinden çok sayıda farklı formun bir olmasıdır.[321] Bu, biçimlerin tür tür nasıl ayrılacağını, çeşitli türlerin nasıl birleşip nasıl bileşemeyeceğini bilmek anlamına geliyor.

Bu diyalektik yeti, diye ekliyor, filozofun yetisidir.

Diyalogun ilk kısımlarındaki basit dikotomik sınıflandırmanın ötesine geçen bu karmaşık süreç, kökleri Sokratik tanım arayışında yatan (bkz. bu cilt) bir hayli uzun bir gelişim çizgisinin doruk noktasıdır. Bu arayış "şeyleri türlerine göre bölerek" (Xen. *Mem.* 4.5.12), yani cesareti tanımlarken cesareti yersiz inatçılıktan ya da ihtiyatsız atılganlıktan ayırarak (*Laches*) sürdürülüyordu. Platonik yöntemin erken dönem bir biçimi, dindarlığın doğasını keşfetmek için bütün bir doğru davranış alanının insanlara ve tanrılara karşı davranış olarak ikiye bölündüğü Sokratik *Euthyphro*'da (12d ve devamı) da karşımıza çıkıyor. *Gorgias*'ta (464b ve devamı) daha incelikli bir bölümleme yapılıyor; Dodds bunun *Sofist* ve *Politicius*'un yöntemine örnek teşkil ettiğini düşünüyor ama bunu (Cornford'u takip ederek) "Sokratik değil Platonik bir icat" olarak adlandırıyor.[322] Bu bölümleme, eristiklerin diyalektikçilerden "türlere göre bölme"ye muktedir olmamaları bakımından ayrıldığı *Devlet*'te (454a) tekrar karşımıza çıkıyor. Diyalektik yöntemin ilk resmi tarifi, Platon daha öncesinde (Phaedrus 249b) bir bireysel duyumlar yığınından genel bir kavram oluşturma yönündeki evrensel insan gücünden bahsetmiş olsa da, *Phaedrus* 265d-e'de yapılıyor. Diyalektikçi ilk önce genel bir bakışla birçok dağınık türü, tanımlanacak şeyi (bu durumda aşk) içeren tek genel bir biçim altında toplar ve böylece bu şeyi diğer cinslerin üyelerinden ayırmış olur.[323] İkinci olarak, genel biçim "doğal eklem yerlerinden" dikkatle bölünür, ta ki birbiri ardında ayırt edici nitelikler uygulanarak *infima species*'a ("bölünemez," *Phdr.* 277b7, *Sof.* 229d5) ulaşılana dek.[324] Yani

[321] Bluck (*Sof.* 127-31) bu pasajın çeşitli yorumlarını eleştiriyor ve kendisininkini sunuyor.

[322] Bu görüşün eleştirilişi için bkz. bu cilt. I. Luce'un (*CQ* 1969, 230) Sokratik tanımın bir isim ortaya koyduğunu ve bunun *logos*'unu istediği, *Sofist*'teki *diairesis*'teki yöntemin büyük bir kısmının ise bir *logos* ortaya koyup, bunun ismini istemekten ibaret olduğu yönündeki açıklaması kafamı karıştırıyor. *Sofist*'te "balıkçı" ve "Sofist" isimleri ortaya konup bunların *logoi*'si istenmiyor mu?

[323] Bazıları burada tekillerin kastedildiğini (ya da en azından buraya dâhil edildiğini: bkz. Hackforth, *PEP* 142-3) düşünüyor Ama tarif edilen yöntem tamamıyla diyalektikçinin yöntemidir (253d2-3) ki buna göre tekillerden hareketle genelleme yapmak evrensel bir insan başarısıdır. Genel biçim, *Menon*'da Sokrates'in Menon'dan tespit etmesini istediği o "hepsinde aynı olan, tek biçim"dir (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). *Menon*'da da tek bir biçimin altına giren "birçok" "bireysel şeyler" değil evrensellerdir. Krş. Cornford, *PTK* 185, 186; ama "Sokratik yoklama" asla bireylere dair değildi (Cornford *Menon*'un Sokratik olduğunu kabul ediyor).

[324] Bu ciltlerin diyaloglara göre düzenlenişinin ya tekrarı ya da çapraz-gönderme zahmetini gerektirmesi gibi bir dezavantajı var (umarım bunun için telafi edici hususlar yeterlidir). Platon elbette tekrarı seçmişti. Bense orta yolu bulmaya çalıştım. Sokratik *diairesis* için bkz.

biçimsel olarak diyalektik süreç ikili bir süreçtir, toplama ya da "bir araya getirme"yi (συναγωγή *Phdr.* 266b) *diairesis* takip eder. Platon hayatı boyunca bu yönteme sadık kalmıştı. Bu yöntemi *Politicius*'ta (özellikle bkz. 285a-b, 286d) uygulamasının yanı sıra onurlandırmakla da kalmayıp, *Yasalar*'da (965c) da halen, bir şeyi araştırmanın, birçok farklı misalden tek biçimin bilgisine yol almak ve sonra da misalleri bu biçime göre düzenlemekten daha açık ya da daha kesin bir yolunun olmadığını yazıyordu. İlk aşamadan (kullandığı yöntemin açıklamasından yoksun tek diyalog olan) *Sofist*'te bahsedilmiyor ve çok az faydalanılıyor. Altıncı tanımda "ayırıcı sanat"a çeşitli basit süreçlerden –süzmek, elemek, bir şeyin kabuğu ayırmak, "taramak" (dokumacılıkta)– söz edilerek ulaşılıyor ama diğerlerinde genel biçimin kendiliğinden açık olduğu varsayılıyor. *Sof.* 253d'deki incelikli açıklamada *diairesis* terimi hazırlık niteliğindeki toplama işlemini de içeriyor gibi görünüyor.

Sofist'in ilk kısımlarında Platon sanki dikotomi yöntemin ayrılmaz bir parçasıymış gibi yazıyor ama açıklayıcı bir gereç olarak işe yararlığı açıkça sınırlıdır ve Platon başka yerlerde dikotominin tercih edilesi olduğundan ama her zaman mümkün olmadığından bahsediyor;[325] Aristoteles, *On the Parts of Animals* (kitap 1, bölüm 2) adlı eserinde biyolojide bir sınıflandırma yöntemi olarak dikotomiye ayrıntılarıyla karşı çıkıyor. Biyolojik ayrımlar Platon'un balıkçı tanımında yer alıyor[326] ve zooloji ve botaniğin Akademi'de şevkle çalışıldığını bildiğimize göre, *diairesis* yönteminin muhtemelen bu bağlamda geliştiğini söyleyebiliriz. Komik şair Epikrates'in, Platon, Speusippus ve Menedemus'u öğrencilere hayvan, ağaç ve bitkileri "bölmeyi" öğretirken ve balkabağını uygun sınıfa yerleştirme ödevi verirken betimlediği parodisi ünlüdür. Speusippus'a dair elimizde sınıflandırma ve adlandırma üzerine yaptığı, örneğin altı tane çiftkabuklu türünü aynı grupta, daha sonra istiridye ve limpetleri farklı bir alt-grupta topladığı ve dört polip türü (εἴδη) belirlediği kılı kırk yaran bir çalışmadan yapılan alıntılar var.[327]

YFT III, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, *Phdr.* ve *diairesis* yönteminin anahatları için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[325] *Sof.* 229a-b, öğretimin "birden fazla çeşidi" vardır ama bunlardan ikisi özellikle önemlidir; *Pol.* 286d, eğer dikotomi olanaksızsa (*Phaedrus*'ta olduğu gibi) "tıpkı bir adak kurbanı" gibi uzuvlar birbirinden ayrılmalıdır; *Phil.* 16d, tek biçimi 2'ye ya da eğer gerekirse 3 ya da daha fazlaya bölün. *Phaedrus*'ta 2, 3 ve 4'e bölme işlemleri yapılmaktadır. (Bkz. tablolar için *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.) *Diairesis*'in Akademi'de hararetle uygulandığı ve tartışıldığı Aristoteles'in yazdıklarından açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıntılar için bkz Cherniss, *ACPA* 27-63; daha kısaca, Skemp, *Politicus* 70-3. Ama ayrıca bkz. bu cilt.

[326] Aristoteles'in bazı kuşların su-hayvanları olarak sınıflandırılmasına itiraz edişi (642b10-13) *Sof.* 220a-b'ye ya da bu pasajın dayandığı bir yönteme göndermeymiş gibi duruyor.

[327] Speus. fr. 8 ve 16, bu cilt. Sf. 8-15'te Lang Speusippus ve Aristoteles'in sınıflandırmaları arasındaki yakın benzerliğe dikkat çekiyor. Epikrates fragmanı Ath. 2.59'dan alınmıştır (fr. 11, sf. 287, Kock, 2, 354 Edmonds). Daha fazla referans için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

Jaeger'in Platon'un biyolojik sınıflandırma üzerine sadece "kavrayışlar arasındaki mantıksal ilişkileri öğrenmek için" (*Arist.* 19) çalıştığı yönündeki iddiası, Platon'un bilimin asla *infimae species* (ki bu Platon için Biçimler öğretisine dayanıyordu) seviyesinin altına nüfuz edemeyeceği gerçeğini kabul etmesi ile duyumsanabilir dünyaya topyekûn bir ilgisizliği birbirine karıştırıyor gibi gözüküyor. Bireylerin varoluş şekli ve bizim onların kavrayışımızın doğası, *Theaetetus*'un gösterdiği gibi her zaman için Platon'un düşüncelerinin ön saflarında yer alıyordu. (Bkz. bu cilt.) Bu bizi bir diğer çok tartışılan soruna ulaştırıyor: *Sofist*'teki dikotomiler ne derece ciddiyet taşımaktadır? Leisegang (*RE* 2493) örnek olarak sunulan balıkçı tanımını öylesine kaygan ve absürt bulmuştu ki bunun bütün bir yöntemi alaya alıyor olması gerektiğini söylemişti. Apelt (*Sof.* 30-1) Sofist'i gülünç duruma düşürmekle yöntemi gülünç duruma düşürmeyi birbirinden ayırmak istemiş ve hatta yarım düzine tanım sunulmasının nedeninin Platon'un çok takdir ettiği bir yöntemin birçok örneğini okura sunmak olduğunu savunmuştu: Platon'un yöntemin kendisiyle dalga geçeceğini varsaymak affedilemez bir hataydı. Bölümlemelerin önyargılı ve polemik yaratıcı olduğu açık. Keskin bir zekâ, alaycılık ve hafifmeşreplik sergilediklerini ise Apelt bizzat kabul ediyor. Bundan ötesine herkes kendi karar vermeli ama en azından Platon'un, tabiri caizse, kendi kendisinin Epikrates'i olmuş ve özellikle de dikotomik biçimiyle *diairesis*'i bilgi sorununa evrensel çözüm olarak tanıtan aşırı-coşkulu çalışma arkadaşları pahasına biraz eğlenmiş olması mümkündü. Ayrıca "Biçim dostlarına" karşı yönelttiği daha sonraki argümanda olduğu gibi (bkz. bu cilt), temelde sağlam bir tezi uygulama alanını gereğinden fazla genişleterek berbat ettiği için bir öz-eleştiri de yapıyor olabilirdi.

Diairesis yöntemi sık sık ve haklı olarak bilimsel sınıflandırmanın temeli olarak övülmüştür ve Aristoteles'in, Darwin'e göre Linnaeus ya da Cuvier'den daha üstün bir biyolog olma yolunda ilk adımı atmasında doğal eğiliminin yanı sıra Akademi'deki tecrübelerinin de etkili olduğuna hiç şüphe yok. *Diairesis* Platon'a daha yakın bir konu olan matematikte de işe yaramaktadır. Ama genel bir felsefi yöntem olarak, bütün felsefeye dair, bir şeyin ne *olduğuna* dair Sokratik soruya bir cevap olarak oluşturulmuş olan ve nesnel olarak varolan Biçimlerin bütün varlık ve bilginin açıklaması olduğu yönündeki görkemli öğretide doruk noktasına ulaşan kavrayışı miras almış olduğunun izlerini fazlasıyla net bir şekilde taşımaktadır. *Theaetetus*'ta gördüğümüz gibi[328] Platon'a göre bilgi kendini daima bir şeyin bir şey "olduğu bilgisi" ya da "nasıl olduğu bilgisi" olarak değil "bir şeyin" bilgisi olarak sunardı. Dahası birçoğun üzerindeki tek Biçimi kavramak sadece düşünce sürecindeki son aşama değil ama ayrıca görüye benzer bir eylemde bulunarak ilâhi dünya ile doğrudan bir aşinalığa ulaşmak demekti. Birçok kişi

[328] Krş. özellikle bu cilt.

için Platonculuğun özü budur ve bu nedenle (popüler olmayan bir görüşü dile getirecek olursak) Platon'un büyüklüğünün kendini en net şekilde, hakikatin bu olduğuna dair eksiksiz bir güvenle, açık seçik görü şüphelerle bulutlanmadan önce yazılmış olan diyaloglarda gösterdiği düşünülebilir–fakat bu bulutlanma onu asla bütün bilginin "bir şeyin ne olduğuna" dair doğrudan aşinalıkla edinilen bilgiye benzeştirmekten vazgeçmeye sevk etmemişti.

Yedinci ve Son Tanım: Yanılsama-yaratıcı olarak Sofist (nominal olarak 232b'den diyalogun sonuna kadar). İlk altı *diairesis* ele alınan kaygan konunun sadece altı yönünü ya da tezahürünü gözler önüne sermişti. Onu tam anlamıyla ağa düşürmek için, der ziyaretçi (*Phdr.* 265d'de tarif edilen ama Platon tarafından ilk Sokratik diyaloglardan beri uygulanmakta olan yöntemi takip ederek) hepsindeki ortak ögeyi bulmalıyız. Her zamanki gibi, ortak bir ismin ortak bir doğayı ima ettiği yönündeki Sokratik varsayım peşinen kabul edilir. İlk olarak hepsi, konu her ne olursa olsun kendilerini birer münakaşacı ve münakaşa öğretmeni olarak gösterirler, hatta teolojiden doğa bilimlerine, siyaset ve hatta güreşe kadar bir uzmanı kendi alanında alt etme iddiasında olan kitaplar yazarlar.[329] Hiç kimse her şeyi bilemeyeceği için öğrencilerine sundukları şey gerçek bilgi değil, sadece bilgi görüntüsü olmalıdır. Tıpkı bir sanatçının eğer çok yaklaşmalarına izin verilmeseydi çocukları kandırıp bir resimdeki manzaranın gerçek olduğunu düşünmelerini sağlayabileceği gibi, Sofist de kelimeleri kullanarak, hakikatten uzak olanların gerçek sandığı ve yazarına bilgelik atfettiği taklitler sunar ((εἴδωλα λεγόμενα, 234c).

Böylece Sofist uygun cinse yerleştirilmiştir: o bir illüzyonist ya da gerçeğin taklitçisidir[330] (234e-35a) ve ziyaretçi *diairesis*'i uygulayarak iki çeşit taklit belirler. Bir şeyin kopyasının yapan biri aslı boyut ve renklerine sadık kalarak tam olarak yeniden üretebilir ya da boyutlarını, yakından ve göz hizasından bakıldığında aldatma açıkça ortaya çıkmasına karşın, belli bir uzaklık ya da açıdan bakıldığında doğru gözükecek şekilde bile bile çarpıtabilir[331] (yüksek bir bina için gerçek hayattakinden daha büyük bir heykel tasarlarken olduğu gibi). Okuyucu Sofist'in sonuçta hangi bölüme sokulacağından gayet emin olabilir ama bölümleme işlemi bu noktada kesilir ve işleme diyalogun sonu-

---

[329] Güreş için Theaetetus Protagoras'ın ismini veriyor. Ayrıca krş. Hatibin ikna yetisi sayesinde bir doktorla halk hekimliği işi için girişiği rekabeti kazanabileceği yönündeki Gorgias'a atfedilen iddia (*Gorg.* 456b-c). Sofist'in δοξαστικὴ ἐπιστήμη sunduğu gerekçesiyle eleştirilişinin kökleri de *Gorgias*'a uzanmaktadır. Krş. 459c1, d6 (δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδὼς ἐν οὐκ εἰδόσι), e5.

[330] Sıkça söylendiği gibi, Platon açıkça *Dev.* 10'daki aşağılayıcı *mimesis* tarifini (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) akla getirmek istiyor. 233d-34a ile *Dev.* 596b-e'yi karşılaştırınız. Diğer paralellikler için bkz. Diès, Budé baskısı, 271.

[331] Krş. *Dev.* 602c-d.

na yaklaşılana kadar geri dönülmez zira kurnaz avları taklitçi karakterinde kendine karanlık ve bulanık bir saklanma yeri bulmuştur. Tıpkı *Theaetetus*'ta olduğu gibi bilginin doğru inanç olarak tanımlanışı bütün bir yanlış olasılığı sorununu gündeme getirmiştir, bu yüzden Sofist'i taklitçi olarak damgalamadan önce aynı afallatıcı sorunu çözüme kavuşturmaları gerekir: "Bu *varolmadan* görünme ve gözükme ve bir şeyleri söyleyip doğru şeyleri söylememe durumu geçmişte olduğu gibi şimdi de tamamıyla kafa karıştırıcı. İnsanın kendisiyle çelişmeden yanlış konuşma ya da yanlış inanç diye bir şeyin gerçekten varolduğunu nasıl söyleyebileceğini anlamak çok zor" (236e).

"Olmayan"ın statüsü ve varlık ölçütü (237a-48e)

(a) *Sofist'in cevabı* (237b-41b). Yanlışlıkların ortaya çıkabileceğine inanmak "olmayanın olduğuna" inanmaktır ki "büyük Parmenides" bunu açıkça olasılık dışı bırakmıştır. O halde, birincisi (241b'ye kadar) ziyaretçi basitçe Eleacı iddiayı dile getirir ve kullandığı dil, "Hakikat Yolu"ndan yapılan doğrudan bir alıntının yanı sıra, Parmenidesçi terminolojiyle dolup taşmaktadır. "Olmayan" "hiçbir şekilde *olmayan*" ile, yani var olmayan ile sınırlı tutulmaktadır zira Parmenides bu ifadeyi böyle anlıyordu. Bu ifadeyi dile getiriyoruz ama bu neyi imliyor olabilir? "Olmayan" tek de olamaz birçok da ve herhangi bir özelliğe de sahip olamaz zira olsaydı bir şekilde *olurdu*. "Onun" varlığını inkâr etmek bile onu tekil diye tabir etmektir. Büyük düşünürün söylediği gibi, onun üzerine düşünmek ya da ondan bahsetmek mümkün değildir.

Eğer Sofist'i bir sözsel "görüntü"[332] üreticisi diye tabir edersek Parmenides hemen görüntü ile ne kastettiğimizi sorar, bizi bunun gerçekten bir görüntü *olduğunu* ama görüntüsü olduğu "gerçek şey" olmadığını söylemeye ve böylece "olmayan bir açıdan vardır" (240c4-5) diyerek kendimizle çelişmeye zorlardı. Dahası eğer onu aldatıcılıkla suçlarsak bu sadece diğerlerinde yanlış inançlar uyandırdığı anlamına gelir ve bu durumda Parmenides bir yanlışa inanmanın olmayana inanmak olduğunu –ki biz bunun imkânsız olduğunu kabul etmiştik– bir kez daha öne çıkarmaktan geri kalmayacaktır.

Parmenidesçi açmazın eristik amaçlarla kullanılması Sofistlerin gerçek bir alâmetiydi. Platon diyalogun açıkça dile getirilen amacını unutmamıştı: Euthydemus ve

---

[332] εἰδωλοποιόν 239d3. Bir εἴδωλον bir şeyin görüntüsü verip, bu şeyin kendisi olmayan herhangi bir şeydi–hayalet, yansıma, resim ya da heykel. Platon *Tht.* 150c'de bunu "sahte" ile birlikte kullanmıştı ve bu kelime genellikle 239d3'te, *Sofist*'te εἰκόνες ve φαντάσματα arasında yapılan ayrımın ışığı altında ikincisini, yani aldatıcı taklidi temsil ediyor olsa da, εἰκών ile eş anlamlıdır (krş. *Dev.* 509e, *Sof.* 239d6-8). *Sofist*'teki ayrım elbette *ad hoc*'tur. Eğer Platon yansımaları *Dev.* 509e-10a'da εἰκόνες ve *Sof.* 239d'de φαταντάσματα ve εἴδωλα diye tabir ediyorsa, bu sadece dilde teknik bir katiyetten hoşlanmadığını gösterir (*Tht.* 148c).

Dionysodorus gibi insanların boyunun ölçüsünü almak. Ama Platon'un burada onlara atfettiği şey birkaç garip yön barındırıyor. Theaetetus'un Sofist'in hayali sorusunun – Görüntü derken ne kastediyorsun?– kolay bir soru olduğunu düşünmektedir. "Elbette su ve aynalardaki görüntüleri, ayrıca resim, model vb şeyleri kastettiğimizi söylemeliyiz." Ama Sofist bu görünür nesnelere bakmayı reddedecek ve *logoi*'ye dayalı bir cevap talep edecektir. Sofist (240a4-6'yı mümkün olduğunca birebir çevirmek gerekirse) şunu bilmek isteyecektir: "Siz bunları tek bir isimle, 'görüntü' diye anmaya uygun bulurken bütün bu şeylere nüfuz eden, hepsini bir birlik olarak kapsayan şey nedir?" Şimdi, (i) bu bir tanım ortaya çıkarmak için kullanılan standart Sokratik yöntemdir[333] ki bu tanım ortaya çıktığında (bu durumda "gerçek şeyden kopyalanmış aynı türde başka bir şey") birçok Sokratik diyalogda olduğu gibi, elle tutulur bir yanının olmadığı gösterilir. Görünüşe göre Theaetetus bir önceki gün verdiği dersten payına düşeni almamıştır. (ii) Bu Hippias diyaloglarında bir Sofist'in hiç mi hiç anlamadığının kanıtlandığı bir yöntemdir. (iii) Daha da tuhaf olanı, görünür şeylere bakmayı reddetmek ve gerçeğe dair hakikati *logoi*'de aramak tam da Sokrates'in *Phaedo*'da (99d-e), gerçeği ve gerçeğin duyumsanabilir dünyadaki etkilerini keşfetme yönünde daha önce ve onun zamanında harcanan çabalar karşısında aklı karışmış bir halde Biçimler öğretisini öne sürdüğünde yaptığını söylediği şeydir.

Buradaki argüman parodi değil, hakikaten Sokratiktir.[334] Platon (tahminim o ki) *ex persona Sophistae*'ye dair bu kadar tanıdık bir tespiti, ziyaretçinin halen, birçok Sofistik paradoksun dayandığı, "var" ve "yok" arasında üçüncü bir seçeneğin olmadığı yönündeki tamamıyla Eleacı önermeyi kabul ettiği yönündeki ustalıklı meşrulaştırma eşliğinde yapmayı eğlenceli bulmuştu. Metindeki ustalık ve beceri, Sofist'in imkânsız dediği şeyin –"olmayan bir açından vardır ve olan bir açıdan yoktur" (241d)– kabul edilmesiyle birlikte Sofistin ayaklarının altından zemin çekilip alındığında gözler önüne seriliyor. Sofist'i alt etmek için bizzat Parmenides'in sorgulanması gerekir.

Bir hususa daha değinmek gerekiyor. *Diairesis* ziyaretçi iki görüntü türünden hangisini Sofist'in sanatına atfedeceğine karar veremediği için kesintiye uğramıştı: mümkün olduğunca yakın bir çeviriyle, (1) replika ya da bir amaç için çarpıtılmış olan görüntü ve (2) *eikon* ya da *phantasma*. (Cornford'un kullandığı "benzerlik" ve "görünüş" terimleri uygundur.) Fakat takip eden pasajlarda Sofist'in bir görünüş üreticisi olduğu varsayı-

[333] τὸ διὰ πάντων ve ἐπὶ πᾶσιν ifadeleri *Menon*'da (74a ve 75a) Sokrates Menon'un aynı hususu anlamasını sağlamaya çalışırken kullanılıyor.

[334] Campbell (*a.g.e.*) bu pasajı Sokratik yöntemin bir karikatürü diye tanımlıyor ama Sofist'in yapmacık körlüğü eğlenceli olsa da yöntem karikatürleştirilmemiştir. *Tht.* 165'teki "soğukkanlı beyefendi"nin bu pasajla hiç alakası yok ve Campbell *Phaedo* ile bu pasaj arasındaki çarpıcı paralellikten söz etmiyor.

na yaklaşılana kadar geri dönülmez zira kurnaz avları taklitçi karakterinde kendine karanlık ve bulanık bir saklanma yeri bulmuştur. Tıpkı *Theaetetus*'ta olduğu gibi bilginin doğru inanç olarak tanımlanışı bütün bir yanlış olasılığı sorununu gündeme getirmiştir, bu yüzden Sofist'i taklitçi olarak damgalamadan önce aynı afallatıcı sorunu çözüme kavuşturmaları gerekir: "Bu *varolmadan* görünme ve gözükme ve bir şeyleri söyleyip doğru şeyleri söylememe durumu geçmişte olduğu gibi şimdi de tamamıyla kafa karıştırıcı. İnsanın kendisiyle çelişmeden yanlış konuşma ya da yanlış inanç diye bir şeyin gerçekten varolduğunu nasıl söyleyebileceğini anlamak çok zor" (236e).

"Olmayan"ın statüsü ve varlık ölçütü (237a-48e)

(a) *Sofist'in cevabı* (237b-41b). Yanlışlıkların ortaya çıkabileceğine inanmak "olmayanın olduğuna" inanmaktır ki "büyük Parmenides" bunu açıkça olasılık dışı bırakmıştır. O halde, birincisi (241b'ye kadar) ziyaretçi basitçe Eleacı iddiayı dile getirir ve kullandığı dil, "Hakikat Yolu"ndan yapılan doğrudan bir alıntının yanı sıra, Parmenidesçi terminolojiyle dolup taşmaktadır. "Olmayan" "hiçbir şekilde *olmayan*" ile, yani var olmayan ile sınırlı tutulmaktadır zira Parmenides bu ifadeyi böyle anlıyordu. Bu ifadeyi dile getiriyoruz ama bu neyi imliyor olabilir? "Olmayan" tek de olamaz birçok da ve herhangi bir özelliğe de sahip olamaz zira olsaydı bir şekilde *olurdu*. "Onun" varlığını inkâr etmek bile onu tekil diye tabir etmektir. Büyük düşünürün söylediği gibi, onun üzerine düşünmek ya da ondan bahsetmek mümkün değildir.

Eğer Sofist'i bir sözsel "görüntü"[332] üreticisi diye tabir edersek Parmenides hemen görüntü ile ne kastettiğimizi sorar, bizi bunun gerçekten bir görüntü *olduğunu* ama görüntüsü olduğu "gerçek şey" olmadığını söylemeye ve böylece "olmayan bir açıdan vardır" (240c4-5) diyerek kendimizle çelişmeye zorlardı. Dahası eğer onu aldatıcılıkla suçlarsak bu sadece diğerlerinde yanlış inançlar uyandırdığı anlamına gelir ve bu durumda Parmenides bir yanlışa inanmanın olmayana inanmak olduğunu –ki biz bunun imkânsız olduğunu kabul etmiştik– bir kez daha öne çıkarmaktan geri kalmayacaktır.

Parmenidesçi açmazın eristik amaçlarla kullanılması Sofistlerin gerçek bir alâmetiydi. Platon diyalogun açıkça dile getirilen amacını unutmamıştı: Euthydemus ve

[332] εἰδωλοποιόν 239d3. Bir εἴδωλον bir şeyin görüntüsü verip, bu şeyin kendisi olmayan herhangi bir şeydi–hayalet, yansıma, resim ya da heykel. Platon *Tht.* 150c'de bunu "sahte" ile birlikte kullanmıştı ve bu kelime genellikle 239d3'te, *Sofist*'te εἰκόνες ve φαντάσματα arasında yapılan ayrımın ışığı altında ikincisini, yani aldatıcı taklidi temsil ediyor olsa da, εἰκών ile eş anlamlıdır (krş. *Dev.* 509e, *Sof.* 239d6-8). *Sofist*'teki ayrım elbette *ad hoc*'tur. Eğer Platon yansımaları *Dev.* 509e-10a'da εἰκόνες ve *Sof.* 239d'de φαταντάσματα ve εἴδωλα diye tabir ediyorsa, bu sadece dilde teknik bir katiyetten hoşlanmadığını gösterir (*Tht.* 148c).

Dionysodorus gibi insanların boyunun ölçüsünü almak. Ama Platon'un burada onlara atfettiği şey birkaç garip yön barındırıyor. Theaetetus'un Sofist'in hayali sorusunun – Görüntü derken ne kastediyorsun?– kolay bir soru olduğunu düşünmektedir. "Elbette su ve aynalardaki görüntüleri, ayrıca resim, model vb şeyleri kastettiğimizi söylemeliyiz." Ama Sofist bu görünür nesnelere bakmayı reddedecek ve *logoi*'ye dayalı bir cevap talep edecektir. Sofist (240a4-6'yı mümkün olduğunca birebir çevirmek gerekirse) şunu bilmek isteyecektir: "Siz bunları tek bir isimle, 'görüntü' diye anmaya uygun bulurken bütün bu şeylere nüfuz eden, hepsini bir birlik olarak kapsayan şey nedir?" Şimdi, (i) bu bir tanım ortaya çıkarmak için kullanılan standart Sokratik yöntemdir[333] ki bu tanım ortaya çıktığında (bu durumda "gerçek şeyden kopyalanmış aynı türde başka bir şey") birçok Sokratik diyalogda olduğu gibi, elle tutulur bir yanının olmadığı gösterilir. Görünüşe göre Theaetetus bir önceki gün verdiği dersten payına düşeni almamıştır. (ii) Bu Hippias diyaloglarında bir Sofist'in hiç mi hiç anlamadığının kanıtlandığı bir yöntemdir. (iii) Daha da tuhaf olanı, görünür şeylere bakmayı reddetmek ve gerçeğe dair hakikati *logoi*'de aramak tam da Sokrates'in *Phaedo*'da (99d-e), gerçeği ve gerçeğin duyumsanabilir dünyadaki etkilerini keşfetme yönünde daha önce ve onun zamanında harcanan çabalar karşısında aklı karışmış bir halde Biçimler öğretisini öne sürdüğünde yaptığını söylediği şeydir.

Buradaki argüman parodi değil, hakikaten Sokratiktir.[334] Platon (tahminim o ki) *ex persona Sophistae*'ye dair bu kadar tanıdık bir tespiti, ziyaretçinin halen, birçok Sofistik paradoksun dayandığı, "var" ve "yok" arasında üçüncü bir seçeneğin olmadığı yönündeki tamamıyla Eleacı önermeyi kabul ettiği yönündeki ustalıklı meşrulaştırma eşliğinde yapmayı eğlenceli bulmuştu. Metindeki ustalık ve beceri, Sofist'in imkânsız dediği şeyin –"olmayan bir açından vardır ve olan bir açıdan yoktur" (241d)– kabul edilmesiyle birlikte Sofistin ayaklarının altından zemin çekilip alındığında gözler önüne seriliyor. Sofist'i alt etmek için bizzat Parmenides'in sorgulanması gerekir.

Bir hususa daha değinmek gerekiyor. *Diairesis* ziyaretçi iki görüntü türünden hangisini Sofist'in sanatına atfedeceğine karar veremediği için kesintiye uğramıştı: mümkün olduğunca yakın bir çeviriyle, (1) replika ya da bir amaç için çarpıtılmış olan görüntü ve (2) *eikon* ya da *phantasma*. (Cornford'un kullandığı "benzerlik" ve "görünüş" terimleri uygundur.) Fakat takip eden pasajlarda Sofist'in bir görünüş üreticisi olduğu varsayı-

[333] τὸ διὰ πάντων ve ἐπὶ πᾶσιν ifadeleri *Menon*'da (74a ve 75a) Sokrates Menon'un aynı hususu anlamasını sağlamaya çalışırken kullanılıyor.

[334] Campbell (*a.g.e.*) bu pasajı Sokratik yöntemin bir karikatürü diye tanımlıyor ama Sofist'in yapmacık körlüğü eğlenceli olsa da yöntem karikatürleştirilmemiştir. *Tht.* 165'teki "soğukkanlı beyefendi"nin bu pasajla hiç alakası yok ve Campbell *Phaedo* ile bu pasaj arasındaki çarpıcı paralellikten söz etmiyor.

lır[335] ve *diairesis*'e kalınan yerden devam edildiğinde Sofist herhangi bir yorum ya da sorgulama yapılmaksızın bir seferde bu bölüme yerleştirilir (266e-67a). Bu pek adil bir argüman değil, sadece Platon'un Sofistik sanatın zararlı olduğu yönündeki değişmez kanaatinin bir hatırlatıcısıdır.

(b) *Gerçek-dışından gerçeğe* (242b-45e). Eleacı "babası" Parmenides'in yakasına bir evlada yaraşmayacak şekilde yapışmak zorunda olduğunu açıkladıktan sonra bunu hemen yapmaz ama yeni bir başlangıç yapar. Gerçek-dışı ("olmayan") anlayışı kafa karışıklığına yol açtığına göre gerçeğe dönmeleri iyi olacaktır. Bununla ne kastettiklerini bildiklerinden emin midirler?[336] Daha önceki düşünürler buna ne anlam yüklemiştir? Doğa felsefecileri bir ya da daha fazla "gerçek şeyden" örneğin sıcak ve soğuk ya da kuru ve ıslak gibi iki fiziksel zıttan bahsetmişler ya da olan şeyin ya ardışık olarak ya da hatta aynı anda hem bir hem de birçok olduğunu söylemişlerdi. İster doğru ister yanlış olsun, bizi çocuk yerine koyuyor, efsanevî bir yaklaşımla bu gerçek şeylerin sevgi ya da nefret, mücadele, evlilik ve doğurma tarafından harekete geçirildiğinden söz ediyorlardı. Kökleri en azından Zenophanes'e kadar geri uzanan Eleacılar ise efsanelerini bütün şeylerin (güya) Bir olduğu teması etrafına örmüşlerdi.[337] Hiçbiri ne kastettiklerine açıklık kazandırmamıştı. İki gerçeklik, örneğin sıcak ve soğuk olduğunu ilan edenlere bunlara ayrı ayrı olarak ve beraberce atfettikleri varlığın (ya da gerçekliğin) ne olduğu sorulmalıdır.[338] Bu bunların yanı sıra varolan, böylece toplamın üç olmasını sağlayan bir şey midir? Bunu ikisiyle de tek tek özdeşleştiremezler zira bu durumda iki değil tek bir gerçeklik olurdu; ama eğer her ikisiyle birden özdeşleştirirlerse bu da her ikisini de bire indirgemek olur. Birciler de daha iyi durumda değildir. *Varlık*, *bir*'le aynı mıdır? Birci hipoteze göre iki isim nasıl varolabilir? Ya da bir isim nasıl varolabilir? Eğer isim isimlendirilen şeyden farklıysa o zaman iki ederler. Eğer değilse, bu hiçbir şeyin ismi değildir. Yine, bu parçaların bir bütünü olmalıdır zira Parmenides bunu merkezî ve dış

---

[335] 239c9, 240d1. Platon'un sabit bir terminolojiden hoşlanmayışı, 235c8-36c7'deki εἰδωλοποικὴ *diairesis*'inden sonra bile εἴδωλον'u εἰκών'a genel anlamda eşdeğer olarak kullandığında tekrar karşımıza çıkıyor (240b11-13).

[336] Diğerlerinin de işaret ettiği gibi "Gerçek nedir?" sorusu *Sofist*'te cevaplanmamaktadır. Aristoteles için olduğu gibi Platon için de bu felsefenin temel sorusuydu, bu sorunun *Filozof*'ta ele alınmasının plânlandığını varsaymak mantıklıdır.

[337] Sadece Zenophanes'in adı veriliyor ve Platon Presokratik düşüncenin tarihçesini çıkarmaya çalışmıyor. Ama Hesiod'un Eros'undan ve Orfiklerden, erken dönem İonluların biyolojik analojilerinden, Empedokles'in Aşk ve Mücadele'sinden ve Heraklitos'un karşıtlıklarından söz edilebilirdi. Üçlü varlık kümesinin (242c9) savunucusu Pherecydes olabilirdi. Bkz. fr. 1 DK.

[338] *Physikoi* sadece nihai ἀρχαί'i *varlık* (ὄντα) olarak tanımıştı. Bunların ikincil ve geçici kombinasyonları olan diğer görüngüler kendilerine özgü bir varoluşa sahip değildi.

çizgisi olan bir çemberle kıyaslamıştır.[339] Parçalarının toplamı olarak böyle bir bütün bir çeşit birliğe sahip olabilir ama "Bir"in kendisi olamaz.

Bu biraz tuhaf dil Cornford (*PTK* 222-3) tarafından izah ediliyor ama buradaki can alıcı noktanın Cornford'un büyük önem verdiği (ve elbette Platon'un aklından geçirdiği) Platonik Biçimlerin varlığına dayanması gerekmiyor. Daha önceki düşünürler bir niteliğe *sahip olan* ya da bu nitelik tarafından karakterize edilen şeyle niteliğin kendisi arasında net bir ayrım yapmamıştı. Yunancadaki harfi tarif artı sıfat kalıbının muğlâklığı ikisinin birbirine karıştırılmasını kolaylaştırıyordu: "sıcak olan" hem sıcak bir maddeyi hem de sıcaklık niteliğini ifade ediyordu.[340] Platon'un bir Biçim için "güzel olan" ya da "güzel"i aralarında ayrı gözetmeksizin kullanışı, bir Biçim ve ona "iştirak eden" birçok şey arasındaki ayrımın tamamen farkında olsa bile, bu hatanın hayaletinin ona halen musallat olduğunu gösteriyor. Bu nedenle Cornford Yunanca'da "Bir'in kendisi" (αὐτὸ τὸ ἕν) anlamına gelen ifadeyi ayrıca "birlik" olarak çeviriyor ve Platon'u Parmenides için imkânsız olan ayrımı yapıyormuş gibi gösteriyor: "Eğer Gerçek parçaların bir bütünüyse, birlik özelliğine sahiptir ... ama Birliğin kendisine özdeş olamaz" (sf. 223). Bu husus biraz sonra bizi tekrar ilgilendirecek.

(c) *Materyalistler ve idealistler: varlık ölçütü* (245e-48d). Ziyaretçi gerçek şeylerin kesin sayısını belirlemeye çalışanlardan "meseleyi başka bir şekilde ortaya koyanlara" geçer. Tanrılar ve devler arasında cereyan eden daimi bir Hesiodvari savaşı betimler: devler sadece somut bedene sahip olan şeyleri gerçek olarak kabul edeceklerdir,[341] tanrılar

---

[339] Ziyaretçi fr. 8 II. 43-5 DK'yi alıntılıyor. Platon daha sonra "eğer varolan" bir bütün olmayışının doğurduğu sonuçları gözden geçiriyor ama Eleacıların bunun bir bütün olduğunu söylediği kabul edildiği için kendimizi Platon'un bu konudaki karmaşık uslamlamasından muaf tutabiliriz. Bu uslamlama Cornford (*PTK* 223) tarafından çözümlenmiştir. Taylor (*PMW* 283 dn. 2) ve Schofield bu kısa bölümün *Parmenides*'teki argümanlara kalınan yerden nasıl devam ettiğine işaret ediyor.

[340] Krş. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011, Anaksimander ve Anaksimanes; *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019, (Anaksagoras. Soyut isimler varolmasına karşın genel "nitelik" terimi (ποιότης, Cicero tarafından "qualitas" diye çevrilmiştir) Platon'un kendi icadıydı.

[341] Burada açıkça atomculara gönderme yapılıyor, Wilamowitz (*Pl.* II, 245) ve diğerlerinin tek tek atomların duyularla algılanamadığı yönündeki itirazı esas konuyla alakası yok. Atomlar maddidirler ve bir araya geldiklerinde somut ve gözle görülür olurlar, maddi olmayan ise (yani, atomcular için, boşluk) μὴ ὄν'dur. Her ne olursa olsun atomcular Platon'un gözünde materyalisttiler ki tek önemli olan da buydu (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Antishenes'e gönderme yapıldığına dair güçlü bir kanıt göremiyorum, Cambpell bunun olası olduğunu (*Sof.* giriş, lxxiv fakat bunu daha sonra reddediyor *Tht.* xl), Apelt (*Beitr.* 70 dn.1) ise tartışılmaz olduğunu düşünüyordu. Bazıları belli bir kişi ya da okulun kastedilmediğini düşünüyor: "zamane düşüncesindeki materyalist eğilim" (Campbell), "'sıradan insan'ın kaba, düşüncesiz maddeciliği" (Taylor, *PMW* 334, Taylor atomcuların görüşü için herhangi bir özdeşleştirme

ise gerçekliği "bazı bilişsel ve bedensiz Biçimlerle" sınırlı tutar ve maddi nesnelere varlık değil sadece "hareket eden bir oluş süreci" atfederler. Yol alabilmek için (aslında kaba ve vahşi bir grup olan) materyalistlerin tartışmaya açık olmalarına yetecek derecede ıslah edildiğini varsaymalıyız. Bu kişiler canlı bir varlığın beden ve ruhtan oluştuğunu, ruhun adil ya da adaletsiz olabileceğini ve bunun adalete sahip olup olmamasına ya da adaletin ruhta mevcut olup olmamasına bağlı olduğunu kabul edecektir. Ruhun maddi *olduğunu* düşünürler ama adalet, bilgelik ve benzeri şeylerin ne varlıklarını ne de maddi olmayışlarını reddedebilirler. (Birer kukla olmasalar da ıslah edilmiş karakterler olan bu materyalistler erdemlerin bireylerce sahip olunan ya da bireylerde mevcut olan olgular olduğu yönündeki Platonik-Sokratik söyleme uysalca razı olurlar.[342]) Platon'un önünü açtığı soru şudur: Eğer maddilik varoluş için temel önemde değilse hangi gerçeklik ölçütünü benimseyebiliriz? Islah edilmiş materyalistler muhtemelen, en ufak derecede dahi olsa eylemde bulunma ya da üzerinde eylemde bulunulma güç ya da potansiyeline (*dynamis*) sahip olan her şeyin varolduğuna katılacak ve gerçeğin *dynamis*'ten başka bir şey olmadığı ifadesini gerçeğin tanımı olarak kabul edeceklerdir.[343] Onların adına Theaetetus bunu kabul eder "çünkü önerecek başka bir şeyleri yoktur" ve ziyaretçi hem onun hem de onların fikrini daha sonra değiştirebileceğini ekler.

Öte yandan, varlık ve oluş arasında ayrım yapan "Biçim dostları" yeni ölçütü kabul etmeyecektir. İster etkin ister edilgen olsun bütün gücü oluş alanına havale ederler. Fakat onların görüşüne göre varlık bilinebilir ve zihin varlığı bilebilir ve eğer bilmek bir eylemse bilinen şey bu eylemden etkilenmek durumundadır. Tutarlı olmak için bunu reddetmeleri gerekir.

---

yapmaksızın sadece Epikuros'u alıntılıyor), "die Masse" (Wilamowitz). Platon'un kullandığı dil aklından belli bir okulun geçtiğine işaret ediyor, ben oyumu Demokritos'tan yana kullanıyorum. "Islah edilmiş" materyalist, "adalet diye bir şeyin varolduğunu" kesinlikle kabul edebilecek olan (bkz. bu cilt) sıradan insan *olabilirdi*.

[342] ἔχειν ve μετέχειν örnekle izah etmeye ihtiyaç duymayacak kadar yaygındır. παρουσία için özellikle bkz. *Lysis* 217b-18c (krş. Crombie, *EPD* II, 255-6), *Euthyd.* 301a, *Gorg.* 497e, *Phaedo* 100d (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021; ayrıca bkz. *Charm.* 158e-59c'deki tuhaf argüman. Bu "isimsel ifadelere" dair bu cilt, geride bir şeyler söylemiştim.

[343] Cornford (*PTK* 238) bir ὅρος'un ("alâmet") illa da bir tanım olmadığına işaret ediyor ama 247e4'le τοιόνδ' εἶναι τὸ ἕν birlikte ele alındığında ὡς ἐστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις kelimeleri (247d6) bunun bir tanım olarak sunulduğunu düşünmeyi meşru kılıyor gibi gözüküyor. (Owen'da Vlastos'un *Plato* I'inde bunu böyle ele alıyor, sf. 230, dn. 14. Cornford ve Runciman'ın [*PLE* 77dn. 1] aksine ben τὰ ὄντα'i ἔστιν'in öznesi olarak ele almayı doğal buluyorum.) δύναμις'in anlamı ve tarihçesi için bkz. Cornford'un, büyük ölçüde Souilhé'nin Diés (*Autor de P.* 367-75) tarafından özetlenen *Étude sur le terme* Δύναμις başlıklı yazısından faydalanan izahatı (*a.g.e.* 234-8).

Bu pasaj iki alakalı soruyu gündeme getiriyor: (1) Açıkça belirtilen ölçüt Platon'un kendi ölçütü müdür? (2) "Biçim dostları" kimlerdir?

(1) Bu ölçüt fiilen daha önce de vardı. Sıcak, soğuk, acı, tuzlu gibi nitelikler *dynameis*'leriyle –yol açtıkları etkiler ve (daha nadiren) diğerleri tarafından etkilenme potansiyelleriyle– biliniyordu, böylece *dynamis* pratikte, "sıcak olan" gibi ifadelerin ayrıca isimsel olgular olduğunu düşünüldüğü bir dönemde, özellikle de tıbbi yazılarda nitelik için kullanılan bir kelime olmuştu.[344] Bu nedenle Platon'un bu ölçütü *ad homines*, materyalist eğilimlere sahip, "önerecek daha iyi bir şeyleri olmayan" insanların (247e) kabul etmesi için sunmuş olması mantıklıdır. *Phaedrus*'taki bir pasaj (270d) Platon'un bir zamanlar bu "güçlerin" en azından bir şeyin doğasını (*physis*) belirleyen en önemli faktörler olduğunu düşündüğüne işaret ediyor: insan basit bir nesneyi (ya da bileşik bir nesnenin parçalarını) incelerken ilk önce doğal *dynamis*'ine, "ister bu şeyin üzerinde eylemde bulunmak ister bu şey tarafından üzerinde eylemde bulunulmak için olsun neyle ilişkili olarak ne gibi bir güce sahip olduğuna" bakmalıdır. Fakat (a) bu söz konusu şeyin varlığına dair bir sınama olarak bu gücü ortaya sermekten farklı bir şeydir; (b) Platon Hipokrates'e ismen hitap etmektedir ve tıp yazarları *dynameis*'le özellikle ilgileniyordu;[345] (c) argüman *ad hoc*'tur, konu hitabettir ve sunulan ders bir hatibin başarılı olabilmek için zihnin neye ne yapabileceğini ve neyden etkilenebileceğini bilmesi gerektirdiğidir ki bu inkârı pek mümkün olmayan bir tezdir. "Eylemde bulunma ve üzerinde eylemde bulunulmanın *dynamis*'i" ifadesi, her şeyin hareketten ibaret olduğuna inananların duyum teorilerinde sırasıyla bu iki *dynameis*'e sahip olan iki tür hareket varsaydıkları *Tht.* 156a'da da geçiyor. Bu konuda şunları söyleyebiliriz: (a) yaptıkları izahatta algılayan duyu organı edilgen taraftır, *sensum* ise etkindir hâlbuki *Sofist*'te bilen eylemde bulunur (ve *Theaetetus*'taki teorisyenler duyumu bilgiyle özdeşleştirmiştir) ve bilinen üzerinde eylemde bulunulur; (b) "her şey harekettir" okulu "daha zeki" bir grup olarak materyalistlerden açıkça ayırılır (*Tht.* 155e-56a); (c) her ne olursa olsun onlar Platon değildir.

Platon'un sohbetleri ayrı ve sanatsal bir üslupla yazılmış birer bütündür ve birinden diğerine yapılan göndermeler, genellikle yararlı ve hatta zaruri olsa da, her durumda bağlama dikkat göstermeyi gerektiriyor. Son paragraftaki hiçbir şey, gerçeğin bu alâmetinin şimdilik geçerli olduğu yönündeki açık uyarısını ("hem biz hem de onlar daha sonra fikirlerimizi değiştirebiliriz," 147e) göz ardı etmemize ya da bunun argümanı ilerletmeye yardımcı olmak için diyalektik bir araçtan başka bir şey olmadığını düşün-

[344] Bkz. Cornford'un az önce sözü edilen izahatı ve *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[345] *Phaedrus*'la, *Morb. Sacr.* 13'te (i, 600 Littré) δύναμις ve φύσις'in bir arada kullanılışını karşılaştırınız.

memize[346] yol açmamalı, zira Platon'un amacı materyalist ve idealistleri birbirine daha çok yaklaştırmaktır: materyalistler dünyalarına maddi-olmayan bir ögeyi kabul etmeli, idealistler ise tamamıyla gerçek olanın değişmezlik ve hareketsizliği konusundaki katı ısrarlarından vazgeçmelidirler. Ama kısa bir süre sonra hareketin gerekliliği tartışılırken Platon gayet farklı bir yaklaşım benimser.

(2) "Biçim dostları" "Varlığı Oluş'tan ayıran ve Oluş'la duyumlar üzerinden Beden aracılığıyla, Varlık'la ise akıl üzerinden zihin (*psyche*) aracılığıyla temas kurduğumuzu; ve Oluş değişirken, Varlık'ın her zaman aynı değişmez durumda olduğunu söyleyenlerdir" (248a). Hem ontolojik (duyumsanabilirlerden Varlık statüsü esirgenmiştir) ve hem de epistemolojik (duyumsanabilirler bedensel organlarla, Varlık ise bağımsız uslamlamayı kullanan zihinle kavranır) olan bu ayrımlar Sokrates'in *Phaedo* ve *Theaetetus*'taki (184b-86b) öğretisiyle tam olarak örtüşmektedir.[347] Varlığın ("olan şeylerin") herhangi bir değişime maruz kalmasının imkânsızlığı konusunda ise bunun *Phaedo*'dan *Philebus*'a kadar Platon'un felsefesinin sütunlarından biri olduğunu ve öyle de kaldığını söylemek gerekiyor. Bu kavrayış Biçimlere uygulanmış ve defalarca Biçimlerin yegâne gerçeklikler olduğu söylenmiştir. Burada kullanılan "her zaman aynı değişmez durumda" ifadesi[348] Platon'un Biçimlere dair en gözde tanımıdır ve *Şölen*'de (211b) "Güzelliğin kendisi"nin "asla hiçbir şekilde etkilenmediğini" söylüyor. *Cratylus*'ta (239d) "Güzelliğin kendisi" ancak "her zaman olduğu şey" olarak kalması sayesinde bilgi nesnesi olabilmektedir. Platon'un burada ve diğer yerlerde kullandığı dil, bilinmenin, üzerinde herhangi bir

---

[346] "Argümanın diyalektik ilerleyişinde, önemli olmasına karşın yine de bir adım sadece" (Campbell 124). Diès (Budé ed. 288) de aynı şekilde düşünüyor ama bildiğim kadarıyla sadece Apelt bunu bu şekilde ele almak için ayrıntılı bir savunma kaleme almıştı (*Beitr.* 70-7). Aristoteles Platon'un adını vermeden bu tanımı alıntılıyor ve *B. Hippias*'taki benzer tanımla aynı hatayı sergilediğini söylüyor; *B. Hippias*'ta Platon bu hataya bizzat işaret ediyor zaten. (Bkz. *B. Hip.* 279e ve devamı ve Ar. *Top.* 146a21-31. Apelt'in ikinci pasajı ele alış şekline katılmıyorum, *a.g.e.* 75.) Tanımın "diyalektik" yorumunu benimseyen diğerleri arasında Cornford ve Taylor da var. Bu tanımın Platon'un kendi tanımı olduğu görüşü esasen daha eski kuşağın görüşüdür: Grote, Zeller, Lutoslawski, Ritter (Bazı referanslar için bkz. Runciman, *PLE* 77 dn. 2).

[347] Kesin konuşmak gerekirse, Platon *Theaetetus*'ta düşünce gibi duyumun da *psyche*'nin bir işlevi olduğunu fakat *psyche*'nin duyumda beden ve organlardan yararlanması gerektiğini söylüyor (184d); ama herhangi bir öğreti değişikliği ima edilmiyor. Bu *Phaedo* 79a-d'deki öğretidir.

[348] 248a, ἀεὶ κατὰ ταὐτά ὡσαύτος ἔχειν Krş. *Pho.* 78c-d (οὐσία, daha önce ἕκαστον ὃ ἔστι), ἀεὶ κατὰ ταὐτά ὡσαύτος ἔχει, *Dev.* 479a, 500c, *Tim.* 29a. *Phil.* 61e'de "varlık kazanan ve yok olan" şeyler τὰ κατὰ ταὐτά καὶ ὡσαύτος ἔχοντα ile zıtlaştırılır. Ayrıca krş. *Pol.* 269d. *Şöl.* 211b'de kullanılan kelimeler μηδὲ πάσχειν μηδέν'dir, tıpkı *Sofist*'te Biçim dostlarının Biçimlerden δύναμις τοῦ πάσχειν'i esirgemeleri gibi. *Pho.* 78c-d ve *Phil.* 58a ayrıca Biçimlerin gerçekliğin tamamını teşkil ettiğini gösteriyor: Biçimler dışında "olan şeyler" yoktur.

şekilde eylemde bulunulmak (πάσχειν) olduğunu düşünmediğini gösteriyor.

Bununla yüzleşildiğinde (ki ben meseleye açıklık kazandırmak için metindeki örnekleri ve dipnotları çoğalttım), Platon'un okuru kendi metafiziğinde yapılacak bir değişime hazırladığından nasıl şüphe edilebileceğini anlayamıyorum.[349] Bu değişimin hangi şekle büründüğünü daha sonra göreceğiz.

Hareketin gerçek dünyada yeri vardır (248e-50e). 248e'de ziyaretçi aniden patlar: "Ama Zeus aşkına, hareket, yaşam, ruh ve anlayışın tamamıyla gerçek olanda hiç yeri olmadığına, tamamıyla gerçek olanın düşünmeyip, yaşamayıp, akıl (*nous*) ya da hareket olmaksızın sadece hareketsiz, ulu ve kutsal kaldığına kolayca ikna mı olacağız?" Bunu söylemenin tuhaf olacağını ve düşünce, yaşam ve *psyche*'siz imkânsız olacağı için hareketin ve hareket ettirilen şeyin varolmasına izin verilmesi gerektiğini kabul ederler.[350] Öte yandan eğer her şey hareket halinde olsaydı akıl yine devre dışı kalırdı zira aklın işleyişi değişmez nesneleri gerektirir.[351] Dolayısıyla gerçeklik, felsefi olarak bakıldığında hem hareket ettirilmeyeni hem de hareket ettirileni içermelidir.

Ama burada bir şüphe uyanıyor. "Olanın toplamı"nın "hem bütün hareket ettirilmeyenler hem de bütün hareket ettirilenler" olması gerektiğini kabul etmişlerdi (249d3-4). Ama hareket ve hareketsizlik birbirine zıttır. "Olduklarını" (varolduklarını) söylemek herhangi birinin ya da ikisinin birden hareket ettiği ya da hareketsiz kaldığını söylemek değildir. "Olan," hem hareket hem de hareketsizliği kapsayan üçüncü bir kategori olmalıdır ki hareket de hareketsizlik de Varlık'la birleşmeleri nedeniyle *vardırlar*. Ziyaretçinin

---

[349] Yine de bu dikkate değer bir uzlaşmazlık konusu olmuştur, bu uzlaşmalığa dair yararlı ama kısmi bir özet için bkz. Jowett'in editörleri, *Dialogues* III, 322-4 (Ayrıca bkz. Diès, ed., 292 dn. 1). Bu özeti tamamlamak için şu bilgileri eklemek gerekiyor: Biçim dostları Megaralılarla (özellikle bkz. Zeller'ın uzun argümanı, II.I, 522-5), bazı Pitagorasçılarla (Taylor, *PMW* 385-6, Burnet, *T. to P.* 280; bu yaklaşım Proclus'a kadar geri uzanıyor; bkz. Field, *P. and Contempts.* 227), Platon'un onu yanlış anlamış olan öğrencileriyle (Campbell, giriş lxxv, Ritter, *Essence* 176) ve Eudoxus'un Akademi'deki muhalifleriyle (Cherniss, *ACPA* 439 dn. 376) özdeşleştirilmiştir. "Bilmiyorum"cular arasında Diès, Jowett (III, 337), Field (*P and C.'s* 193-4) ve Runciman (*PLE* 76) yer alıyor. Yukarıdakilerden Diès, Taylor ve Field gibi bazıları Platon'u kesinkes olasılık dışı bırakıyor diğerleriyse olası olduğunu düşünüyor. Bazıları, ziyaretçinin bu insanları tanıdığı yönündeki açıklaması (248b) ile Güney İtalya'dan geldiği gerçeğini birleştirerek bir ipucu bulmaya çalışmıştı. Parmenides'in onunla bağlarını koparmış bir hayranı olan ziyaretçinin bizzat Platon'un sözcüsü olduğu çok açık. Burada dile getirilene benzer bir görüşü savunanlar arasında Grote (*Pl.* II, 458), Friedländer (III, 265), Ross (*PTI* 107), Grube (*P.'s Th.* 41, 295-6), Ritter (*Essence* 175) ve Allan (Stenzel'in *PMD*'si, giriş, xvii dn. 1) yer alıyor.

[350] *Psyche Phdr.* 245c'de (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) kendi kendini harekete geçiren ve bütün hareketin (*kinesis*; bu kelimenin geniş kapsamı için bkz. bu cilt) kaynağı olarak tanımlanmıştı.

[351] Bu *Tht.* 181d-83c'de neo-Heraklitosçular karşı ispat edilmişti.

memize[346] yol açmamalı, zira Platon'un amacı materyalist ve idealistleri birbirine daha çok yaklaştırmaktır: materyalistler dünyalarına maddi-olmayan bir ögeyi kabul etmeli, idealistler ise tamamıyla gerçek olanın değişmezlik ve hareketsizliği konusundaki katı ısrarlarından vazgeçmelidirler. Ama kısa bir süre sonra hareketin gerekliliği tartışılırken Platon gayet farklı bir yaklaşım benimser.

(2) "Biçim dostları" "Varlığı Oluş'tan ayıran ve Oluş'la duyumlar üzerinden Beden aracılığıyla, Varlık'la ise akıl üzerinden zihin (*psyche*) aracılığıyla temas kurduğumuzu; ve Oluş değişirken, Varlık'ın her zaman aynı değişmez durumda olduğunu söyleyenlerdir" (248a). Hem ontolojik (duyumsanabilirlerden Varlık statüsü esirgenmiştir) ve hem de epistemolojik (duyumsanabilirler bedensel organlarla, Varlık ise bağımsız uslamlamayı kullanan zihinle kavranır) olan bu ayrımlar Sokrates'in *Phaedo* ve *Theaetetus*'taki (184b-86b) öğretisiyle tam olarak örtüşmektedir.[347] Varlığın ("olan şeylerin") herhangi bir değişime maruz kalmasının imkânsızlığı konusunda ise bunun *Phaedo*'dan *Philebus*'a kadar Platon'un felsefesinin sütunlarından biri olduğunu ve öyle de kaldığını söylemek gerekiyor. Bu kavrayış Biçimlere uygulanmış ve defalarca Biçimlerin yegâne gerçeklikler olduğu söylenmiştir. Burada kullanılan "her zaman aynı değişmez durumda" ifadesi[348] Platon'un Biçimlere dair en gözde tanımıdır ve *Şölen*'de (211b) "Güzelliğin kendisi"nin "asla hiçbir şekilde etkilenmediğini" söylüyor. *Cratylus*'ta (239d) "Güzelliğin kendisi" ancak "her zaman olduğu şey" olarak kalması sayesinde bilgi nesnesi olabilmektedir. Platon'un burada ve diğer yerlerde kullandığı dil, bilinmenin, üzerinde herhangi bir

---

[346] "Argümanın diyalektik ilerleyişinde, önemli olmasına karşın yine de bir adım sadece" (Campbell 124). Diès (Budé ed. 288) de aynı şekilde düşünüyor ama bildiğim kadarıyla sadece Apelt bunu bu şekilde ele almak için ayrıntılı bir savunma kaleme almıştı (*Beitr.* 70-7). Aristoteles Platon'un adını vermeden bu tanımı alıntılıyor ve *B. Hippias*'taki benzer tanımla aynı hatayı sergilediğini söylüyor; *B. Hippias*'ta Platon bu hataya bizzat işaret ediyor zaten. (Bkz. *B. Hip.* 279e ve devamı ve Ar. *Top.* 146a21-31. Apelt'in ikinci pasajı ele alış şekline katılmıyorum, *a.g.e.* 75.) Tanımın "diyalektik" yorumunu benimseyen diğerleri arasında Cornford ve Taylor da var. Bu tanımın Platon'un kendi tanımı olduğu görüşü esasen daha eski kuşağın görüşüdür: Grote, Zeller, Lutoslawski, Ritter (Bazı referanslar için bkz. Runciman, *PLE* 77 dn. 2).

[347] Kesin konuşmak gerekirse, Platon *Theaetetus*'ta düşünce gibi duyumun da *psyche*'nin bir işlevi olduğunu fakat *psyche*'nin duyumda beden ve organlardan yararlanması gerektiğini söylüyor (184d); ama herhangi bir öğreti değişikliği ima edilmiyor. Bu *Phaedo* 79a-d'deki öğretidir.

[348] 248a, ἀεὶ κατὰ ταὐτά ὡσαύτος ἔχειν Krş. *Pho.* 78c-d (οὐσία, daha önce ἕκαστον ὃ ἔστι), ἀεὶ κατὰ ταὐτά ὡσαύτος ἔχει, *Dev.* 479a, 500c, *Tim.* 29a. *Phil.* 61e'de "varlık kazanan ve yok olan" şeyler τὰ κατὰ ταὐτά καὶ ὡσαύτος ἔχοντα ile zıtlaştırılır. Ayrıca krş. *Pol.* 269d. *Şöl.* 211b'de kullanılan kelimeler μηδὲ πάσχειν μηδέν'dir, tıpkı *Sofist*'te Biçim dostlarının Biçimlerden δύναμις τοῦ πάσχειν'i esirgemeleri gibi. *Pho.* 78c-d ve *Phil.* 58a ayrıca Biçimlerin gerçekliğin tamamını teşkil ettiğini gösteriyor: Biçimler dışında "olan şeyler" yoktur.

şekilde eylemde bulunulmak (πάσχειν) olduğunu düşünmediğini gösteriyor.

Bununla yüzleşildiğinde (ki ben meseleye açıklık kazandırmak için metindeki örnekleri ve dipnotları çoğalttım), Platon'un okuru kendi metafiziğinde yapılacak bir değişime hazırladığından nasıl şüphe edilebileceğini anlayamıyorum.[349] Bu değişimin hangi şekle büründüğünü daha sonra göreceğiz.

Hareketin gerçek dünyada yeri vardır (248e-50e). 248e'de ziyaretçi aniden patlar: "Ama Zeus aşkına, hareket, yaşam, ruh ve anlayışın tamamıyla gerçek olanda hiç yeri olmadığına, tamamıyla gerçek olanın düşünmeyip, yaşamayıp, akıl (*nous*) ya da hareket olmaksızın sadece hareketsiz, ulu ve kutsal kaldığına kolayca ikna mı olacağız?" Bunu söylemenin tuhaf olacağını ve düşünce, yaşam ve *psyche*'siz imkânsız olacağı için hareketin ve hareket ettirilen şeyin varolmasına izin verilmesi gerektiğini kabul ederler.[350] Öte yandan eğer her şey hareket halinde olsaydı akıl yine devre dışı kalırdı zira aklın işleyişi değişmez nesneleri gerektirir.[351] Dolayısıyla gerçeklik, felsefi olarak bakıldığında hem hareket ettirilmeyeni hem de hareket ettirileni içermelidir.

Ama burada bir şüphe uyanıyor. "Olanın toplamı"nın "hem bütün hareket ettirilmeyenler hem de bütün hareket ettirilenler" olması gerektiğini kabul etmişlerdi (249d3-4). Ama hareket ve hareketsizlik birbirine zıttır. "Olduklarını" (varolduklarını) söylemek herhangi birinin ya da ikisinin birden hareket ettiği ya da hareketsiz kaldığını söylemek değildir. "Olan," hem hareket hem de hareketsizliği kapsayan üçüncü bir kategori olmalıdır ki hareket de hareketsizlik de Varlık'la birleşmeleri nedeniyle *vardırlar*. Ziyaretçinin

---

[349] Yine de bu dikkate değer bir uzlaşmazlık konusu olmuştur, bu uzlaşmalığa dair yararlı ama kısmi bir özet için bkz. Jowett'in editörleri, *Dialogues* III, 322-4 (Ayrıca bkz. Diès, ed., 292 dn. 1). Bu özeti tamamlamak için şu bilgileri eklemek gerekiyor: Biçim dostları Megaralılarla (özellikle bkz. Zeller'ın uzun argümanı, II.I, 522-5), bazı Pitagorasçılarla (Taylor, *PMW* 385-6, Burnet, *T. to P.* 280; bu yaklaşım Proclus'a kadar geri uzanıyor; bkz. Field, *P. and Contempts.* 227), Platon'un onu yanlış anlamış olan öğrencileriyle (Campbell, giriş lxxv, Ritter, *Essence* 176) ve Eudoxus'un Akademi'deki muhalifleriyle (Cherniss, *ACPA* 439 dn. 376) özdeşleştirilmiştir. "Bilmiyorum"cular arasında Diès, Jowett (III, 337), Field (*P and C.'s* 193-4) ve Runciman (*PLE* 76) yer alıyor. Yukarıdakilerden Diès, Taylor ve Field gibi bazıları Platon'u kesinkes olasılık dışı bırakıyor diğerleriyse olası olduğunu düşünüyor. Bazıları, ziyaretçinin bu insanları tanıdığı yönündeki açıklaması (248b) ile Güney İtalya'dan geldiği gerçeğini birleştirerek bir ipucu bulmaya çalışmıştı. Parmenides'in onunla bağlarını koparmış bir hayranı olan ziyaretçinin bizzat Platon'un sözcüsü olduğu çok açık. Burada dile getirilene benzer bir görüşü savunanlar arasında Grote (*Pl.* II, 458), Friedländer (III, 265), Ross (*PTI* 107), Grube (*P.'s Th.* 41, 295-6), Ritter (*Essence* 175) ve Allan (Stenzel'in *PMD*'si, giriş, xvii dn. 1) yer alıyor.

[350] *Psyche Phdr.* 245c'de (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) kendi kendini harekete geçiren ve bütün hareketin (*kinesis*; bu kelimenin geniş kapsamı için bkz. bu cilt) kaynağı olarak tanımlanmıştı.

[351] Bu *Tht.* 181d-83c'de neo-Heraklitosçular karşı ispat edilmişti.

çıkardığı sonuç, gerçeğin ("olan") "kendi doğası itibarıyla" ne hareket halinde ne de hareketsiz olduğudur ama bu kafa karıştırıcıdır zira kesinlikle üçüncü bir seçenek yoktur: hareket halinde olmayan hareketsiz, hareketsiz olmayan da hareket halinde olmalıdır. Gerçeğin doğası gerçek-dışının doğası kadar bulanıktır.

Platon burada insanı şaşkına çevirecek derecede dağınık bir dil kullanıyor ve ne zaman bir durum ya da nitelikten (ya da Biçimden) ve ne zaman bu durumdaki ya da bu nitelikle karakterize edilen bir özneden söz ettiğine karar vermeyi neredeyse imkânsızlaştırıyor; bu ayrımı her zaman için, bir Biçim ve ona sahip olmak, ona iştirak etmek ya da onu taklit etmek arasındaki ayrım olarak kendine özgü bir şekilde ifade etmişti. "Hareket" ve "hareketsizlik" (κίνησις ve στάσις) soyut isimleri ve "hareket ettirilmek" ya da "hareketsiz kalmak" (κινεῖσθαι ve ἑστάναι) fiilleri arasında karışıklık, ortaçlarıyla birlikte eksiksiz gibi gözüküyor. (Bir önceki paragrafta Platon'un Yunancası için birebir karşılıklar sunmaya çalıştım.)[352] Şu anda Platon (i) "*x* ne *A* ne de *B*'dir"in "*x A* ya da *B* özelliğine sahip değildir (veya *A* ya da *B* durumunda değildir)" anlamını (ii) "*x A* ya da *B* ile özdeş değildir" anlamından; ve bu durumda "varolan ne hareketsiz durumda ne de hareket halindedir"i "varoluş hareketsizlik ya da hareketle aynı şey değildir"den ayırt etmiyor. Hem hareket eden hem de etmeyen şeylerin varolduğunu söylemiş olan Platon'un bununla onların (tek ya da her iki sınıfın da) hareket ettiği ya da hareketsiz kaldığını mı kastediyoruz, diye sorması beklenebilirdi. Ve varolduklarını söylemek aynı şey olmasa da, bu, hareket eden ve hareketsiz şeylerin yerine (kesinlikle haksız bir biçimde) hareket ve hareketsizliği koymanın sonucunda ortaya çıkan, hiçbirinin hareket etmediği ve hareketsiz kalmadığı yönündeki absürt neticeyi gerekli kılmıyor. Platon Biçimlerin kendi karakterlerinin en üstün örnekleri olduğuna inanmaya sonuna kadar devam etmişti (Krş. bu cilt, geride).

Platon ya ne yaptığını biliyor ve bu değişken tutum[353] Theaetetus üzerinde (tıpkı Sokrates'in mantık hatalarını iyi amaçlar için kullanması gibi)[354] onu, en azından bu karmaşayı ortadan kaldırmaya çalışan yeni ve önemli 'Biçimlerin kombinasyonu' öğretisine ulaştırmak için uygulanıyordu; ya da bir kez daha kendisine, bu durumda affedilmesi zor olan bir ifade özensizliği hakkı tanıyordu. Gerçekliğin güç olarak tanımlanışında yaşanan, daha az zarar verse bile en azından anlamsız olan benzer bir bocalama insanın şüphelerini savuşturmasını zorlaştırıyor.[355]

---

[352] 250b7'de Cornford τὸ ὄν için "gerçeklik" diyor, haklı olabilir ama ben "olan" demeyi sürdürdüm. Tam tersine γένεσις ve οὐσία 248a10-11'de (genellikle olduğu gibi) τὰ γιγνόμενα ve τὰ ὄντα için topluluk isimleri olarak kullanılıyor.

[353] Cornford bundan söz etmiş ama buna gerekli önemi vermemişti, *PTK* 248-9.

[354] Krş. bu cilt.

[355] 247d8e-3 "Güce *sahip olan* her şey vardır" ve 248c "Güç bir şeyde *mevcut* olduğunda bu şey vardır"; ama 248e7'de "Varolan şeyler güçten başka bir şey *değildir*."

Hareket ve gerçeklik sorunu. Akademisyenler Platon'un bu kısımda neyi kastettiği konusunda keskin bir şekilde bölünmüş durumda. İki temel soru var: (1) Biçimlerin kendisine değişim atfetmeyi mi[356] yoksa basitçe Varlık alanını birer Biçim olmayan yaşam ve aklı da içerecek şekilde genişletmeyi mi kastediyor? (2) Biçim dostlarından ayrılmak konusunda daha da ileri gidip, onların Oluş –fiziksel dünyanın değişen ve yok olan nesneleri– dediği şeyi gerçek Varlık alanının bir parçası olarak mı kabul ediyor?

Platon'un dili ikinci soruyu tamamen değilse bile neredeyse cevaplanamaz kılıyor. Cherniss (*SPM* 352) kabul edilen hareketin (κίνησις) hareket *Biçimi* olduğunu doğruluyor ve bunun Varlık'taki tezahürü yaşamın kendi kendine hareket etmesidir ki bu da (γένεσις)'den (oluş) tamamen farklı olan görüngüsel-olmayan bir harekettir, Cornford ve de Vogel'in "tinsel hareket" dediği şeydir. Varlık ve Oluş arasındaki karşıtlık ne reddedilir ne de nitelenir. Bu gayet mantıklıdır ve Platon'un duyumsanabilir dünyanın Oluş ve Varlık arasındaki köprüyü geçmesine herhangi bir zamanda izin verdiği görüşü sadece *Devlet*'e değil ama daha önce ya da sonraki bütün diyaloglara ters düşmektedir. *Timaeus* bir yana, bunun için sadece *Philebus* 59a-c'ye bakmak yeterli olacaktır: burada kozmologların "her zaman için olan şeyleri değil," değişkenlikleri nedeniyle herhangi bir kesin bilgi ya da düşünceye olanak tanımayan "oluş halinde olan şeyleri" inceledikleri söyleniyor.

Fakat Platon burada Varlık'ın sadece Hareketsizlik ve Hareket Biçimlerini değil ama ayrıca "harekete geçirilmeyen her şeyi ve harekete geçirilen her şeyi" içerdiğini söylüyor ki bu da Diès, Solmsen ve daha yakın bir tarihte Keyt'in Varlık'ın fiziksel dünyadaki bazı ya da bütün şeyleri içerdiği yönündeki görüşünü doğru gibi gösteriyor.[357]

[356] Diès'in (ed. 278-9) işaret ettiği gibi, Platon'un πάσχειν'i arada sırada güce dair herhangi bir yan anlamı neredeyse devre dışı bırakacak derecede geniş anlamda kullandığı doğru. *Pho.* 97c'de ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ποιεῖν ἢ πάσχειν'den ve benzer şekilde *Parm.* 136b'de ὡς ὄντος καὶ οὐκ ὄντος καὶ ὁτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος'den söz ediyor. Eğer bilinmek gibi olmak bile πάθος ise bu kelimenin "Platon'un Biçimlerin değişmezliklerinden feragat etmeden değişebileceklerini düşünebileceği mantıklı bir anlamı" olduğu konusunda Runciman'a (*PLE* 81; krş. 23 dn. 1) katılmak durumundayız. Fakat varolan her şeyin bir δύναμις'e sahip olduğu kararı doğrudan doğruya, Varlık alanında hareket, yaşam ve aklın varolduğu yönündeki çok önemli keşfe (en azından ziyaretçi bunun böyle olduğunu açıklıyor) yol açtığı için bu kelimenin burada o daha kuvvetli, daha genel anlamıyla kullanılıyor olması gerek. Her ne olursa olsun, Platon'un daha önceden bir Biçimin hiç πάσχειν yapmadığını söylediğini biliyoruz (Bkz. bu cilt).

[357] Diès, *Autor de P.* 560 ("dans le visible même"), Solmsen, *P.'s Th.* 80-3 ("Kozmos"), Keyt *PQ* 1969, özellikle sf. 6 ("ruh üflenmiş, canlı bedenler": Keyt bu tartışma için daha fazla referans sunuyor). Ayrıca bkz. de Vogel, *Philosophia* I, 176-82, 194-209, Ross, *PTI* 108-11, Grube, *P.'s Th.* 295-7. Platon için bilişsel dünyanın eklemli, organik bir bütün ve dolayısıyla bir ζῷον -*Timaeus* 39e1'deki νοητόν ζῷον- olduğu yönündeki açıklaması hem cezbedici hem de iyi savunulmuş olmasına karşın de Vogel'le sürekli görüş birliği içersinde olmadım.

Böyle olsa Platon düşüncelerinden vazgeçmiş olurdu, bu noktada az önce belirttiğimiz şeyi anımsamamız adilce olur; Platon okurun rahatına hiç aldırış etmeksizin "hareket-hareketsizlik"ten "harekete geçirilen-harekete geçirilmeyen"e geçebiliyor. Platon, diyor Solmsen, kendine bütün düzen, yapı ve ahengiyle "Evreni bir bütün olarak 'yokluğa' havale etme iznini kolay kolay vermezdi." Elbette vermezdi. Platon evreni, (*Devlet*'te) Varlık ve Yokluk'un yegâne seçenekler olmadığını göstermek için büyük zahmetlere katlandıktan sonra Oluş'a havale eder. *Timaeus* kozmosun konumuna açıklık kazandırıyor: hiç şüphesiz sergilediği düzeni ilâhi Akıl tarafından edebi ve ezeli Biçimler dünyasının (28b) bir *kopyası* (εἰκών), "oluşan şeylerin en güzeli" (29a) olarak yaratılmasına borçludur. Kozmosun statüsü *Sofist*'in devamı olan *Politicus*'ta ortaya konmuştur:[358]

> Her zaman için aynı ve aynı değişmez durumda olmak sadece bütün şeylerin en ilâhisine mahsustur ve cisim bu sınıfa dâhil değildir. Dünya ve kozmos dediğimiz şeye yaratıcısı birçok kutsal özellik bahşetmiştir ama yine de cisme iştirak etmektedir. Bu nedenle, hareketi mümkün olduğunca tektip, değişmez ve tek yerde [yani dairevi] olsa da sonsuza dek değişmeksizin kalamaz.

Kozmos canlıdır (ἔμψυχον, Yunanca'da "ruh üflenmiş"tir) ve Platon'un şimdi Varlık'a kabul ettiği şey kozmosun dönen cismi ya da içindekiler değil, içindeki, daha aşağı canlılara ulaşan ve *a fortiori*, kozmosu "mümkün olduğunca kendi gibi yapmış olan" (*Tim.* 29a) yüce Akıl, Yaratıcı olan ruh ögesidir ("yaşam, *psyche* ve anlayış," 248e).[359] Gördüğümüz gibi, daha önce bu statü sadece Biçimlere ayrılmıştı ve *Phaedo*'da Platon ruhun ölümsüz olduğunu resmen ilân etse de sadece ruhun Biçimlerin akrabası olduğunu, onlara benzediğini ve aynı alana ait olduğunu söylemeyi göze almıştı (72d-e). Bu noktadan, ruhun gerçek Varlık'a eşit derecede ait olarak Biçimlere denk oluşuna ulaşmak için uzun bir adım atılması gerekmiyordu –ve bu muhtemelen *Phaedo*'da ima edilmişti– fakat ziyaretçi, daha öncesinde sadece durağan ve değişmez Biçimlerin dünyası olan şeye hareket ve etkinliği sokmanın önemini tam olarak kavrayışını neredeyse bir ifşaat gibi kucaklıyor. *Phaedrus*'tan beri ruh tanımı gereği diğer bütün hareketleri başlatan, kendi kendini harekete geçiren şeydir ve *Yasalar* ruhun cisimleri canlandırarak onlara fiziksel hareket kazandırsa da kendi hareketinin tinsel olduğunu gösteriyor. *Yasalar*'da ruhun bedenden önce gelişi ve nedensel işlevi dilemek, uslamlama, hafıza gibi fiziksel etkinliklerin uzamsal boyutlar ve fiziksel güç gibi cismani özelliklerden önce geldiğinin kanıtı olarak iş görüyor.[360]

---

[358] 269d-e, burada esas itibarıyla *Dev.* 530a-b tekrar edilmektedir. *Tim.* 38c daha da açıktır: dünya γεγονώς'dur, modeli ise ὄν.

[359] Orta dönem diyaloglarda yüce Akıl'dan hiç söz edilmiyor ve yaratıcıdan, o da laf arasında, sadece bir kez söz ediliyor (*Dev.* 530a).

[360] *Phdr.* 245c ve devamı, *Yasalar* 895e-97b. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ama ayrıca bu cilt.

Daha önce söylediğim gibi, Biçimler harekete geçirilmez ve hiçbir şeyden etkilenmezler. Bazılarının içinde bir tür hareket gördükleri nedensel işlevleri[361] daha ziyade Aristoteles'in Harekete Geçirilmemiş Harekete Geçirici'sininkine benzer: onların kusursuzluğunun varoluşu başlı başına, *Phaedo*'da ifade edildiği gibi, onlara benzemeye çalışan fiziksel şeylerin içindeki potansiyellerin gelişmesini teşvik eder. Bu muhtemelen, Biçimlerin "paradigma" olduğu kavrayışını, "iştirak etme" ve "içinde mevcut olma" anlayışları pahasına vurgulamak anlamına geliyor. Ama Platon'un Biçimler ve tekiller arasındaki ilişkiyi aktarmakta kullandığı bütün ifadeler arasında model ve kopya ifadesi meselenin özüne en çok yaklaşan ifadeleri gibi duruyor.

Not. Burada söylenenlerin kesin olduğunu iddia edecek en son kişi benim. Platon'un sözlerini, onun felsefesine dair önceden oluşturulmuş bir kavrayışa uyarlama ayartısı bizi sürekli yokluyor, okurun gönderme yapılan yorumları incelemesi akıllıca olacaktır (bkz. bu cilt). Muhtemelen Keyt'in yorumu üzerine birkaç kesinlikten uzak yorumda bulunmayı göze alabilirim.

(i) sf. 4: "ἔμψυχον kelimesi tam anlamıyla ancak cisimler için kullanılabilir." Ama (sf. 5) 246e7'de σῶμα ἔμψυχον, tıpkı *Pol.* 261b'de ἔμψυχα'nın (dünyadaki hayvanlar) bir sınıf olarak γιγνόμενα olması gibi, *ölümlü* bir canlıyı (θνητὸν ζῷον) tarif ediyor. τὸ παντελῶς ὄν kesinlikle θνητόν değildir ve maddi olan hiçbir şey, sadece yaratıcısı böyle istediği için sonsuza kadar baki kalacak olan kozmos (*Tim.* 37c-38c, 41a-b) bile, ἀθάνατον olamaz. Kullanılan dil her zaman için tam olarak mantıklı değil ve ben 249a10'da Platon'un ἔμψυχα ile kastettiği şeyin, tek etkinliği düşünmek olan, maddi-olmayan bir ilâhın yaşamı söz konusu olduğunda bile sadece "canlı" olduğuna inanıyorum.

(ii) sf. 7-8. Keyt, Biçimlerin bilinir *hale geldiği* ve bilinir *olduğu* yönündeki iki beyana dayanan iki paradoks görüyor. Ben metinde böyle bir karşıtlık göremiyorum (geniş zamanlı γιγνώσκεσθαι'nin "bilinir hale gelmek" anlamına gelmesi gerekmiyor, tıpkı ὁράσθαι'nin "görünür hale gelmek" anlamına gelmesi gerekmediği gibi) ve Platon'un doğru zihinsel hazırlıktan sonra Biçimlerin, herhangi bir bilinir *hale gelme* süreci olmaksızın tek bir ani parlama ya da görüyle bilindiği inancından vazgeçtiğini varsaymamıza (bu olası olmasına karşın) gerek yok.

(iii) sf. 10. Keyt Platon'un *Crat.* 439e-40a'daki argümanının bir bilgi nesnesinin tamamen değişmez olması gerektiğini değil, sadece *daima* değişiyor olmaması gerektiğini kanıtladığını iddia ediyor. Proteus değişkendir ama diyelim ki bir ağaç ya da leopar ola-

[361] Bu kişiler ve diğer teorilere, örneğin bilinçli ve düşünen varlıklar olarak Biçimlerin "canlandırılması" teorisine dair referanslar için bkz. Diès, *Soph.* 288 dn. 1.

rak kalmayı tercih ettiği sürece, Keyt'in argümanına göre, ben "bunu bilebilirim." Ama (a) bu yanıta göre Proteus ancak değişmediği sürece bilinebilirdir; yani bir nesne yine de değişmediği sürece bilinebilirdir. (b) Keyt "Verdiğim örnekte ben onun gerçekten ne olduğuyla değil, şu an ne olduğuyla ilgileniyorum" diye ekliyor ki bu da bir şeyi bilmenin bu şeyin özünü, "gerçekten ne olduğunu" bilmek olduğunu düşünen Platon'la arasındaki bütün bağı koparıyor.

Biçimlerin karşılıklı ilişkisi (250e-54b). Küçük bir özet faydalı olabilir. Sofist'i sahte ve yanlış şeylerin, gerçek olmayan şeylerin üreticisi diye tabir ediyoruz. Sofist Parmenides'in "olan" ve "hiçbir açıdan olmayan," "kendi içinde yokluk"[362] arasında bir orta yol olmadığı şiarına sığınıyor. Onu yakalamak için Parmenides'in yanıldığını, "olmayanın bir bakıma olduğunu ve tam tersine, olanın bir bakıma olmadığını" (240d, 214d) göstermeliyiz. İşe daha önceki teorileri, sadece dünyanın çok az sayıdaki temel ögelerinin varolduğunu ve geri kalan her şeyin bunlardan türediğini, temel ögeler bir araya geldiğinde varlık kazanıp, ayrıldığında yok olduğunu iddia eden kozmologların ve sadece tek Varlık'a olanak tanıyan Parmenides'in teorisini inceleyerek başladık. Sonra başka bir açıdan, birbiriyle savaş halinde olan idealist ve materyalistleri aşırıcılıklarından ötürü eleştirdik. Gerçeklik, yani *olan* hem harekete geçirilmeyen ve değişmeyeni (idealistlerin Biçimleri) ve hem de hareketi –en azından yaşam ve zekâ biçiminde– içermelidir. Hem Hareket ve hem de Hareketsizlik'in *olduğunu* söylemek ne anlama gelir? Bunların aynı olduğu (zira zıttırlar) veya ikisinden birinin ya da her ikisinin birden Varlık'la aynı şey olduğu anlamına değil. Varlık bunların dışında üçüncü bir şeydir ama bu Varlık'ın ne hareket halinde ne de hareketsiz olduğu anlamına gelemez, zira bu saçmadır. İhtiyaç duyulan, "olan" ve "olmayan"ın olası anlamlarına dair eksiksiz bir araştırmadır. Şu ana kadar, der ziyaretçi, her ikisi de aklımızı karıştırdı. Biz yol almaya devam ettikçe bunlardan biri diğerine ışık tutabilir ya da her ikisini de kavrayamazsak bu ikisi arasında bir istikamette yol almayı ümit edebiliriz.[363]

Böylece Platon bizi canlı bir tartışma içersinde her zamanki maharetiyle, Sofist'in dalaverelerinden erken dönem kozmoloji, bircilik, materyalizm ve idealizm aracılığıyla, Yunanca'daki "olmak" fiilinin olağan kullanımının aralarında ayrım gözetmeksizin ifade ettiği kavramların analizine götürür.[364] Bu kavramlar aslen üç taneydi: kimlik (Tom

---

[362] 238d9 τὸ μὴ ὄν καθ᾽αὑτό, 240e2 τὰ μηδαμῶς ὄντα.

[363] 250e-51a. Cornford'unki yerine Campbell ve Owen'ın (*Plato* I, ed. Vlastos) çevirisini benimsedim.

[364] 243d. Theaetetus: "Yani ilk önce, "olan"dan söz eden insanların bununla neyi ifade ettiklerini düşündüklerini soruşturmamız gerektiğini kastediyorsun." Ziyaretçi: "Ne kastettiğimi tam olarak anlamışsın."

benim oğlumdur), sıfat (Tom uzundur) ve varoluş (zavallı Tom artık yok).[365] Platon'un *Sofist*'te üç anlamı da kabul ettiği düşünülmektedir. Cornford sadece iki anlamı –varoluş ve kimlik– ayırt etmişti (*PTK* 296). Son zamanlarda ise Platon'un varoluşsal anlamı diğer iki anlamdan ayırmadığı iddia edilmiştir.[366] Sorunun Parmenides'in "olmayan"ın sadece tamamıyla yok olan, "hiçbir açıdan olmayan" için kullanılabileceği yönündeki iddiasından kaynaklandığı kesin.

---

[365] Bu sınıflandırmanın bizi şu anda yanlış yönlendireceğini düşünmüyorum, fakat Kahn εἶναι'in esas anlamının "durumun bundan ibaret olması" ya da "doğru" olduğunu (ki bu benim birden fazla kez sözünü ettiğim önemli bir anlamdır: bkz. bu cilt), hem varoluşsal hem de sıfatsal anlamın bunun özel durumları olduğunu düşünüyor. Yunancadaki varlık kavramının bizim varoluş kavramımızdan radikal ölçüde farklılık gösterdiğini savunuyor. En azından mevcut amaçlarımız doğrultusunda Homeros ve Hesiod'un θεοὶ αἰὲν ἐόντες'i ve o ünlü ἔστιν θάλασσα (Aesch. *Ag.* 958) gibi kullanımları hem varoluşsal hem de esas olarak görüyorum ama Kahn'ın makalesi ("The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being," *Foundations of Language* 1966) Yunan düşüncesi üzerine çalışan bütün öğrencilerce okunmalı.

[366] Malcolm, *Phron.* 1967, 130 ve devamı, Owen, *Plato* I, 223 ve devamı ve Gossling, *Plato* (1973), 213 ve devamı. Malcolm ayrıca Runciman'ı alıntılıyor ama sf. 90 okunacak olursa Runciman'ın duruşunun biraz kırılgan olduğu görülecektir. "Platon aslında varoluş sorunu üzerine düşünmüyor. Sadece her şeyin bir çeşit Varlığa sahip olması gerektiğini ortaya koyuyor; ama bunun aynı şey olduğu söylenemez." "İki yerde kastedilen şey tamamıyla varoluşsal anlammış gibi gözüküyor... Platon εἶναι'i *kasten* [italikler bana ait] bunu kimliksel ya da bağlaçsal kullanıma dönüştürmek için herhangi bir şey eklenmeden meşru ve eksiksiz olduğu anlamında kullanıyor." "Fakat "varoluşsal anlamı yine de bilhassa ayırt etmiyor." Runciman "olumsuzlamanın bir yokluk onaylaması içermesi gerekmediğini gösterişinin" Platon'un çözümlemesinin esas başarısı olduğunu söylüyor. Bunun εἶναι'in bağlaçsal ve varoluşsal anlamları arasında ayrım yapılmadan nasıl başarılmış olabileceğinden emin değilim açıkçası. Şimdi görüyorum ki Bluck "Platon'un 'olmak'ın varoluşsal ve bağlaçsal anlamlarını birbirine benzeştirdiğini" savunuyordu. Bkz. Bluck *Sof.* 62-7, 119 (1975 yılında yayınlanmıştır). Aşırı basitleştirme pahasına (bu kesinlikle son zamanlardaki Platon yorumcularının yaptığı bir hata değildir) şunu öne sürmek isterim; Platon hem Hareket hem de Hareketsizliğin *olduğunu* ama özdeş olmadıklarını ileri sürdüğünde (254d10) varoluşsal ve kimliksel anlamda "olmak" arasındaki farkın ayırtında olduğunu belli ediyor ("kimlik ve varoluş aynı şey değildir" 255c3'ün iyi bir çevirisidir); bir Biçimin diğeriyle olan asimetrik ilişkiyi devreye sokarak (bu cilt: μετέχειν genellikle tekillerin Biçimlerle ilişkisi için kullanılan fiildir) "olmak"ın üçüncü kullanımına, sıfatsal, yüklemsel ya da bağlaçsal kullanımına dikkat çekiyor (Bana burada Ackrill'in *SPM* 207-18'deki kolay anlaşılır ve ikna edici makalesi cesaret verdi).

R. Robinson bize Platon için bütün bunların bir gramer ya da mantık değil, bir ontoloji meselesi olduğunu hatırlatmakta elbette haklı (*Essays* 37). "'Varlık' kelimesinden değil, Varlıktan söz ediyor." Ama bunun Platon'a (Shorey ve Taylor gibi) koşacın keşfini mâl eden ya da "olan" ile "olmayan"ın anlamları arasında ayrım yaptığını iddia edenleri hatalı duruma düşürmesi gerekmiyor. Ayrıca krş. Robinson'un bir sonraki paragrafı: Platon "bize Öteki 'biçimi' dediği şeyin izahatını sunuyor; böyle bir biçim yoktur; fakat bunun hakkında söylediği bütün şeyler başka bir şey için, yani 'öteki' kelimesi için doğrudur."

Platon'un varlık ve yoklukla ne kastedildiğinin incelenişine getirdiği yeni yaklaşım, Parmenides'in karara bağladığı o çok eski Bir ve Birçok sorunundan yola çıkıyor. Alışkanlık üzere bir şeye birçok isimle hitap ederiz, bir insanın solgun, uzun, iyi ya da kötü olduğunu söylediğimizde olduğu gibi; ama, diyor bazıları, bir şeyi birçok yapamazsınız. İnsan ve iyi birbirinden farklı olduğu için bir insanın iyi olduğunu söyleyemez ama sadece "insan insandır" ve "iyi iyidir" diyebilirsiniz. Fakat bu "çocuklar ve ahmak yaşlılar için bir eğlence" olduğu gerekçesiyle hemen bir kenara bırakılır.[367] Bu durum elbette bir bireyin birçok Biçime iştirak edebileceği ya da birçok Biçimle birleşebileceği öğretisi ile çözüme kavuşturulmuştu.[368] Buradaki (daha sonra adlandırıldığı haliyle) felsefi sorun şudur; acaba bizzat Biçimler bir araya gelebilir ya da birleşebilir mi? Bu sorun, Sokrates'in eğer zıt Biçimler birbirleriyle, Benzerlik Benzemezlikle, Çokluk Birlikle vb birleşebilseydi bunun en azından hayret verici olacağını söylediği *Parmenides*'te öngörülmüştür.[369] Şimdi Biçimler öğretisi bütün olasılıkların –Biçimlerin hiçbiri birleşemez, bütün Biçimler birleşebilir, bazıları diğer bazılarıyla birleşebilir, bazıları diğer hepsiyle birleşebilir– eksiksizce göz önüne alındığı yeni bir safhaya giriyor. Biçimler çeşitli ilişkilerini çözmek özel bir bilimin, diyalektiğin konusudur.[370] Ama Tanrı aşkına! (der ziyaretçi) Sofist'in izini sürerken ayağımız ilk önce diyalektik alanının hâkimi olan filozofa takıldı. Filozof sırasını beklemelidir.[371] Şimdilik Sofist halen peşine düşülen avdır.

---

[367] Aynı sıfatı yükleme dışındaki bütün anlamlara karşı sunulan argüman genellikle Antisthenes'e atfedilmektedir ama III. ciltte bu konuda şüphelerim olduğunu belirtmiştim.

[368] (Bu ciltte, *Parmenides*'teki argümanların daha önceki Biçimler teorisinden vazgeçildiğini ima etmediğini savunmayı göze almıştım.) 252b9-10'da kullanılan ifadelere dikkat ediniz. Genellemeli olmayan sıfat yüklemeye karşı çıkanlar "herhangi bir şeyin diğer bir özelliğe iştirak ederek (κοινωνίᾳ ἑτέρου παθήματος) bu diğer şey olarak adlandırılmasına olanak tanımıyorlar." Bu çeviride tuhaflığa yol açsa da iyelik belirten ἑτέρου'nun παθήματος'a dayandığından şüpheliyim (Cornford, Owen *Plato* I, 251 dn. 48, 256) ki Yunanca'da da kesinlikle tuhaf kaçardı. Bir insan kendisinden (insan) farklı bir özelliğe (iyilik) iştirak edemez ve dolayısıyla "insan"ın yanı sıra "iyi" diye tabir edilemez.

[369] Benzer şekilde *Pho.* 102d-e'de Sokrates Büyüklüğün asla Küçüklüğü "kabul etmeyeceğini" söylüyor. δέχεσθαι için krş. *Sof.* 253c1. *Sofist*'te Biçimler arasındaki ilişkiyi tarif etmek için kullanılan çeşitli terimler (κοινωνεῖν, μετέχειν, vb.: eksiksiz bir liste için bkz. Conford, *PTK* 255) tam da Platon'un düzenli olarak tekille Biçim arasındaki ilişki için kullandığı terimlerdir. Genel bir terim için 235b8 γένη, d5 ἰδέα ve 254c2'ye εἴδη kadar beklememiz gerekse de artık en azından Hareket, Hareketsizlik vb şeylerin Biçimler oldukları, hareket eden vb *şeyler* olmadıklarına hiç şüphe yok.

[370] 253d-e'deki eksiksiz diyalektik tanımı için bkz. bu cilt.

[371] Peck (*CQ* 1952, 45) bunu takip eden argümanların felsefi değil, sofistik olacağı yönünde bir uyarı olduğunu ve dolayısıyla da bu diyalogdaki γένη ya da εἴδη'in Platonik Biçimlerle hiç alakasının olmadığı yönündeki genel tezini desteklediğini düşünüyor. Ama Platon ilk önce sofistik argümanlar ortaya koyuyormuş ve sonra da bunları düzeltiyormuş gibi

Saklandığı yer yokluğun karanlığıdır ve onun bulunması en azından bazı Biçimler için soruşturma yapılmasını gerektirir.

Daha sonra kullanılan terminolojiye göre, bir Biçimin (*A*) bir diğer Biçime (*B*) iştirak etmesi *B*'ye bir sıfat olarak sahip olduğu anlamına gelir, yani *A*'ya *B* doğru olarak yüklenebilir, tıpkı Sokrates'in bir birey olarak bilgeliğe iştirak edebilmesi ve böylece bilge olabilmesi gibi. Aradaki ilişki dönüşlü olabilir de –ki bu durumda "bir araya gelmek ya da "birleşmek" (μείγνυσθαι, κοινωνεῖν) fiilleri yerindedir– olmayabilir de. Hareket Varlığa iştirak eder (μετέχει τοῦ) (zira hareket diye bir şey vardır) ama Varlık Harekete iştirak etmez; etseydi bu *olan* (varolan) her şeyin hareket ettiği anlamına gelirdi.[372]

Hiçbir Biçimin birleşemeyeceği ya da hepsinin birbiriyle birleşebileceği doğru olamaz. İlki hiçbir Biçimin varolamayacağı (yani, Biçim-dilini kullanırsak, Varoluşa iştirak edemeyeceği) anlamına gelirdi. Daha sonra Platon bunun, Biçimleri dokuyup bir araya getirmeye dayanan konuşmayı tamamıyla yok edeceğini söylüyor. Ama eğer bütün Biçimler birleşebilseydi, Hareket hareketsizdir ya da Hareketsizlik hareket halindedir (252d) gibi kendiyle çelişen beyanlar bile doğru olurdu.

Hareket Biçiminin hareket etmiyor (=değişmez) olduğu pekâlâ söylenebilir zira bütün Biçimler öyledir. Şahsen ben Platon'un soyut ismi ("Hareket," κίνησις, ya da "Varlık," οὐσία) ve ortacı ("hareket ettirilen," τὸ κινούμενον ya da "olan," τὸ ὄν) aralarında ayrım gözetmeksizin kullanmasına bağlı olan bu zorluğun herhangi bir zamanda üstesinden geldiğini düşünmüyorum. Biçimler niteliklerini onlara iştirak eden ya da onlarla birleşen her şeye, bizzat bu niteliklerin üstün ve kusursuz örnekleri olmaları nedeniyle kazandırırlar. Platon'un düşüncesindeki bu boşluğun Cornford, Ross (bkz. *PTI* 112-3) ve diğerleri tarafından görmezden gelinmesi tuhaf. *Phaedo*'da izah edildiği gibi (102d-e), Platon'un aklından zıt Biçimlerin aynı bireyde birbirine karışamayacakları (aynı bireye aynı anda giremeyecekleri) geçiyor olabilirdi; ama söylediği şey bu değil. Biçimlerin misallerinden bağımsız oldukları öğretisi ilk başta metaforların rahatça kullanılmasını gerektiren baskın bir metafiziksel ya da dinsel tınıya sahipti (Biçimler

---

gözükmüyor. γένη Sofist'in nihayetinde yakalanmasını sağlayan ana uslamlama çizgisinin bir parçasıdır ve örneğin ταὐτόν ve θάτερον'un kendi içinde γένη olduğu kanıtı (Peck 46-7) Dionysodorus'un düştüğü mantık hatasına düşülmesine yol açmıyor. Mesnetsiz bir argümana bu derece yaslanmak bir Sofist'i, filozofu ya da başka herhangi bir şeyi tanımlamanın yolu olamazdı, zaten Platon da böyle bir şey yapacağına ima etmiyor. Cherniss *JHS* 1957 (I), 23 dn. 57'de οὐσία, ταὐτόν ve θάτερον'un, Peck'in *Sofist*'ten sonra geldiğini düşündüğü *Timaeus*'ta (35a, 37a-b) Biçimler olarak karşımıza çıktığına işaret ediyor. *Sofist* 254b3 filozof üzerine yazılması plânlanan diyaloga işaret eden bir diğer pasajdır.

[372] Platon ayrıca aradaki farkı κοινωνεῖν'i ve bileşkelerini iyelik hali ya da harfi tarifle birlikte kullanarak belirtiyor. Bkz. Ross, *PTI* 111 dn. 6.

"ilâhi"dir), ve Biçimler mantıksal araçlar olarak kendilerine uymayan bir rol oynamaktadır—Platonik Sokrates'in o "basit, yalın üslubuyla," şeylerle kurdukları bir *çeşit* bağlantı sayesinde, sahip oldukları niteliği şeylere verdiklerini söylediği (ve bunun *ne* çeşit bir bağlantı olduğunu kendinden emin bir şekilde söyleyemediği) Biçimlerdir bunlar (*Pho.* 100d).

En büyük Biçimlerin beşi: Parmenides çürütülüyor (254b-59b). Geri kalan tek olasılık bazı Biçimlerin birleşebilip, bazılarının birleşemediğidir. Bu bakımdan ve muhtemelen ayrıca bunlardan bazılarının (ünlü harfler) bütün diğerleriyle birleşebilmeleri ve diğerlerinin birbirleriyle birleşmelerini olası kılmaları bakımından alfabedeki harflere benzerler (253, 254b-c). Bu tip her yere yayılan ya da nüfuz eden Biçimler ya diğerlerinin birleşmelerini sağlayan bağlar ya da tam tersine bazı durumlarda diğerlerini birbirinden ayrı tutan şeyler olabilirler.[373] Bir sonraki adım Biçimler arasındaki ilişkiyi bu genel hususların ışığı altında incelemektir ve bütün hepsini gözden geçirmek mümkün olmadığı için ziyaretçi "en büyük olduğu kabul edilenlerden bazılarını" seçer;[374] bunlar "olan" ve "olmayan"ın açıkça kavranmasıyla özellikle ilintili olan Biçimlerdir. Bunlardan üçüne zaten aşinayız: Hareket, Hareketsizlik ve Varlık. İlk ikisi birbirine karışmaz ama üçüncüsü ikisiyle de karışır zira her ikisi de *vardır*. Dahası her biri kendisiyle aynı ve diğerlerinden farklıdır ve hiçbiri aynıyla (Aynılık Biçimi) *özdeş* olmadığı için Aynı ve Farklı, ilk üçünün iştirak ettiği iki ayrı Biçimdir.[375] Platon Varlık ve Farklılığın özdeş olmadığını gösterirken bir şeyin "kendi içinde ve tek başına" varlığı ile bir şey karşısındaki görece varlığı arasındaki ayrımı çiziyor. Varlık Biçimi her ikisini de içerir, yani Sokrates var*dır* (varoluşa sahiptir ya da kendisidir) ve Sokrates, örneğin Simmias'tan kısa*dır* ama Farklılık her zaman için görecelidir (πρός τι).

İlgi şimdi Farklılık üzerine odaklanmıştır çünkü Sofist kaçışı esnasında bir şeyin "olmadığını" söylemenin imkânsızlığına yaslanmıştır ve Platon bunun sadece, dile getirmekte hiçbir sakınca olmayan, bu şeyin başka bir şeyden "farklı olduğu" ifadesine

---

[373] 253b-c. Bkz. Cornford, *PTK* 261-2.

[374] Buradaki ifadenin "en büyük" yerine "çok büyük" diye çevrilişi (Cornford) için bkz. Ross, *PTI* 113 dn. 6. Peck (*CQ* 1952, 45) "μέγιστον'un anlamı açıklanmıyor" diyor. Muhtemelen her zaman olduğu gibi "en büyük" yani en geniş kapsamlı anlamına geliyor. Her bir γένη Varlık, Aynı ve Başka bütün her şeyi içermektedir ve Hareketsizlik ile Hareket bütün bir alanı kendi aralarında ikiye bölerler. Bunun neden açıklanması gereksin ki? Krş. ayrıca Ackrill *Ryle*, 391. Diğerleri (Leisegang, *RE* 2495, Trevaskis *Phron.* 1962) bu ifadeyi "en önemli" ya da "temel" diye çeviriyor zira bunlar daha önceki filozofların, "Varlık nedir?" diye sorup "Harekettir" (Heraklitos) ya da "hareketsizliktir" (Parmenides) diye cevaplayarak en çok ilgi gösterdiği γένη'lerdir.

[375] "Hareket (Hareketsizlikten) farklıdır"ın Hareket ve Farklılığın aynı olduğu anlamına gelmediği yeterince açık gözüküyor ama Platon bunu karmaşık, küçük bir argümanla savunuyor, bu argüman Cornford tarafından açıklanmıştır, *PTK* 280 dn. 1.

karşılık gelebileceğini göstermek istemektedir. Farklılık diğer bütün Biçimlere yayılan "ünlü" bir Biçimdir (255e) zira her bir Biçim diğer hepsinden bizzat Farklılığın kendisi olmaksızın farklıdır. Şimdi meselenin özüne ulaşıyoruz. Hareketin aynı olduğunu ve olmadığını söyleyebiliriz çünkü *her iki durumda da bu kelimeyi aynı anlamda kullanmıyoruz* (οὐ.....ὁμοίως εἰρήκαμεν 256a11). Aslında cümlemiz eksiktir. Tam olarak söylersek şöyle olmalıdır: Kendisiyle aynı olduğu için kendisiyle ilişkili olarak aynıdır (Aynılığa iştirak eder) ama diğer her şeyle ilişkili olarak, Farklılığa iştirak ettiği ya da Farklılıkla birleştiği için, aynı değildir. Böylece bir tekil zıt Biçimlere iştirak ederek zıt özelliklere sahip olabilecekken bunun Biçimlerin birbirleriyle olan ilişkileri için pek geçerli olamayacağı ilkesi (*Parm.* 129d-e) değişikliğe uğratılmıştır. Bir Biçim kendi zıddıyla birleşemez ama örneğin *A* ve *B* Biçimleri birbirinin zıtı olan *X* ve *Y* Biçimlerine, eğer *X* ve *Y*'nin temsil ettiği kavramlar göreceliyse –ve *A* ve *B*'nin aynı şeyle ilişkili olarak her ikisine birden iştirak edemeyeceği koşuluyla– iştirak edebilirler. "*A* aynıdır" ve "*A* farklıdır" cümleleri tamamlandığında ve felsefi açıdan çözümlendiğinde "*A* kendisiyle ilişkili olarak Aynılığa iştirak eder" ve "*A B*'yle ilişkili olarak Farklılığa iştirak eder"e dönüşür. Ve her ikisinin de "olduğu" (Varlığa iştirak ettiği) ve "olmadığı" (Varlığın kendisinden farklı olduğu) doğrudur. Varlığın bile diğer Biçimlerden farklı olması anlamında "olmadığı" doğrudur (257a).

Sofist'in felsefeye yaptığı büyük katkı muhtemelen benim italikle yazdığım açıklamada, bir kelimenin birden fazla anlamda kullanılabileceği açıklamasında yatmaktadır.[376] Parmenides'in ve birçok Sofistik argümanın bütün zorlayıcı iddiası "olmak" fiilinin sadece ve sadece tek bir anlamı olduğu varsayımına yaslanıyordu. Aynı kelimenin her zaman için aynı kavramı ifade etmek için kullanılmadığının –örneğin aynı "olmak" kelimesiyle ifade edilmesine karşın varoluş, kimlik ve sıfatın aynı olmadığının– gösterilmesiyle birlikte Yunan düşüncesi bir gerçek-dışı (ve üzerinden bu kadar zaman geçtikten sonra neredeyse idrak edilemez olan) sorunlar yığınından bütünüyle kurtarılmıştı. Aristoteles Platon'un bıraktığı yerden devam edebilirdi; yapması gereken tek şey basitçe "bir şeyin birçok anlamda 'olduğu'nun söylendiğini" dile getirmek ve Platon'un öncü çalışmasında işlevini yerine getirmiş olan kullanışsız Biçimler söylemini elden çıkararak, hemen bu anlamları sıralamaya girişmekti.[377]

---

[376] Ayrıca krş. 259c-d, ziyaretçi burada "biri farklı bir şeyin bir şekilde aynı olduğunu söylediğinde, bu şeyin hangi anlamda ve hangi açıdan biri ya da diğeri olduğunu söylediğini belirleme yetisine sahip olmanın" öneminden bahsediyor ve bunun, eristik argümanın önemsiz ayrıntılarının aksine hem zor hem de çaba harcanmaya değer bir görev olduğunu ekliyor.

[377] τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς *Metaf.* Z'nin açılış sözleridir ve Aristoteles kitap Δ'deki felsefi terimler sözlüğünde her maddeye "neden", "doğa", "nitelik", "durum,"un ya da bu madde her neyse onun bir anlamda ("ifade şekli") *x*, diğer bir anlamda *y* vb olduğunu söyleyerek başlayabiliyor.

Bilgi (257c) ve farklı bölümleri –bilimler ya da zanaatlar– için yapıldığı gibi[378] "Farklılığın doğası" da "parçalara" bölünür, güzel-olmayan, uzun-olmayan, adil-olmayan vb. Bunlar zıtları olan ve onlar kadar varolan güzel-olan vb ile zıtlaştırılır.

Çok açık ki, güzel-olmayan güzel olmayan her şeyi, adil-olmayan ise adil olmayan (adilden farklı olan) her şeyi kapsar (böylece Sokrates'in *Prot.* 331a'da yaptığı mantık hatasından kurtulunur: zıtlar ve uzlaşmazlar arasındaki fark daha yeni, 257b'de açıklığa kavuşturulmuştur). "Güzel olan" ifadesinin ölümcül muğlâklığı "her şeyin" "her Biçim" olmasının gerekip gerekmediğine karar vermeyi zorlaştırıyor.[379] Güzel-olmayan muhtemelen, Cornford'un (*PTK* 293) söylediği gibi, "tek 'Güzel' Biçimi dışındaki bütün Biçimler için toplu bir isimdir." Her bir Biçim diğerleriyle ilişkili olarak Farklılığa iştirak eder. Bu, *Politicus*'ta şeylerin doğru tür ya da sınıflara ayrılması yönünde yapılan uyarıyla bağlantılı bir şey. İnsanoğlunu Yunanlar ve Barbarlar diye ayırmak kötü bir sınıflandırmadır çünkü "barbar" Yunanlar dışındaki bütün heterojen ırkları –Lidyalılar, Frikyalılar, Farisiler, Mısırlılar vb– kapsayan bir isimdir sadece. İnsanlığın bir kısım ya da bölümünü (μέρος) ifade eder ama kendine özgü bir karaktere sahip gerçek bir tür (εἶδος) değildir. *Sofist*'in dilini kullanacak olursak, Yunanlarla ilişkili olarak Farklılığa iştirak eden bütün ırklar için geçerlidir.[380]

Kovalamaca sona ermiş gibi gözüküyor. Platon Farklılığın her şeye yayılan doğasını vurgulayarak Parmenides karşısında olmayanın, yine olanla zıtlaştırılmasına karşın aslında *olduğunu* –tıpkı Güzel olmayanın Güzel olanla zıtlaştırılması ama onunla eşit derecede varolması gibi (258d-e)– savunabilmiştir. Olmamak mutlak yokluk anlamına gelmek zorunda değildir, sadece *x*'le ilişkili olarak Farklılık anlamına gelmektedir, dolayısıyla "her bir Biçimin olduğu çok şey ama olmadığı sayısız şey vardır" (256e). "Ve bu Sofist'e gösterdiğimiz alakanın bizi aramaya sevk ettiği yokluktur" (258b6). Sofist'i orijinal "olmayan" yanıltıcı kopyalar yaratmakla suçladığımızda sadece bunların orijinallerden farklı olduğunu kastediyoruz.

---

[378] Krş. *Dev.* 483c-d: "Bilgi konunun bilgisidir ama belli bir bilim belli bir konunun bilimidir, örneğin diğerlerinden farklı bir karaktere sahip olduğu için mimari ismiyle diğerlerinden ayrılmış bir inşa etme bilgisi vardır."

[379] Cornford'un (sf. 292) Platon τὸ ὄν vb. şeyleri muğlâk olarak kullansa da (bazen "Varoluşun kendisi" bazen "varolan" bazen de "şöyle şöyle olan" anlamında) daima muğlâklıkların bizzat farkında olduğu yönündeki iyimser görüşünü paylaşmak kolay değil.

[380] *Pol.* 262c-63b, bkz. bu cilt. Örnek olarak Platon ayrıca alt Biçimlerin (Tek ve Çift) tür ya da parçaları olduğu Sayı'dan bahsediyor (εἴδη: her μέρος εἶδος olmasa da her alt εἶδος bir μέρος'dur). Schipper'ın (*Phron.* 1964, 43) bir Biçimin hiçbir parçasının olmadığı yönündeki açıklaması hatalıdır. Biçimler öğretisi daha da geliştirildiğinde daha önceki diyaloglardaki söylem (Dindar olan Adil olanın bir parçasıdır, Cesaret Erdem'in bir parçasıdır, *Euthyphro* 12d, *Lach.* 199e) bırakılmamıştı. Ayrıca krş. bu cilt.

Konuşma ve düşünce: yanlışlığın doğası (259b-264b). Ama ziyaretçi henüz tatmin olmamıştır. Sofistin bizi aldattığı, yani yanlış şeylere inanmamızı sağladığı söylenmiştir (240d) ama doğru olmayanı düşünmek açıklaması daha zor olan başka bir anlamda da olmayanı düşünmektir.[381] Buradaki zorluk Yunancada, defalarca bahsettiğimiz üzere, doğrunun "olmak" ile bir tutulmasından kaynaklanmaktadır. Bir Yunan sadece yanlış bir şey (*pseudos*) söylemek ya da buna inanmaktan değil ama aynı ölçüde deyimsel olarak olmayanı söylemek ya da olmayana inanmaktan bahsediyordu.[382] Şimdiye kadar kullanılan argüman yanlışlıkları, olumsuz beyanları izah ettiği kadar tatmin edici bir şekilde izah edememiştir.

Sofist'in iki kaçış rotası vardı. Birincisi, bir aldatıcı ya da illüzyonist olabileceğini inkâr ediyordu çünkü olmayandan bahsetmek ya da olmayanı kavramak mantıksal olarak mümkün değildi. Bu *Theaetetus*'ta dile getirilen ve çözülmeden bırakılan zorluktur; bu başarısızlık için sunulan gerekçe, bilginin doğası sorusunu karara bağlamadan önce yanlış yargıyı tartışmalarının hatalı olmasıydı. Takip eden üç diyalogla birlikte *Theaetetus*'un Platon'un zihninde tek bir plân oluşturmuş olması muhtemeldir. Aşamalar şu şekilde olurdu: (1) Hazırlık aşaması: bilgi sorusunu gündeme getirmek, zorlukları araştırmak ve bazı yetersiz cevapları reddetmek (*Theaetetus*); (2) Yıkıcı aşama: Sofistlerin bilgi iddiasının asılsız olduğunu açığa çıkarmak (*Sofist*); (3) Olumlu aşama: soruyu cevaplamak ve gerçek bilgiye sahip olan kişinin zihinsel durumunu tarif etmek (*Politicus*'tan *Filozof*'a kadar). *Politicus* doğru bilgi edinme yöntemindeki bazı açıkları kapatıyor ve aslında bir yönüyle filozof olan gerçek devlet adamını tarif ediyor ve eğer son diyalog yazılmış olsaydı bu dizi felsefe ve filozofa dair bir tarifle taçlandırılmış olacaktı.

Fakat şimdi "olmayanın" sadece bir şeyden "farklı" anlamına da gelebileceği gösterilmiştir. Sofist bunu kabul etmek zorundadır ama halen, bütün Biçimlerin birleşemeyeceği de görüldüğü için Konuşma ve İnancın da Olmayışla birleşemeyecekler arasında olabileceğini öne sürerek ayak direyebilmektedir. Bu yeni hileye karşı koymak için *logos* (burada önemli konuşma, beyan ya da sürekli konuşma anlamına geliyor), *doxa* ve *phantasia*'nın doğa ve statüsüne dair bir soruşturma yapmak gerekecektir. *Doxa* (inanç ya da yargı), zihnin kendi kendine sessizce sürdürdüğü bir *logos* olan düşüncenin ürünüdür (263e-64a; *Tht.* 189e-90a), duyuma dayandığı zaman da buna *phantasia* denir. Dolayısıyla *logos* üçü için de temel önemdedir ve *logos*'a dair bir inceleme başlı başına yararlı olacaktır zira *logos* olmaksızın felsefe olamazdı.

---

[381] Yanlış beyan ya da yargının imkânsızlığı *Euthydemus*'ta yeterince gösterilmiş ve ayrıca Cratylus tarafından *Crat.* 429d'de onaylanmıştır (bkz. bu cilt). Yanlış beyan ya da yargının nesnesinin "olmayan" olamayacağı, burada çözülen sorunun rafa kaldırıldığı *Theaetetus*'ta doğrulanmıştı.

[382] 240d λέγεις ἄρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν; krş. bu cilt.

Bu bağlamda ziyaretçi, Biçimler arası birleşmeleri reddedenlerin bütün *logos*'u yok ettiğini "zira *Logos* doğuşunu Biçimlerin örülüp bir araya getirilmesine borçludur."[383] Eğer Biçimlerin harmanlanması diye bir şey olmasaydı *Logos* asla Varlıkla birleşemezdi, yani varolamazdı.[384] Bu ilk zorluğu ortadan kaldırdığımıza göre, şimdi Olmayışla harmanlanıp harmanlanmayacağını, böylece de "olmayana dair bir *logos*"a, yani yanlışlığa olanak tanıyıp tanımayacağını keşfetme ümidiyle *Logos*'un doğası üzerine düşünmeliyiz.

Bir *logos*, isim ve fiiller olmak üzere iki türe ayrılan kelimelerden oluşur.[385] Tıpkı ifade ettikleri gerçeklikler gibi bazı kelimeler birleşebilirken diğerleri birleşemez. En basit *logos* her bir sınıftan bir ögeyi "dokuyup bir araya getirmelidir" (262d4) zira ancak bu şekilde sadece isimlendirmektense "bir şey söyleyebilir" (*legein*, yani önemli bir beyanda bulunabilir).[386] Bir şey hakkında olduğu için söylenen şey ya doğru ya da yanlış olacaktır ki bu da parçaları arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bir kez daha, hâlihazırda ortaya konmuş olan "olmak"ın varoluşu olduğu gibi ilişkiyi de ifade ettiği fikri çözüm yolunu sunar. "Theaetetus uçuyor" gibi yanlış beyanlar için iki koşul vardır: (1) öznenin gerçek olması gerekir (Theaetetus, Bay Grangrind değil),[387] (2) yüklem de gerçek (uçma eylemi gerçekleşiyor) olmalı ama özneye uygulanamamalı. "Sokrates Ispartalı değildir" ya da "Klinias bilge değildir" gibi olumsuz bir beyanın varolmayışı değil farklılığı ifade etmesi gibi Theaetetus'a dair yanlış beyan da mutlak anlamda "olmayanı" değil Theaetetus'a

[383] Bağlam 259e'de ayrı tutulan "şeylerin" (herhangi bir isim kullanılmıyor) Platon'un gözünde Biçimler olduğunu gösteriyor. Burada, 251b'deki aynı sıfatı yükleme dışında hiçbir şeye izin vermeyen ahmak insanlara ve 251d'deki soruya gönderme yapılıyor: "Hiçbir Biçimi hiçbir Biçime eklemeyip ... bütün hepsini birbiriyle karışmaya ya da birbirine iştirak etmeye muktedir olmayan şeyler olarak ele almalıyız?"

[384] Bkz. bu cilt ve krş. 260a: "Bu tip insanlara [yani her şeyi diğer her şeyden ayrı tutanlara] ne kadar uygun bir şekilde karşı durduğumuza ve onları bir şeyin bir diğer şeyle karışmasına izin vermeye zorladığımıza bir bak." "Neye uygun bir şekilde?" "*Logos*'un olan şeylerin bir türü (γένη) olduğu tezine."

[385] ὀνόματα (adlar, krş. *nomen*, "isim") ilk önce genel olarak "kelime" anlamında kullanılıyor (261d2), daha sonra da (262a1) isimlerle sınırlı tutuluyor, kelimeler ise "varlıkla alakalı sessel işaretler" (οὐσία, 261e5) olarak tanımlanıyor. ῥῆμα'nın anlamı konusunda bkz. bu cilt ve krş. Luce, *CQ* 1969, 229 dn. 1. Burada τὸ ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὂν δήλωμα ile sınırlı tutuluyor (262a3).

[386] Bunun *Cratylus*'ta isimlerin ele alınış şekli ile tutarlı olup olmadığı konusunda bkz. Luce 229. İsimlerin ele alınış şekli genel olarak akılda tutulmalıdır. Krş. bu cilt. Bir λόγος'un ὄνομα ve ῥῆμα'dan oluştuğu hem *Cratylus*'ta (425a) hem de *Ep.* 7'de (342b) tekrar edilmiştir.

[387] Kurmaca karakterler ve efsanevî yaratıklara dair beyanların statüsü halen tartışılmaktadır. Strawson bunların ne doğru ne de yanlış olduğu görüşünü (*Intod. to Log. Theory* 69), bazıları doğru oldukları görüşünü, bazıları ise (Rusell da dâhil olmak üzere) yanlış oldukları görüşünü destekliyor. Bkz. H. G. Blocker, "The Truth about Fictional Entities," *PQ* 1974.

dair şeylerden "başka olanı" ifade eder. Doğru beyan "ona dair şeyleri olduğu gibi" dile getirir (263b-d).[388]

Platon'un burada ne ölçüde başarılı olduğunu Ackrill iyi bir şekilde özetlemişti (*Monist* 1966, 383-4). Platon

> bir *isimlendirme* kısmı ὄνομα ile bir *söyleme* kısmını iç içe ören bir birim olan cümlenin özel dilbilgisel ve mantıksal bileşikliğine açıklık kazandırıyor. Bir beyan bir şeye dair olmalı ve bu şeye dair bir şey söylemelidir. Ama gerçek bir öznenin gerçek bir özelliğini, bu özellik aslında bu özneye ait olmasa da beyan edebilir.

Platon'un *Sofist*'teki küçük tartışmasının yanlış beyan hakkında söylenmesi gereken her şeyi söylemediği açık. Örneğin yaptığı izahat yanlış varoluşsal beyanlar olasılığını karşılamıyor. Cümlenin her bir kısmının hangi anlamda "gerçek" bir şeyi temsil etmesi gerektiğine de açıklık kazandırmıyor. Fakat *Sofist*'te bir cümlenin sahip olduğu özel bileşiklik türünün farkına vararak ve doğruluk ile yanlışlık kavramlarını bu özellikle bileşik olan birimlere bağlayarak kesinlikle önemli bir ilerleme kaydediyor.

Dikotomiye geri dönüş: Sofist nihayetinde ele geçiriliyor (266c-268d). Ziyaretçi şimdi durumu özetliyor. Amaç diyalektik *diairesis* yöntemiyle Sofist'in esas doğasını tanımlamaktı ama onu gerçek bilgiyi değil bilgi görüntüsünü sunan bir "görüntü-üretici" olarak görme noktasına ulaştıklarında taklit ve aldatmaca kavramlarını çözümleme ve haklılaştırma ihtiyacı onları yollarından saptırmıştır. Bu yapılmış olduğuna göre şimdi dikotomilerine geri dönebilirler.

Fakat görüntüleri kaldıkları yerden benzerlik ve görünüşlere bölmeye devam etmek yerine ziyaretçi doğrudan doğruya, balıkçınınkini olduğu gibi Sofist'in uğraşını da kapsayan ve dolayısıyla sınıflandırmanın başlamak zorunda olduğu en geniş cinse, sanata geri döner. Bu yaptığı mantıklıdır zira taklit ya da görün-üretimine katı dikotomi yöntemi ile ulaşılmamıştır. Dikotomi yöntemi Sofizmin yedi çeşidini ortaya çıkarmak için kullanılmıştı ve Sofizmin esas doğasının taklit olduğu ("bir Sofist gerçekten ne olduğu" 231c) o bildik Sokratik yolla, belli sayıda takım çeşitli örnekten ortak ögeyi çıkarsayarak bir tanıma ulaşma yoluyla keşfedilmiştir.[389] Şimdi buna bütün bir dikotomiler dizisindeki yeri verilmelidir.

---

[388] Krş. Ctesippus *Euthyd.* 284c'de söyledikleri, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. *Euthydemus*'ta Sofistlerin galip çıkmasına izin verilmişti: burada ise çiğlikleri gözler önüne seriliyor.

[389] Bu ayrıca bölmeden önce gelen toplama olarak da tarif edilebilir. Yukarıdaki değerlendirmeler Cornford'un izinden gidip Platon'un "*eidola* sorununu bile bile rafa kaldırdığını" çünkü bunu henüz çözemediğini varsaymayı gereksiz kılıyor ("Eğer bunu çözmüş olduğunu düşünseydi Görüntü-üretimini bölmeye bıraktığı yerden devam ederdi," *PTK* 323) ve duyumsanabilirlerin *Dev.* 5'te ontolojik statüsü bu konuyla alakasız gözüküyor. Cornford'un bizzat söylediği gibi, "bizim şimdi ilgilendiğimiz tek *eidola* Sofist'in yaratmakla suçlandıklarıdır."

Görüntü-üretici olarak Sofist sanatların diğer ana alt bölümüne, edinici kol onun bazı hakiki yönlerini kesinlikle ortaya koysa da, edinici değil üretici bölüme dâhildir (265a). Dikotomileri sürdürecek olursak, sanatı (edinici değil) üreticidir, (ilâhi değil) insanidir, sanatı (benzerlikler değil) görünüşler olan (ayrım için bkz. bu cilt) taklitlere (asıllara değil) ilişkindir, mimetiktir, yani kendi başına yapar (araçlarla üretilmez),[390] (bilgiyle değil) bilgisizce yapılır, (saf değil) samimiyetsizdir, kişisel karşılaşmalarda (uzun konuşmalar değil) rakibini kendi kendisiyle çelişkiye düşürmek için kısa argümanlar kullanır. En azından, kendisi bilge olmamasına karşın bilge insanın bir taklitçisi olduğuna işaret etmek üzere doğru şekilde *sophos*'tan türemiş bir isimle anılan Sofist'e ulaşmış oluruz. Böylece diyalog sona erer.

Son dikotomi daha önceki bir *diairesis*'teki (225b-c) dikotomiyi tekrar eder. Çok açık ki Platon Sofist'i, açıklayıcı gösterilerine aldırmaksızın tamamıyla bir eristik olarak değerlendiriyor. Cornford (*PTK* 174) Sofist'in "hususi olarak insanları avlayan biri" olarak görüldüğü 223b'de buna adli ve siyasi hitabetin aksine, davet edilmiş bir kalabalığın önünde yaptığı gösterilerin de dâhil edildiğini varsayıyor. Ama (Sofistlerin bu gösterileri Panhelenik şenliklerde yaptığı gerçeğinin yanı sıra) bunların, Sofistik'in agnostik sınıfı altına sokulduğu 225b'deki "parçalanıp soru ve cevaplara ayrılan hususi tartışma"ya dahil edilmesi pek mümkün değil. Bu sadece Sofistik'in bir yönünü ifade ediyordu ama şimdi aynı şeyle evrensel tanımı içersinde yeniden karşılaşıyoruz. Platonik Sokrates'in Protagoras'ın kısa ve soru cevaplara göğüs germeyip, uzun konuşmalara başlamayı tercih edişinden yakınışı ya da Hippias'ın Sokrates'in ona sorulara kısaca cevap vermek yerine kendini uzun uzadıya ifade etmesine izin vermemesinden ötürü mutsuz oluşu hatırlandığında, bu tuhaf bir şeydir. Burada uzun konuşmalar, çelişkili kısa konuşmasıyla Sofist'ten açıkça ayrılan demagoga atfediliyor. Söz konusu tip Protagoras'tan ziyade Euthydemus ve Dionysodorus'a yakınmış gibi gözüküyor. Platon'un Sofistik'i bu şekilde sınırlandırma nedenlerine dair ancak tahmin yürütebiliriz[391] ama "asil kökenli Sofizm"i (bkz. bu cilt) aklımızda tutarak, Platon'un halen Sokrates'i kolayca karıştırıldığı Sofist tipinden ayırma ihtiyacını hissettiğinden şüphelenebiliriz.

---

[390] Aradaki ayrım bir rolü canlandırmak ve heykel ya da resimle tasvir yapmak arasındaki ayrımdır.

[391] Campbell (ed., sf. xlviii) Platon'un herhangi bir Sofist'ten ziyade ideal Sofist'i tarif ettiğini söylüyor. Ritter ise basitçe eristik yönün en tehlikeli yön olarak öne çıkarıldığı yorumunda bulunuyor: bununla karşılaştırıldığında gevezelik zararsızdır (*N. Utters.* 65). Taylor'a göre (*PMW* 376, diğer birçokları gibi Schleiermacher'i takip ediyor) çözüm açıktı: "Sofistler" yerine "Megaralıları" koyun. Megaralılar τὸ ὂν ἕν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι'yi savunmalarından ötürü takdir edilmiş olsalar da (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) bunu meşru göstermeye çalışmayacağım.

Eğer bazı noktalarda *Sofist* değişmiş bir Platon'u gözler önüne seriyor gibi gözüküyorsa, son *diairesis* bize en azından iki temel noktada değişmediğini hatırlatıyor. Birincisi, taklidi bilgili ve bilgisizce diye ve bilgisizce olanı saf ve samimiyetsiz diye ikiye bölerken halen ahlakî doğruluk için girişilen Sokratik arayışı gözettiğini gösteriyor zira açıklayıcı örnek olarak diğerlerine kendi içlerinde "Adaletin şeklini ve Erdemin tamamını sergiliyormuş gibi gelen," "adilmiş gibi gözüken" ama Adalet'in ne olduğuna dair bilgi değil sadece *doxa* sahibi oldukları için "kesinlikle adil olmayan"ları ele alıyor. Bunlardan bazıları gerçekten *doxa*'yı hakikatle karıştıran basit ruhlardır ama diğerleri bilgi olarak sunduklarının aslında bilgi olmadığından kurnazca sezen deneyimli münakaşacılardır (267c-268a). Bu ikinciler arasında elbette Sofistler de vardı ve bu pasaj *Gorgias* ya da *Menon*'da gayet uygun dururdu.

İkincisi, üretim ya da yaratımın insani ve ilâhi diye ikiye bölünüşüyle karşı karşıyayız. Ziyaretçi bunu haklı çıkarmak için Doğa'nın eserleri denen şeylerin otomatik ve akıl yoksunu bir gücün ürünü olarak değil, akıl, sanat ve bilgiyle hareket eden bir zanaatkâr-tanrının eseri olarak görülmesi gerektiği konusunda ısrar eder (265c). *Phaedo*'da Anaksagoras'ın bütün şeylerin Akıl tarafından düzenlendiği yönündeki zekice ama yeterince geliştirilmemiş açıklamasının geliştirilmiş haline dayanan teleolojik bir evren görüşü benimsenmişti, *Timaeus*'ta ise –ister *Sofist*'ten önce ister sonra yazılmış olsun– canlı kozmosun ilâhi bir zanaatkâr[392] tarafından Biçimler model alınarak yaratılışı ayrıntılarıyla izah edilmektedir. Geleneksel Yunan dinine göre dünyayı tanrıların hiçbiri, hatta Zeus bile yaratmamıştı; ulu tanrının yaratıcı ile birleştirilmesi, borçlu olduğunu sık sık belli ettiği Orfik yazarlardan bir şeyler öğrenmiş olsa da filozoflar arasında Platon'a adil bir şekilde mâl edilebilir.[393] Bu birleşimin *Sofist* gibi öncelikle eleştirel ve analitik olarak bir eserde karşımıza çıkması ilgi çekici.

Sofist *ve Biçimler*. Burada, Biçimlerin bu diyalogdaki rolüne ilişkin benimsenen görüş artık yeterince açık bir şekilde ortaya çıkmış olmalı ama bu kayda değer ölçüde kafa karışıklığına yol açmış bir sorudur. Örneğin Richard Robinson üzgün bir şekilde "*Sofist*'teki μέγιστα γένη'nin Biçimler olup olmadığı yönündeki ürkütücü soru"dan bahsediyor ve bu konuda henüz kendinden emin bir görüşe varamadığını söylüyor, Peck ise bunların Biçimler olduğunu kabul etmemişti. Terminoloji de bize yardımcı olmuyor: Platon εἶδος ve γένος'a (ki bunlar eş anlamlı olarak kullanılmaktadır, örneğin 254b-c) sık sık sıradan anlamları olan "karakter" ya da "sınıf" anlamını yüklüyor. Ayrıca soyut isim ve harfi tarifli sıfatın (ya da ortacın) aralarında ayrım gözetilmeksizin kul-

[392] δημιουργός. Krş. *Sof.* 265b4'teki δημιουργοῦντος ve *Pol.* 273b'deki δημιουργός ve *Dev.* 529e1'deki yıldızların yaratıcısı.

[393] Orfik edebiyatta yaratıcı olarak Tanrı için bkz..Guthrie, *OGR* 106-7.

lanılmasının neden olduğu çaresizlik hissiyle de yüzleşmek zorundayız (bkz. bu cilt).

Bu bölümde Biçimlerin ilk harfi büyük olarak yazılan yerlerde Platon'un bunları Platonik Biçimler, sadece aklın ürettiği kavramlar değil ama nesnel ve bağımsız bir varoluşa sahip olan gerçeklikler olarak gördüğü varsayılmıştır. Platon Biçimlerin yüceltilmiş statüsünü bile hatırlıyor zira 254a'da filozofun Varlık Biçimine olan bağlılığı aracılığıyla ilâhi olanın parıltısında yaşadığını söylüyor ve bunun hemen öncesinde filozofun *eidē*'yi ve hangilerinin nasıl birleşip nasıl birleşemeyeceğini doğru şekilde ayırt etme yetisine diyalektik deniyor ve diyalektiğin *eidē* arasında ayrım yapmak olarak tanımlanışı Sokrates'e geri uzansa da (bkz. bu cilt) *Devlet*'in orta kitaplarından beri diyalektiğin amacı sadece Biçimler olabilir. Bir an sonrasında Platon bunun *Filozof*'un konusu olduğunu söylüyor (254b).

Fakat Biçimlerin bu yönü *Sofist*'teki mantıksal sorularda yer almayı hak etmiyor ve metafiziksel dayanaklar bunların çözümü kolaylaştırmıyor. Aslında Biçimlerin, kendilerinin kusursuz misalleri oldukları inancını içeren paradigmatik niteliği sadece sorun çıkarıyor. Platon 255a10'da Hareketin hareketsiz halde olabileceği görüşünü saçma olduğu gerekçesiyle reddederek bir argümana karşı duruyor. Bu ya Hareketin bir Biçim olmadığını ya da hareket ve değişimin sadece gerçeklikler olarak kabul edilmeyip ayrıca bizzat Biçimlerin içine sokuldukları anlamına gelmelidir. Ama Platon bu neticeleri imâ etmek istediğine inanmak zor. Biçimler öğretisinin ayrılmaz bir parçası olan mecazi dil –iştirak etmek, birbirine bağlamak, içinden geçip gitmek vb– ve özellikle de teorinin yersiz bir şekilde isimsel ifadelere bel bağlayışı[394] mantık ve dil alanlarını araştırmaya uygun değildi. Platon için Farklılık sadece bir ilişki değil, ilişkisel bir özelliktir (Biçimler de aynı şekilde) ki bu da "Hareket Hareketsizlik değildir"in basitçe "Hareket Hareketsizlikten farklıdır" yerine "Hareket Hareketsizlikle ilişkili olarak Farklılığa iştirak" eder diye çözümlenmesine yol açıyor. Platon'a o zamanki dilsel olanakların ket vurduğu söyleniyor ama zamane Yunancasında "hareket hareketsizlikten farklıdır" demenin hiçbir zorluğu yoktu. Platon'a ket vuran şey Biçimler öğretisinin mutlak yeterliliğine duyduğu inançtı ve *Sofist*'teki su götürmez mantıksal ilerlemeler bu inanç aracılığıyla değil bu inanca rağmen kaydedilmişti. Platon *logos* tanımıyla önermeleri özne-yüklem türüyle (ki onun için en azından yüklem bir Biçimdi) sınırlandırmış, bu Aristoteles'te de devam etmiş (*Rhet.* 1404b26) ve yirminci yüzyıla kadar mantığın ayak izlerini takip etmişti. Diğer herkes gibi Platon da tarihsel konumundan tamamıyla kaçamazdı. Parmenides onu "olan"ın her zaman için varolan anlamına gelmediğini uzun uzadıya savunmaya zorlamış ve bu gereklilikle yüzleştiğinde, ilk başta mutlak değerlere duyulan Sokratik inanca cevaben geliştirdiği Biçimlerin bu amaç için uygun araçlar ol-

[394] Bu konuda yorum için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

duğunu düşünmüştü. Biçimler *Sofist*'te bir rol oynamaktadır ama oynamasalardı felsefe daha kolay ilerleyebilirdi.

EK NOTLAR

(i) *259d üzerine (sf. 155):* "*Logos doğuşunu Biçimlerin örülüp bir araya getirilmesine borçludur.*"

Referanslar: Cornford, *PTK* 300-1; Ackrill, *SPM* 199-200, Hackforth, *CQ* 1945, 56-8; Bluck, *JHS* 1957, 181-6; Peck, *CQ* 1952, 32-56 ve *Phron.* 1962, 46-66; Lorenz ve Mittelstrass, *AGP* 1966, 113-52; Hamlyn, *PQ* 1955, 289-302; W. ve M. Kneale, *Development of Logic* 20.

Bu cümle büyük zorluklara yol açtı zira 263a'da "Theaetetus oturuyor" bir *logos* örneği olarak veriliyor fakat Biçimlerin değil, bir Biçim ile bir tekilin bir araya getirilişini sergiliyor. Bu sorunu ve yukarında sözü edilen tartışmalarda değinilen diğer sorunları çözmek için birçok girişimde bulunuldu. Cornford Platon'un her beyan ya da yargıda en azından bir Biçimin kullanılması gerektiğini kastettiği kanaatindeydi ama Beck Platon'un söylediğinin bu olmadığına işaret etmekte gecikmemişti. Hackforth συμπλοκή εἰδῶν'un κοινωνία γένων'dan farklı olduğuna ve burada εἴδη'in konuşmanın kısımları olduğunu öne sürmüştü ama buna ne Peck, ne Bluck, ne Lorenz ne de Mittelstrass inanabilmişti. Mittelstrass συμπλοκή'nin daha önce 240d1'de geçtiğine, Varlık ile Yokluk Biçimleri için kullanıldığına işaret etmişti. Bluck eğer bütün *logos*'lar Biçimlerin örülüp bir araya getirilmesinden oluşuyorsa o halde her beyanın, bir bireye dair olsa bile bir şekilde en az iki tane Biçim içermesi gerektiğini bir aksiyom kabul ederek, Theaetetus'a dair örnek *logos*'un İnsan ve Oturma Biçimleri örüp bir araya getirdiği sonucuna ulaşmıştı. Hamlyn de benzer bir çözüm sunuyor: Theaetetus iştirak ettiği bütün Biçimlerin listesi halinde "ortaya dökülmektedir." Lorenz ve Mittelstrass da aynı şekilde düşünüyor ama bu pasajın en kafa karıştırıcı yönünü ciddiyetsizce ele almak demek: Theaetetus İnsan Biçimi değildir. "'Theaetetus oturuyor' doğru olabilir," diyor Bluck (sf. 182) "çünkü insanlar oturma kabiliyetine sahiptir." Ama ne bütün insanlar ne de İnsan Biçimi için doğru olsa da Platon bunun doğru *olduğunu* söylüyor: oturmak insanoğlunun ne temel ne de hususi bir özelliğidir ve insanoğlunun tanımında bir yeri yoktur. Bu beyan sadece Theaetetus'a ilişkindir. Peck Bluck'ın çözümünü "ümitsiz bir girişim" olarak tanımlamakta muhtemelen haklı ama bu çözümün Platon'u Aristoteles'in evrenselin (ya da spesifik biçimin) birey aracılığıyla kavranmasına dair epistemolojik teorisine ne kadar yaklaştırdığını belirtmek ilgi çekici olacaktır. "Algılanan birey olmasına karşın, algı evrensele, yani *bir* insan olan Callias'a değil, insana ilişkindir" (*An. Post.* 100a16-b1).

Peck "Theaetetus oturuyor" ifadesi bir Biçimler birleşiminden faydalanmadığı açık olduğu için tartışılan cümlenin her *logos*'un Biçimlerin örülüp bir araya getirilmesiyle inşa edildiği anlamına gelemeyeceğini ortaya koyarak Bluck'ın savını tersine çeviriyor. Bu cümle sadece Biçimler birleşiminin *Logos*'un varoluşu için gerekli bir ön koşul olduğu anlamına geliyor çünkü varolmak için *Logos*'un Varlık'la birleşmesi gerekir ve *Logos*'un kendisi de bir Biçimdir (260a5). Bu cümle bir tanım olarak düşünülmemiş zira 260a7'de ziyaretçi Biçimlerin harmanlanması öğretisi aracılığıyla *Logos*'un varolabileceği ortaya konduğuna göre şimdi *Logos*'un *ne* olduğu konusunda görüş birliğine varılması gerektiğini söylüyor. Tanım sunulduğunda ise Biçimlerin değil, kelimelerin birleşimi bağlamında sunuluyor. *Logos*'un varolma olasılığını savunmak için her şeyin varoluşunu sağlama alan genel koşulları alıntılaması Platon için biraz abartı gibi durabilse de ben itiraz en az açık yorum olarak Peck'inkini benimsedim. ("Bu συμπλοκή diğer bütün εἴδη ya da γένη ile birlikte οὐσία'in συμπλοκή'sini (ya da τὸ ὄν'unu) içeriyor (259a)" Peck, *Phron.* 1962, 57.) Eğer bu içinize sinmediyse son çare olarak Martha Kneale'nin şu basit kabulüne başvurabilirsiniz: Platon "tekil ve genel beyanlar arasındaki ayrımı asla açıkça ele almamıştı."

(ii) *Devlet 5 ve Sofist*

Stenzel (*PMD* 53) *Sofist*'te "alakalı olduğu 'Yokluk' varolduğu" için yanlış görüşün varolabileceğini gördüğümüzde bunun "hiçlik tahayyül edilemeyeceği için Yokluk'un sadece bilinemez olmakla kalmayıp tahayyül edilemez olduğunun ilan edildiği *Devlet* 478B ve *Theaetetus* 189A, B ile doğrudan doğruya çeliştiği" yönündeki beyanı ile gayet yaygın bir görüşü dile getirmişti (Krş. Grote, *Pl.* II, 455 ve Apelt, giriş sf. 40). Ama çelişki bunun neresinde? *Devlet* 5 477a'da şöyle deniyor: "Tamamıyla olan şey tamamıyla bilinebilirdir, hiçbir şekilde olmayan şey ise tamamıyla bilinemezdir." *Sofist*'te (238c) Platon şöyle diyor (Cornford'un çevirisi): "İnsan olmayan şeye dair meşru bir şekilde kelam edemez, bu şey üzerine konuşamaz ya da bu şeyi düşünemez: bu düşünülemez bir şeydir, üzerine konuşulamaz, dile getirilemez ya da ifade edilemez." Platon *Sofist*'te bu zorluğu, tek seçimin "olmak" ve "olmamak" olmadığına zira "olmak" fiilinin farklı anlamlarda kullanıldığına işaret ortadan kaldırıyor. *Devlet* 5'te ise gayet farklı bir sorunla yüzleşiyor; duyumsanabilir dünyanın ontolojik statüsü. Fakat bunu da benzer bir şekilde "hem varlığa hem de yokluğa iştirak eden ve tamamıyla ve basitçe biri ya da diğeri olduğunun söylenmesinin doğru olmadığı" (479e) bir ara kategori varsayarak çözüyor. Bu bilinen ile bilinmeyen arasında yer alan *doxa* nesnesidir (478e). Platon Parmenidesçi açmazdan hâlihazırda kurtulmuştur. *Sofist*'teki θάτερον olarak τὸ μὴ ὄν kavrayışı şüphesiz bir ilerlemedir, 258d'deki şu iddiayı olası kılar: "sadece 'olan şeylerin olmadığını' göstermekle kalmayıp, 'olmayanın' gerçek doğasını gün ışığına çı-

kardık." Bu Platon'un gelişimi açısından bakıldığında ilgi çekicidir ama bağlam oldukça farklıdır ve burada kesinlikle çelişki yoktur.

(4) POLITICUS[395]

Giriş, anahatlar ve genel yorumlar

Politicus'un diyaloglar arasındaki konumu çok açık: *Sofist*'in devamıdır (sf. 33). Bazıları yazılışı tarihini Platon'un Sicilya'daki faaliyetleriyle ilişkilendirerek belirlemeye çalıştılar. Ulaşılan tarih (367 ila 362 arası) yeterince muhtemel olsa da, bu tarih en iyi ihtimalle belirsizdir.[396] Karakterler değişmiyor ama muhatap olarak Theaetetus'un yerini genç Sokrates (bundan sonra G.S. diye anılacak)[397] alıyor.

Her diyalogun tek bir amacının, tek bir "gerçek konusu"nun, *Hauptzweck*'ini vb olmasından hoşlanan derli toplu zihinler için (bunlardan IV. ciltte bahsetmiştik) Platon bir kez daha açık bir ipucu sağlıyor. *Politicus*'un esasen yöntem konulu bir makale olarak tarif ediyor. "Devlet Adamı'na dair araştırmamızı kendi hatırına önerilmiş bir şey olarak mı yoksa daha ziyade bizi herhangi bir konuda daha iyi uslamlamacılar yapması için mi sürdüreceğiz?" "Açıkça, ikincisi." (285d). Yine 286d'de: "Akıl önümüze koyduğumuz soruna dair kolay ve çabuk bir çözümü ikinci plâna atmaktan memnun olmamızı gerektirir: birincil ve en önemli kaygımız yöntemin kendisine, yani türlere göre bölmeyi öğrenmeye dair olmalı." Yöntemin enine boyuna incelenmesi bilhassa önemlidir zira Platon'un göstereceği gibi, bunu fazlasıyla mekanik bir şekilde uygulayan tedbirsizleri tuzağa düşürebilir ve başarı için uyanık bir zihni ve sürekli olarak sağduyunun kullanılmasını gerektirir. Öte yandan Platon görünüşteki devlet adamının izini sürme amacının önemsiz olduğunu değil, sadece bu ya da başka herhangi bir konuyu ele alırken çabuk ve kolay bir çözüme ulaşma arzumuzun doğru yöntem pahasına tatmin edilmemesi gerektiğini söylüyor. Dolayısıyla, diyalogun yeterince açık bir şekilde gösterdiği gibi, yönteme verilen önceliğin, devlet adamına dair soruşturmanın sadece bir mantıksal egzersiz, buradaki dokumacılık ve *Sofist*'teki balıkçılık gibi açıklayıcı bir örnek olduğu anlamına gelmediğini anlayabiliriz. Bu öncelik daha ziyade tanımı doğru yapmanın büyük önemini vurguluyor. *Devlet*'in verdiği ders de bununla alakasız değildir: diyalektik üstadı ve devlet adamı aynı kişidir.

---

[395] *Politicus* Atina'daki siyasi, hukuki ve iktisadi uygulamalara ilginç göndermeler içeriyor, bu konuda Skemp'in giriş yazısı ve dipnotları faydalı olabilir.

[396] Bkz. Skemp 14-17 ve Tate'in *CR* 1954, 115'teki eleştirisi (Skemp'e yapılan göndermeler *Politicus* çevirisine yapılmaktadır).

[397] G.S. Konusunda bkz. geride.

Politicus'un "usandırıcı" bir diyalog olduğu söylenmiştir ama Platon'un farklı konuları dokuyup bir araya getirme (bu ifade kendini dayatıyor) sanatındaki ustalığından, mantık, siyaset teorisi ya da ahlak bilim konusunda bize küçük, yavan incelemeler sunmak yerine, tartışma liderinin konu dışına sapılmadığını değil sona gelmeden her konunun hakkının verildiğini garanti altına alan yönlendirici zihni eşliğinde, doğal bir sesli düşünme sürecinde bu konudan şu konuya ve tekrar şu konudan bu konuya geçişinden keyif alanlar için böyle değil.

Diyalogun yapısının anahatlarını çizdiğimizde bu durum gözler önüne serilecek. Tıpkı *Sofist* gibi konusunu, farklı bir bilgi bölümlemesinden hareketle *diairesis* aracılığıyla tanımlamak üzere yola çıkar. Bu esnada G.S.'e sallantılı bölümleme ilkesinin barındırdığı tehlikelere dair bir ders verilir. Ve diyalog sonuca doğru ilerler fakat devlet adamını en yakın rakiplerinden ayırmadığı için bu sonucun *tatmin edici olmadığı ilân edilir.*

Daha sonra karşımıza, bir "rahatlama" (*paidia*) olarak ama ayrıca da devlet adamını insanlar arasında bir insan iken sanki tanrıymış, görevlerinden daha üst bir sınıfa ait bir varlıkmış gibi ele alma ve yerinde bir *diairesis* yapmakta başarısız olma hatalarını gözler önüne sermek üzere sunulan *uzun bir kozmik efsane* çıkıyor.

Bunu gözden geçirilmiş bir bölümleme takip ediyor ama bu da reddediliyor. Ziyaretçi itirazını açıklamak için bir analoji kullanacak fakat ilk önce *analojinin kullanılışını açıklayacak ve örnekle gösterecektir.* Seçilen analoji, uzun bir *diairesis*'le *tanımlanmış* olan yün dokumadır ve Yunan dokumacılık tekniği konusunda verdiği ayrıntılı bilgilerden ötürü meraklısı için paha biçilmez niteliktedir.[398] Bu *diairesis* de devlet adamı çözümlemesiyle aynı gerekçeden ötürü, yani dokumayı dokumacılıkla yakından bağlantılı sanatlardan ayırmadığı için reddedilir (ve böylece devlet adamı çözümlemesinde bir hata olduğu gösterilir). Daha sonra başarılı bir girişimle *baş ve yardımcı sanatlar arasında bir ayrım* yapılır,[399] biri doğrudan doğruya üreticidir, diğeri ise üretim için araç ya da gereçleri sağlar. Bütün bunların (sadece doğru bölümlemenin daha basit bir konu üzerinde uygulanmış bir örneği değil), tıpkı balıkçının Sofist'in akrabası olması gibi dokumacının da devlet adamının akrabası olduğu ortaya çıktığı için aslında bir analoji olduğu biraz sonra açıklanacaktır.

---

[398] Wilamowitz'in açıklaması adilce (*Pl.* I, 576-7, bu pasaj ve *Sofist*'te balıkçılığı konu alan pasaja dair bir açıklama bu): "Platon'un yazılarından gösterdiğinden daha fazla gözlem şansına sahip olduğu unutulmamalıdır." Yunan teknolojisi üzerine çalışan öğrenciler için dokumacılığa dair bir diğer *locus classicus* da *Aristoph. Lys.* 567-87'dir ki burada dokumacılığın tamamıyla kadınsı bir sanat olduğundan söz ediliyor: dolayısıyla Platon'un teknik ayrıntıları avucunun içi gibi bilmesi çok daha etkileyicidir.

[399] αἴτια ve συναίτια 281d, 287b. Bu bağlamda, *Pho.* 99a-b'de nedenler ve gerekli koşullar arasında yapılan ayrım sık sık alıntılanmaktadır. En azından dil bakımından yakın olan diğer pasajlar *Phil.* 27a ve *Tim.* 46c, d'dir.

Diyalogun "usandırıcı" denebilecek tek kısmı dokumacılık tanımına yol açan uzun bölümlemeler dizisidir[400] ve ziyaretçi bunun için hemen özür diler. Ama Platon'un aklından özürlerden daha fazlası geçmektedir. Bu laf kalabalığını savunma kisvesi altında *doğru araç kavramını* devreye sokar. Bu da Biçim grupları ya da türler (*eidē*) arasındaki hem farkları hem de yakınlıkları ayırt etme bilimi olan *diyalektiğin öneminin bir diğer hatırlatıcısına* yol açar.

Devlet adamına geri dönüşe (287b), doğrudan üretici ve aracı sanatlar arasındaki yeni ayrımın uygulanması ve *dikotomik bölümlemenin her zaman yeterli olmadığının* kabul edilmesi neden olur: aracı sanatların bölümlenişi yedi aşamalı olmalıdır ve bu durumda bile devlet adamının rakipleri her yerde, siyasi düşünen Sofistler arasında bulunur. *Şimdi konu siyaset teorisidir.* Devlet adamlığı bir bilim olduğu için, anayasalar sergiledikleri bilgi miktarına göre sınıflandırılır. İdeal olan devletin hakikaten bilgi sahibi bir insan ya da insanlar tarafından yönetilmesidir, böyle olsa hiç sorun yaşanmazdı. İdeale ulaşılamadığında, bir şehrin en iyi teminatı sıkı sıkıya uygulanan yasalarda yatar ama bu bir ikinci en iyi seçenektir çünkü evrensel olarak bağlayıcı oldukları için yasalar sayısız insan ve durum çeşitliliğinin hakkını veremezler. Bir "yan-mevzu" olarak (302b8) kusurlu anayasalar yaşamı ne kadar katlanılabilir kıldıklarına bakılarak derecelendirilir.

Devlet adamının sanatını bu sanata taklitlerinden bile daha yakın olan diğerlerinden ayırma işleminin yapılacağı son aşamaya sanatlar arasında (a) bir sanatın kendisi, örneğin hitabet, ikna etme sanatı ve (b) bir sanatın öğrenilmesi gerekip gerekmediğini, ne zaman ve neden uygulanması gerektiğini bilme sanatı olarak *bir diğer temel dikotomi* kurulması aracılığıyla ulaşılır. Devlet adamının bilgisi ona, iyi bir yönetim için ayrıca gerekli olan akraba sanatlar –generallik, yasa ve adaletin icra edilmesi, halk karşısında konuşmak, eğitim– karşısında bu önceliği verir. Devlet adamı bu sanatları kendi amacı doğrultusunda denetleyecek ve yönlendirecektir, amacı ise devletin tamamını bütün kurumları ve her bir yurttaşıyla –atılgan ve azimli olanlar ile sakin ve mülayim olanlar– birlikte sıkı ve dayanıklı bir doku oluşturacak şekilde dokumaktır.

Ben bu sunum yönteminin eğlenceli olduğunu söyledim ama fazlası var. Bu yöntem Platon'un zihninde, özellikle de yöntem ve konu arasında kurduğu, aksi takdirde gözden kaçırabileceğimiz bağlantılara işaret ediyor. Dokumacılığın tanımı *diairesis* mantığında bir kusuru açığa çıkarıyor ama ayrıca devlet adamının asıl işi için kullanılan bir mecazdır. Ölçümün karşılaştırmalı ve değerlendirmeci olarak ikiye bölünmesi gerçek türlere göre doğru şekilde bölmenin (285a-b, 286d) bir örneği ve bu yönde yapılan teşviktir ama bölme ilkesi değerbilimseldir, *diairesis*'le keşfedilen Biçimlerin sadece cins ve türler olmayıp, model ya da normlar olduğunun bir hatırlatıcısıdır bu.

[400] Ritter (*Essence* 239) bu dizi kullanışlı bir şekilde tablo haline getirmiştir.

Bütün bunları ortaya koyduğumuza göre bazı konulara, bunların Platon'un zihninde şimdi bizim araştırma amaçlı olarak değerlendirdiğimiz kadar birbirinden ayrılmış olduğunu varsaymaya karşı siperlerimizi kuşanmış olarak ayrıntılı bir şekilde bakabiliriz.

(I) Mantık ve yöntem

(a) *Toplama ve bölme*. *Phaedrus* ve *Sofist*'ten zaten bildiğimiz diyalektik toplama ve bölme yöntemi *Politicus*'ta bir kez daha şöyle tarif ediliyor:

> Algı ilk başta birtakım şeylerin ortak özelliklerini sunduğunda izlenecek uygun yöntem,[401] bunların bütün özel farklılıklarını görene kadar azimle yol almaktır; ve tam aksine, birçok nesne arasında her türden uyuşmazlık tespit edildiğinde bütün kökteş olanları tek bir benzerlik çerçevesi içerisine koyana ve gerçek bir cinse dâhil edene kadar pes etmemektir. (285a-b)

Bu, yönteme dair, *Sof.* 253d'deki, sf. 129-30'da alıntılanan açıklamadan biraz daha net bir açıklamadır. Bu yöntem 258c'de "devlet adamlığının usulü"ne uygulanır: "Bunu keşfetmeli ve diğer usullerden ayırarak üzerine benzersiz biçimini yapıştırmalıyız." *Sofist*'te balıkçının yapıp ettiklerinin tanımı, Sofist'inkilerinin tanımından önce gelmişti. Burada ise Platon gerçek konuyla işe başlıyor ve ancak başarısız olduktan sonra benzer bir duruma yardım almak için yöneliyor. İlk uzun *diairesis* esnasında devlet adamı, diğer türlerle birbirlerini besleme kabiliyetine sahip olmayan, boynuzsuz, kanatsız, iki ayaklı evcil bir sürünün besleyicisi olarak karşımıza çıkıyor. Seçilen *summun genus* yine sanattır (*technē*, bilgiye dayalı) ama teorik ve pratik olmak üzere yeni bir başlangıç dikotomisi benimsenir. Devlet adamı, teorik bir çalışmalar yürüten bir bilim insanı ya da matematikçi olması anlamında değil, bir evi tasarlayan ve inşa sürecini denetleyen

---

[401] Burada bu yöntemi tarif eden pasajlarda ve *Sof.* 253d'de Platon'un başlangıç noktası olarak Biçimleri mi yoksa tekilleri mi düşündüğünü kestirmek zor. Belki de aralarında bir ayrım yapmıyordu, Hackforth (*PEP* 23, dn. 2) *Phil.* 16d'de durumun ibaret olduğunu öne sürmüştü. Fakat ben burada oyumu (Skemp'in aksine) seçimimi, πλῆθος'un πολλά'yla bir arada kullanılışıyla güçlü bir şekilde ima edilen tekillerden yana kullanıyorum. (Krş. *Phil.* 16d7.) Diyalektikçi bile (*Phaedo*'da olduğu gibi) duyularının sunduğu delillerden hareket etmeli ve insanlardaki evrensel genel kavramlar oluşturma yetisinden faydalanmalıdır ve bu erken aşamada bile filozof olmayanlar hata yapabilirler, örneğin çiçekleri eğitimli botanikçilerin göz ardı edeceği aşikâr ama temel olmayan farklılıklara göre gruplandırabilirler. Bu nedenle b1'deki αἴσθηται'ye duyu-algısına yaptığı olağan göndermeyi yüklüyorum, tabii ki bu doğal ve kolaydır ama mutlaka gerekli değildir (*Sof.* 235'te δέα'nın nesnesi olarak διαισθάνεται kullanılıyor).

bir baş-inşacı gibi kol değil beyin gücüyle çalışan bir işçi olması bakımından teorik tarafa yerleştirilir. Teorik bilginin eleştirel (sadece yargıyı içeren, yargıyı eylemin takip etmediği) ve yönlendirici olarak bölünmesi sayesinde karışıklık riski ortadan kaldırılır. Tek koşul bilgidir ve bilgiye sahip olan insan, bir yurttaş olarak kalsa ve sadece gerçek hükümdara tavsiyelerde bulunsa bile –ki Platon'un kendisi ve etrafındaki arkadaşları için uygun bulduğu konum buydu–[402] devlet adamı ya da hatta kral unvanını hak eder.

Politicus diairesis'in sadece mekanik bir süreç olmaktan ne kadar uzak olduğunu *Sofist*'ten bile daha açık bir şekilde ortaya koyuyor. Bunu "göstermek yeterince kolay ama icra etmek son derece zordur" (*Phil.* 16b-c). Başlangıç dikotomisinden itibaren her adım kişisel muhakeme ve seçimi içerir ve bazen sırf uzman olmayanların nasıl da yolunu kaybedebileceğini göstermek için sunulan aşikâr zırvalıklara rağmen doğru iz üzerinde ilerlemek için gereken daimi, dikkatli içgörü, Platon'un diyalektikçi ve eğitimli filozofun bir ve aynı olduğu iddiasını inanılır kılıyor. Her ikisinin de Biçimlerin "yeniden ele geçirilmesi" yolunda çok ilerlemiş oldukları söylenebilir. Platon'a göre "Edinici ve üretici" ile "teorik ve pratik" "sanat" cinsinin eşit derecede meşru bölümlenişleridir ama belli bir konunun araştırılması için eşit derecede uygun değillerdir. Bir şeyin yanlış olduğu, bölümlemelerin "doğal eklem yerlerinden" değil rasgele yapıldığı, sadece hakiki Biçimlere tekabül etmeyen kısımları gözler önüne serdiği açıklık kazanana kadar müteakip altbölümlemelerle bir hayli yol almak gerekebilir (262a-b). Daha sonra, hangi noktada hata yapıldığını görmek için müteakip adımların geri doğru izlenmesi gerekir (275c-d). İlk *diairesis*'te insanın en yakın rakibinin domuz olduğuna işaret etmenin barındırdığı zorlama mizah ve tanımın kendisinin gülünçlüğünün yanı sıra insanın yürüyüş şeklinin "köşegenin iki ayaklı kuvvetine" (266b-c) benzetilmesi muhtemelen amatör diyalektiğin gizli tehlikelerini vurgulama amacı taşımaktadır. Bu ilk girişimin başarısızlığının ziyaretçi tarafından pedagojik bir amaçla ustaca plânlandığı çok açık.

En önemli kural şu: diyalektikteki bölümlemeler gerçeğe, yani Biçim ve Biçim arasındaki ontolojik farklılıklara tekabül etmelidir. Bu farklılıklar keşfedilir, empoze edilmez.[403] Bunun tam tersi olan hata, G.S. devlet adamının ilgilendiği şeylere dair araştırmaları esnasında insanları hayvanlardan ayırmayı önerdiğinde gün ışığına çıkar. Bu tek bir türü (Biçim) çözümlenmemiş bir yığınla zıtlaştırmaktır. Bütün insan olmayan hayvan krallığını bir dikotominin bir tarafına yerleştirmek diyalektik "türlere göre bö-

[402] 259a. Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Platon ayrıca *Gorgias*'ta (521d) Sokrates'i gerçek siyaset sanatını icra edecek tek kişi olarak tarif ettiğini de hatırlamış olmalı. Doğru, Sokrates yönetici ögeye tavsiyede bile bulunmamıştı (*Sav.* 31c) ama Platon için olduğu gibi onun için de gücün *demos*'ta yattığı yerde tavsiyeyi kabul edecek hakiki bir hükümdar yoktu.

[403] εὑρήσιν γὰρ ἐνοῦσαν, *Phil.* 16d.

lümleme" değil belli bir Biçime örnek teşkil etmeyen bir parçayı kesip ayırmaktır. Her Biçim daha geniş bir cinsin bir kısmıdır ama her kısım bir Biçim değildir.[404] Ziyaretçi Yunanların insanoğlunu Yunanlar ve yabancılar (*barbaroi*, "anlaşılmaz") diye bölme alışkanlığı ile sayıları hayali olarak 10.000 ve geri kalanlar diye bölerek, 10.000'den farklı sayılar için kolektif bir isim icat etme durumunu kıyaslıyor. Bu ilkeye göre zekâya sahip oldukları rivayet edilen turnalar canlı varlıkları turnalar ve hayvanlar diye bölüp, insanoğlunu ikinci kesime dâhil edebilirler.[405]

(b) *İki ölçüm türü.* "Daha fazla ve daha az sadece birbirleriyle ilişkili olarak değil ama ayrıca bir norma ulaşma amacı gözetilerek ölçülmelidir" (284b).[406]

Bu çok önemli, *Sofist*'te olumsuz sıfat yükleme ve varoluşun inkârı arasında yapılan ayrıma eş değer önemde bir ilke olarak sunulur. Sadece mantıksal bir açıklama değildir bu, bütün bir Helenik "hiçbir şey fazla değildir" ethosunu yansıtır ve Aristoteles'in iyiliğin bir orta kararda yattığı öğretisini önceden haber verir. Bu "iyi insanları kötüler-

---

[404] 262b1-3: "Küçük bir parçayı birçok büyük parça karşısında ayırmak doğru değil, Biçimi hesaba katmamak da doğru değil: parça aynı zamanda bir Biçime sahip olmalıdır." İkinci koşul Platon'un Yunanlar ve Yunan olmayanlar gibi bir bölümlemeyi tamamıyla kapsamsal gerekçelerle reddettiğine inanan akademisyenlerin (Runciman bu kişilerden söz etmiştir, *PLE* 60 dn. 1) iddialarına son veriyor.

[405] Birçok kişi Platon'un burada metodolojik bir hususa değinmenin yanı sıra, Yunanların insanoğlunun geri kalanına üstünlük taslamalarına karşı güçlü bir eleştiriye giriştiğine inanıyor. Skemp (131 dn. 1), Tate (*CR* 1954, 116) onun görüşünün abartılı olduğunu düşünse de, Friedländer (III, 287-8), Ritter (*N. Unters.* 77) ve diğerlerinin desteğine sahip. Field ise bu görüşü reddetmişti (*P. and Contmeps.* 130 dn.) Skemp'in görüşü, kabul ettiği üzere, kesinlikle *Dev.* 470b'yi hesaba katmıyor ama ayrıca beş ve dördüncü yüzyıl entelektüelleri arasında farklı bir görüşün hâkim olmaya başladığına işaret ediyor. Eğer burada ahlaki bir tavır söz konusuysa insan bunun turnalar örneği için de geçerli olmasını bekliyor ki bu durumda bu örnek hayvanlar karşısında üstünlükleriyle böbürlendikleri için insanlığın tamamına yönelik bir paylama olurdu. Günümüz okuru bunu doğal olarak bu ışık altında değerlendirebilir ama Platon için ölümsüz zihni ve bir zamanlar görmüş olduğu Biçimleri tanıma yolunda yukarı doğru ilerlemesini olası kılan o ilâhi genel kavramlar oluşturma yetisi (*Phil.* 16c) ile insan, daha yüce bir dünyayla olan yakınlıklarından ötürü hayvanlardan ayrı bir yerde duruyordu.

[406] πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. 283e3'te φύσις'den γένεσις'e geçilmesinin, φύσις'in burada gerçek doğa ya da öz anlamına gelmesi gerekse de, hiçbir felsefi önemi olamaz. Ritter (*Essence*, 183) 238d8 ve e5'teki τῆς γενέσεως οὐσία ve ὄντως γιγνόμενον ifadelerinin, varlık ve oluş arasındaki zıtlığa dair daha önceki öğretinin kasten değişime uğratıldığını ima ettiğini savlarken muhtemelen fazla ileri gidiyor. İlk ifade bağlamı içersinde basitçe eğer herhangi bir şeye varlık kazandırılacaksa, durumun doğası gereği ikinci ölçüm çeşidinin gerekli olduğu anlamına geliyor. *Philebus*'la bağlantılı olarak sunulan daha kapsamlı bir yorum için bkz. bu cilt.

den bilhassa ayıran şeydir" (283e).[407] Ölçü anlamına gelen *metron*'dan türemiş *metrion* (yukarıda "norm" diye çevrilmişti) kelimesi temelde ölçülü, "ortalama" (Hdt. 2.326) olanı ifade eder ama genel olarak *uygun* ölçüde, ılımlı olanı onaylar şekilde, bazen de neredeyse "iyi"nin eşanlamlısı olarak kullanılır.[408]

İlk ölçüm türü, diye devam eder Platon, tamamıyla teorik olan çalışmalar için yeterlidir (284a). Teorik matematikçi rakamlar arasındaki ilişkiyi hesap eder (Oran Pisagorcu matematik için temel önemdeydi.) Aritmetik, geometrik ve uyumbilimsel orta kararlarla haşır neşir olur ama *doğru* orta karar diye bir şey söz konusu değildir çünkü güttüğü gizli bir amaç yoktur. Ama devlet adamlığı gibi pratik bir amacı olan uğraşlar her ikisini birden gerektirir. Platon aşırılık ve eksikliği muhakeme etme yetisi olmaksızın siyaset, dokumacılık ve diğer bütün sanatların yok olup gideceğini söyleyecek kadar ileri gidiyor (284a) zira hepsi "neyin uygun ölçüde (*metrion*), neyin uygun, neyin münasip olduğunu, ne yapılması gerektiğini" düşünmelidir ve bunlar asla aşırı uçlar içerisinde bulunamaz (284e).

Bütün bunların tuhaf bir şekilde tanıdık olan bir havası var. *Protagoras*'ta (337e-8b) Hippias konuşmaların, uzun nutuklar ya da aşırı kısalığın aksine orta uzunlukta tutulmasını önermişti. Prodicus istedikleri zaman çok kısa ya da çok uzun konuşmalar yapabilmekle övünen hatiplerin haline gülmüştü: iyi bir konuşma uzun ya da kısa değil *metrion* olmalıdır (*Phdr.* 267b). Tam tersine, Sokrates *Protagoras*'ta görünüş itibarıyla hedonist bir ahlakı savunurken iyi yaşamın sadece, aşırılık ve eksikliği kestirmeye muktedir bir ölçüm bilimi ile garanti edilebileceğini söylediğinde,[409] tavsiyesini ilk ölçüm türüyle, haz ve acıların birbirlerine karşı ölçülmesiyle sınırlı tutuyor ki bu *Phaedo*'da açıkça lanetlenen bir süreçtir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Platon bu dünyadaki her şeyin özelliklerinin (ve pratik sanatların ayak uydurması gereken şey bu dünyadır) diğer şeylerle olan ilişkilerine bağlı olduğunu bizzat ileri sürmemiş miydi? "Büyük ve küçüğe, hafif ve ağıra pekâlâ zıt sıfat da yapıştırılabilir," iki katı olan şey ayrıca yarımdır vb. (*Dev.* 479b).

Bu beyanların biraz düzene koyulması gerekiyor. Sofistler *metrion*'un sadece orta değil ama ayrıca *doğru* uzunluğu ifade eden gündelik kullanımını kabul ediyorlardı. *Metrion* şeyleri birbirlerine karşı değil, bir standarda göre ölçer ama Sofistler standartlarını ne tanımlayabilmişlerdi ne de tanımlayacaklardı zira Platon 286d'de hazzın meşru

---

[407] ἀγαθοί, κακοί'den ἡ τοῦ μετρίου φύσις'i edinmeleriyle ayrılır. Arist. *EN* 1096a25'te nicelik kategorisinde ἀγαθόν τὸ μέτριον'e dayanır.

[408] Soph. *O.C.* 1212 bunun tipik bir örneğidir.

[409] Bkz. 356d-57b. 357b'deki μετρική....ὑπερβολῆς καὶ ἐνδείας *Politicius*'taki terminolojiye bilhassa benziyor. Krş. 283c11 ve e3, 285b7-8.

bir değerlendirme hususu olduğunu reddetmişti. Sofistler görececiydiler[410] ve Ritter[411] bu bağlamda Protagoras'ın tek *metron*'un bireye öyleymiş gibi gelen şey olduğu öğretisine işaret etmekten geri durmamıştı (fakat *Theaetetus*'a göre [bkz. bu cilt] Protagoras bile pratik yargılarda bir birey ya da devletin yanılabileceğini kabul etmişti). Platon göre standart açıkça, İyi Biçiminde doruğa ulaşan değişmez ve tanımlanabilir Biçimlerce sağlanmaktadır. İki parçalı ölçüm bölümlemesini açıkladıktan sonra bunu hemen, insanın "Biçimlere göre bölmesine" (286d) olanak tanıyan *diairesis* yöntemine bağlıyor ve hakikatin doğasını gösterme zamanı geldiğinde burada söylenenlere ihtiyaç duyulacağı uyarısında bulunuyor.[412]

Ama bütün hikâye bundan ibaret değil. Sofistik olmasa da *Politicus*'un verdiği mesaj aşırı mutlakçılık değildir.[413] İkinci ölçüm türünün keşfedilmesi ilkinin bırakılmasını gerektirmez (283e10-11) ve uygun ölçünün münasipliği, fırsatı (*kairos*), durumun gerektirdiği şeyi kapsayacak şekilde genişletilmesi,[414] özellikle de *kairos*'un, durumun nabzının tutulmasının (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021) başarılı konuşmanın başlıca gereklerinden biri olduğunu düşünen Gorgias ve diğer hatipleri akla getiriyor. Orta diyaloglarda ilâhi Biçimlerin ve başka bir varoluştan onlara aşina bir ruh olarak insanın

---

[410] Değerlerdeki görececiliğin iki türü ya da derecesi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Öznel ve nesnel, mutlak ve görece arasındaki ayrımlara dair modern bir yaklaşım için bkz. Flew, *Introd.* 81 ve devamı.

[411] *N. Unters.* 87. Ritter hariç bütün akademisyenler (Skemp de dâhil olmak üzere) 285a1'deki κομψοί'nin Pisagorcular olduğunu düşünmüştü ama Ritter'ın Platon'un aklından Protagoras'ın onun "ölçüt insandır" öğretisini savunan takipçilerinin geçtiği inancını destekleyen güçlü bir kanıt var. *Dev.* 454a'da (Ritter bunun sözünü etmese de) ἀντιλογικοί hakkında, diyalektikçiler değil, sanki διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν yapıyormuş gibi konuşan eristikler hakkında söylenenler bu kanıtı daha da güçlendiriliyor (*Pol.* 285a'da κομψοί). Ve burada κομψοί, *Tht.* 156a'da κομψότεροι'e atfedilen (bkz. bu cilt) algının göreceliği teorisini pekâlâ savunabilirdi. Bu durumda Pisagorcular matematikçiler olarak sadece "rakam, uzunluk, derinlik, genişlik ve hızları görece standartlarla ölçen bütün sanatlarla" (284e) alakadar oldukları için *doğru şekilde* ilk standardı uygulayanlar olurdu. Sofistler, pratik ve ahlaki yargılarda bulunurken kendilerini yanlış şekilde bu standartla sınırlı tutanlar olarak Pisagorculardan ayırılır.

[412] 284d. Skemp çevirisi mümkün olmayan πρός τὴν περὶ αὐτό τὸ ἀκριβές ζήτησιν'i şöyle açımlıyor: "diyalektik yöntemde hakiki katiliğin eksiksiz bir açıklamasını sunmak." Birebir çevirisi ise şöyle: "kesin olanın kendisini göstermeye çabalamak. Burada muhtemelen *Filozof*'a gönderme yapılıyor.

[413] Krş. Flew, *Introd.* 83: "ahlaki değerlerin nesnel olduğuna inanan biri tam bir tutarlılık içerisinde, bu değerlerin belirlediği davranış şekillerinin belli vakalara göre kısmen farklılık göstermesi ve dolayısıyla bu vakalara görece olması gerektiğinde ısrar edebilir." Ya da Bambrough (*RTG* 143): "Ahlakın nesnelliği 'durumsal göreceliği' ile uyum içersindedir."

[414] τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον, 284e.

yüceltilişi, Platonculuğun temel bir ögesini ve özellikle de Platonculuğun Sokrates'ten devraldığı, burada devlet adamının ve görevinin burada Devlet'in hayali yaratılışından daha gerçekçi bir şekilde tahayyül edilmesine yol açan mirası arka plâna itmişti.[415] İyiliği pratik fayda özdeşleştirirken Sokrates normal hayatta iyinin her zaman için belli bir amaca görece olduğunu ve durumlar değiştikçe iyinin de değiştiğini görmüştü. Platon *Phaedrus*'ta onu halen aynı söylerken karşımıza çıkarıyor: farklı tedavilerin nasıl uygulanacağını bilmek, eğer ayrıca bunların ne zaman ve hangi hastalar için uygun olduğunu da bilmiyorsa, bir insanı doktor yapmaz. *Menon*'da erdemlerin bile akılsızca ifa edilebileceği ve zarara yol açabileceği söyleniyor.[416]

Phaedrus'ta sahte doktora benzeyenler hatiplerdir ve kusurları, *Politicus*'ta ikinci ölçüm ilkesini kullanmakta başarısız olanların kusurudur, yani diyalektikten bihaber olmalarıdır ki bu onları kendi sanatlarını bile tanımlamaktan ve dolayısıyla da gerçek amacını bilmekten alıkoyar (*Phdr.* 269b). Şimdi taşlar yerine oturmaya başlıyor. Hedef, işlev, ulaşılacak bir amaç (*telos*) anlayışı –pratik sanatlar için geçerli olan ikinci ilkedir– merkezî önemdedir ve hedef nesnel olarak vardır ve aracı belirler. Eğer iyi yönetilen bir şehir ya da yünlü bir palto ortaya çıkarmak istiyorsanız yapmanız gereken bazı şeyler vardır. Bu "üretimin kaçınılmaz doğasında vardır" (283d). İlk önce *telos*'un anlaşılması gerektiğinde ısrar eden Sokrates'ti ve anlayışın kanıtı tanımlanınca[417] bu Biçimler öğretisine yol açmıştı. Biçimler, insani girişimler onların kusursuzluğundan hep geri kalmaz zorunda olsa da, amaçlanacak ideal ya da standartlardı (*paradeigmata*) ve öyle olmaya da devam etmişti. Bu standartların zıtlar arasında bir orta kararda yattığı hususu ise sıkı arışlardan ve daha gevşek, yumuşak atkılardan oluşan dokuma *letimotif*'i ile izah edilmiş ve bu, devlet adamının yetisinin atılgan ve girişken tabiatlarla sakin ve barışçıl tabiatları uzlaştırmak olduğu yönündeki nihai tanımla neticelenmiştir; hiçbir dünyevî devletin ideale ulaşamayacağı ise, kusursuz bir hükümdarın bulunmayışından ötürü kalıcı bir yasalar sistemine ihtiyaç duyulmasından anlaşılmaktadır.

---

[415] Bu konu bu ciltte genişletilmiştir.

[416] *Phdr.* 268a-c, *Meno* 88a-c. Sokrates'in bu yönü kapsamlı olarak ele alınmıştır. Bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[417] Aristoteles pratik sanatlardaki süreci *Ethics*'te (1111b23) iyi bir şekilde ifade etmiş -"Çözümlemedeki son adım üretimdeki ilk adımdır"- ve *Metaf.* 1032b6-10'da bunu örnekle izah etmişti: "Sağlık şöyle bir düşünce treni ile üretilir: 'Bu [ki bunun biçimi zihnimde mevcut] sağlık olduğuna göre, söz konusu kişinin sağlıklı olması için bunun, yani dengeli bir bedensel durumun mevcut olması; ve eğer bu da varsa o zaman ılık bir havanın varolması gerekir. Doktor bizzat atabileceği bir adıma ulaşana dek böylece düşünmeye devam eder... Yani bir bakıma sağlık sağlıkla ve bir ev bir evle, cisim ise cisimsizlikten var kılınır. Tıp ve mimari için sağlık ve ev biçimleri vardır ve cisimsiz madde dediğim şey özdür."

Platon evrensel bir İyi Biçimine olan inancından vazgeçmemişti. Buna karşı çıkan Aristoteles bile marangoz ve ayakkabıcıların ve hatta bedenin el ve ayaklar gibi kısımlarının uygun bir işlev ve faaliyetlere sahip olması gerekirken insanlığın böyle bir şeye sahip olmadığına inanamıyordu ve bu evrensel, sadece insana özgü amacı tarif etmeye girişmişti (Bkz. *EN* 1097b28-98a20). Buna karşılık Platon, en yüce İyi'nin bilgisinin pratik amaçlar için, eğer insan buna ulaşmak için hangi aracın (bunun hangi altbölümlerinin?) hemen uygulanabilir olduğunu bilmiyorsa yeterli olmadığı yönündeki Aristotelesçi duruşa yaklaşmaktadır. Felsefi hükümdar bir yandan nihai amacı gözden kaybetmeden, "bizzat atabileceği" yaklaşık adıma kadar şeyleri enine boyuna düşünmelidir.[418] İzlediği yol *Devlet*'teki "aşağı doğru inen yol"a benzemektedir, şu çok önemli farkla ki bu yol "duyumsanabilir dünyadaki hiçbir şeyi içermeyip, sadece Biçimler aracılığıyla Biçimlere doğru ilerler ve Biçimlerle son bulur" (511b-c). Devlet adamı ta ki bu uzay ve zamana bağımlı dünyadaki durumlarla başa çıkabilene kadar devam etmelidir. Platon'un *diairesis* yöntemini gittikçe daha fazla kullanması, bu gelişime, Biçimleri bilginin kaçınılmaz sınırları içersinde bireysel seviyeye mümkün olduğunca indirerek önemli bir katkıda bulunmuştur.

(c) *Paradigmanın kullanılışı.* Bir kez daha Platon'un kendi tanımıyla başlamak gerekirse, bir paradigma "bir şey başka, ayrı bir şey içerisinde doğru olarak sezildiğinde ve bu şeyler bağlantılı hale getirilişi her birini ayrı ayrı ve bir çift olarak ikisine birden tek bir doğru görüş ortaya çıkardığında" kullanılır (278c).

Platon yöntemi bizzat kullanış şekli bu genel ifadeyi daha açık hale getiriyor. Yün işçiliği açıkça devlet adamlığından "başka"dır fakat yün işçiliği içerisinde birbirine zıt ayırma (tarama) ve birleştirme (dokuma) sanatlarının ayırtına vardıktan sonra bunların bir toplumun düzenlenişinde tekrar karşımıza çıktığını tespit edebiliriz. Bu düzenleme hazırlık olarak kötü yurttaş ögelerini sınamalar aracılığıyla iyilerden "tarayarak" ayırma ve bunu takiben de geri kalanları birleşik bir bütün oluşturacak şekilde "dokumak"tan oluşur (308d-e). Dolayısıyla burada *paradeigma* sık sık "örnek" diye çevrilse de, bu kelimenin iki olağan anlamından hiçbirini taşımamaktadır. Bu ne bir örnek ("klasik tarzın bir örneği") ne de takip edilecek bir modeldir ("o hepimiz için bir örnektir").[419] Buna en yakın duran şey "analoji"dir. Platon 277d9-278c2'de bir "paradigma paradigması" sunarken iki anlamı kullanır. Sunduğu şey paradigmayı kullanmayı önerdiği yeni anlamda paradigmanın, çocukların harfleri öğrenişinden alınmış bir *örneğidir*. İlk önce

[418] Bkz. bir önceki dipnot ve Adalet Biçimini bilen ama bir ticaret dalındaki gereçleri kullanmayan ya da evinin yolunu bulamayan insanın müşkül durumu konusunda krş. *Phil.* 62a-b.

[419] *Paradeigma*'nın anlamlarının birbirinden ayrılma konusu için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

harfleri kısa, basit heceler içersinde ayırt etmeyi öğrenirler, daha sonra da onlara doğru şekilde okumakta başarısız oldukları diğer heceler gösterilir. Daha sonra öğretmen tanıdık heceleri yeni hecelerin yanına koyar ve aynı harflerin geçtiği yerlere işaret eder. Bu tam da Platon'un şimdi paradigma yöntemi dediği şeydir: farklı bileşkelerde ortak ögelerin tespit edilmesi.

Buna büyük bir önem atfettiği 277d'den anlaşılıyor:

Z. "Paradigmaları kullanmaksızın önemli herhangi bir şeyi gözler önüne sermek zor. Düşsel bir şekilde her şeyi bildiğimizden ama gerçekte hiçbir şey bilmediğimizden şüpheleniyorum."

G.S. "Ne demek istiyorsun?"

Z. "Bu noktada tuhaf bir şekilde, bilgiyi nasıl tecrübe ettiğimiz sorusunu gündeme getirmiş gibi gözüküyorum."

Yani paradigmanın, "tuhaf bir şekilde" de olsa, felsefenin birçok diyalogda izi sürülen o en büyük sorusuyla bir alakası var: Bilgi nedir ve nasıl biliyoruz? Bu bizi şaşırtmamalı. Bilgi Biçimlerin keşfedilmesine dayanır, bu keşifte ise ilk adım ortak bir ögeyi, "tek biçimi" ya da birden fazla nesnenin "hepsinde ve hepsi boyunca tek olan"ı fark etmek ve yalıtmaktır.[420] Rüya görmek ve uyanmak arasındaki zıtlık *Devlet*'te (476c) sadece duyumsanabilir şeylerin farkında olan insan yığınını, duyumsanabilir şeylerin ötesini, varlığına iştirak ettikleri Biçimleri görmek üzere eğitilmiş olan filozoftan ayırmak için; ve yine *Menon*'da (85c) inançtan bilgiye ilerleyiş süreci henüz tamamlanmamış olanların zihinsel durumunu tarif etmek için kullanılmıştı. *Menon* ve *Phaedo*'da ilerleyiş, doğum öncesi bilginin yeniden ele geçirilmesine yönelikti ve Platon'un bize bu merkezi öğretinden hiç bahsetmeksizin bu diyalogları çok açıkça anımsatabildiği gerçeği, mevcut dizide epistemolojik soruların daha az metafiziksel bir şekilde ele alınışına doğru bir ilgi kayması olduğunun belirtisidir.[421]

---

[420] *Menon*'da bu ve benzer ifadeler için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[421] Ritter Platon'un ἀνάμνησις konusundaki sessizliğini, bunu her zaman için mecazi anlamda kullanmasına ve maruz görülemeyecek şekilde yanlış anlaşıldığını görmesine bağlıyor. (Bkz. *N. Unters.* 80-2 ve mecazi yorum için bkz. *Essence* 121-3.) Diğerleri ise Platon bir zamanlar buna inandığını ama artık diyalektiğin bunun yerini aldığına inanıyor. Fakat Rees'in *Proc. Ar. Soc.*, Ek., sayı 37, 172 ve devamında işaret ettiği gibi, bu ikisi *Phaedrus*'ta gayet sorunsuzca bir araya gelmektedir ve Platon'un Biçimleri "bedensiz, en güzel ve en önemli" (*Pol.* 286a) olarak tahayyül edişinden vazgeçtiğini varsaymamamız gerektiği belirtir. Bkz. Gulley'in *CQ* 1954, 209-13'teki ikna edici argümanları.

Toplama ve bölmeyi konu alan kısımda Platon'un yöntemin ontolojik bir temeli olması gerektiği yönündeki tespitini vurgulamak için "Biçimler"den söz etmiştim: ama Platon bu kısımda, üzerinde ısrar ettiği nesnel gerçekliklerin görüngülerin kendi doğalarında olabileceğini varsaymaya ters düşen hiçbir şey söylemiyor.

Platon'un burada sunduğu haliyle yöntem kafa karıştırıcı olabilirdi, zira eğer *Menon*'da tanımın gördüğü aynı işlevi görmesi plânlandıysa birleştirme ve ayırmanın dokuma ve hükümetin gerçek *eidos*'un (biçimini) temsil ettiğini ve dolayısıyla aynı *eidos*'a (tür) ait olduğunu varsaymalıyız. Bu, diyalektik toplamayı takiben "Biçimlere göre bölme" ile pek uyumlu olmaz ve *paradeigma* da bunun için uygun bir terim olmazdı. Platon bunun bilginin edinmesi ile olan ilişkisinin "tuhaf" ya da "beklenmedik" olduğu konusunda bizi uyarıyor (μαλ᾽ἀτόπως 277d6). Ama bir sanat için temel olan bir şey, *mutatis mutandis*, çok farklı bir cinsten alınma bir analoji ile göz önüne serilebilirdi; ve "analoji" bu bağlamda *paradeigma*'ya en yakın duran kelimedir. Belki paradigmatik yöntemin kendisinin filozofun bilgi arayışının bir paradigmasını sunduğu (yani buna benzer olduğu) ve değerli bir epistemolojik araç olduğu söylenebilir.

(2) Politicus'ta Biçimler

Eidos ve *idea* kelimeleri Platon bunlara duyumsanabilir şey ve eylemlerin aşkın, bilişsel modellerini ifade etmek için el koymasından önce de vardı ve Platon bunları sık sık sadece çeşit ya da tür ve hatta kök anlamları olan dış görünüş anlamında kullanmaya devam etmişti. Bu yüzden, daha sonraki diyaloglarda bu ya da benzer terimleri kullanırken aklından daha önceki diyaloglardaki yüceltilmiş, bu dünyaya ait olmayan varlıkların geçip geçmediği sorusu tartışma konusudur ve muhtemelen de öyle kalmaya devam edecektir. *Diairesis* yöntemine örnek teşkil eden pasajlarda "*eidē*'ye göre bölmek" cümlesinde *eidē*'nin statüsüne karar vermek zor. Bunları sadece tür ya da çeşitler olarak ele almak bağlama kesinlikle uyuyor. O halde Platon *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta methiyeler düzdüğü o ilâhi olgulara inanmayı bırakmış mıdır? Aslında "göklerin ötesindeki yer"e olan inancını kayıp mı etmiştir yoksa durum basitçe, *eidē*'nin bu yönünün doğru felsefi yönteme gösterilen mevcut ilgiyle daha az alakalı olmasından mı ibarettir? Üniteryan diye tabir edilenlerle ile onlara karşı çıkanlar arasındaki uzlaşmazlığın özü budur ve bir önselcilik ögesinin kaçınılmaz olarak, bazen biraz bilinç olarak da olsa, argümana girmesi Platon'un cazibesini oluşturur: Platon büyük bir filozoftu ve eğer hayatı boyunca, yorumcuların bir filozofta neyin makul ve arzu edilesi olduğuna dair anlayışına göre buna ya da şuna inansaydı (ya da inanmasaydı) böyle olamazdı. Benim kendi duruşum artık açıklık kazanmış olmalı. Platon en büyük filozoflardan biriydi ve bu büyük ölçüde eşzamanlı olarak ve benzersiz bir şekilde diyalektik yeti ile bir duyum ötesi ilâhi özler alanına duyulan metafiziksel, hatta dinsel inancı birleştirmiş ve bu alanı insani deneyim dünyasına rasyonel bir şekilde bağlantılandırmaya herkesten daha çok yaklaşmış olmasından kaynaklanıyordu.

İki pasajın bu tartışmayla bilhassa alakalı olduğu düşünülmüştür.

(i) 278c-d. Bu, Platon'un paradigmanın kullanılışını çocuklara okumayı öğretme örneği ile açıklamasından hemen sonra geliyor ve Platon harf ve hecelerin öge ve bileşkeleri temsil ettiği mecazı[422] sürdürmeye devam ediyor. Biraz tereddüt ederek, bu zor pasaj için kendi çevirimi sunuyorum.

> O halde, eğer bizim zihinlerimiz bütün şeylerin ögeleri [harfler] bağlamında doğal olarak aynı deneyimi [yani, çocukların paradigmatik yöntemle okumayı öğrenirkenki deneyimini] yaşıyorsa ve bazı zaman ve durumlarda hakikatin rehberliğinde her biri konusunda sağlam bir duruşa sahipse ama yine farklı durumlarda bunlar konusunda bir karmaşa yaşıyorsa, bu bizi şaşırtmalı mı? Zihin bileşkelerde ögelerden bazılarını doğru şekilde tahmin edebilmekte fakat aynı ögeler gündelik hayatın uzun ve zor hecelerine[423] aktarıldığında bunları fark etmekte başarısız olmaktadır.

Skemp ve Campbell (*a.g.e.*) "bütün şeylerin ögeleri"nin Biçimler olduğunu düşünüyorlar.[424] Bunlar kesinlikle birleştirme ve ayırma gibi soyutlamalardır ama buna karşı çıkan biri haklı bir şekilde burada orta diyalogların Biçimlerine dair herhangi bir kanıt bulunmadığını iddia edebilirdi. Platon şimdi tam da örnekle açıkladığı ve tarif ettiği haliyle paradigma yönteminin mevcut konusu ile ilişkilendirmektedir. Bu konu pratik sanatlardır (*technai*) ve Platon birbirinden çok farklı uğraşlara dâhil olan bazı temel ve ögesel yetilerin olduğu tespitini yapar. Bunlar burada sözü edilen ögelerdir. Bazı durumlarda (dokumacılık) bunlar aşikârdır ama diğer durumlarda, siyaset gibi karmaşık bir sanatın alakadar olduğu olağan pratik yaşamın karmaşası içersinde benzer yetiler üst üste bindirilir ve gizlenir. Eğer sözde devlet adamı bağlantıyı kavrayabilirse –yani, arış ve atkılardan oluşan bir giysi yapma analojisi aracılığıyla kendi asli görevinin birbirine zıt mizaçları rızaya dayalı istikrarlı bir toplum içersinde uzlaştırmak olduğunu görebilirse (krş. özellikle 310e)– bir gözünü hep esas, nihai amaca sabitleyerek gündelik siyasi yaşamın karmaşasının üstesinden gelecektir. Paradigmanın kullanımı işte böyledir. Aşkın model-Biçimlere açık bir gönderme yapmayı gerektirmez ve Platon da böyle bir şey yapmaz.[425] Platon burada esasen belli bir entelektüel içgörü tipinin pratik

[422] Tabii eğer bu bir mecaz idiyse. Aristoteles (*Metaf.* 998a23) φωνῆς στοιχεῖα'dan, yani basit seslerin sessel ifadeleri (ki harfler bunların simgeleriydi) oluşturmasından bahsediyor; ama Eudemus (*ap.* Simpl. *Fiz.* 7.14 Diels) bu kelimeyi fiziksel ve yaratılmış şeylerin ögelerine uygulayan ilk kişi olduğunu söylemişti. Skemp (*a.g.e.* sf. 161 dn. 1) bu kelimenin daha önce de bu şekilde kullanıldığına dair somut bir delil sunmuyor.

[423] τῶν πραγμάτων. Bunlar somut şeyler ya da durumlar, ilişkiler (özellikle siyasi ilişkiler) ve sorun ya da sıkıntı anlamına gelebilir (285e3).

[424] Campbell bunu *Tht.* 201 ve devamıyla kıyaslıyor fakat orada, Cornford'un söylediği gibi (*PTK* 143 dn. 1), στοιχεία fiziksel şeylerin ögeleridir.

[425] Skemp Platon'un buradaki düşüncesinin mantıksal olduğu kadar metafiziksel de olduğunu

amaçlara ulaşma amaçlı olarak uygulanmasıyla ilgilenmektedir ve devlet adamına dair tartışması *Devlet*'te olduğundan daha dünyevî bir seviyededir. *Politicus*'ta Biçimlerin bulunmayışı aksi yönde bir delil bulunmadığı sürece, Biçimlerin bırakıldığını ima etmez. Aksine ben, paradigmanın kullanımını bilgi sorununun tamamına (mevcut amacı için gereksiz yere) genişletirken Platon'un Biçimlerin varoluşunun bunun temeli olduğunu düşündüğünü öne sürmeyi göze aldım. Ama bu pasaj bunu yalanlamasa da doğruladığı da söylenemez.

(ii) 285d-6b.[426] Bu, Platon'un soruşturmalarının amacının sadece devlet adamını tanımlamak değil ama aynı ölçüde genel anlamda diyalektikteki ustalıklarını arttırmak olduğunu öne sürüşünü takip eden pasajdır.

> Tıpkı dokuma konusunda olduğu gibi, aklı başında olan hiç kimse bunun tanımının kendi hatırına peşine düşmek istemezdi; ama çoğu kişinin dikkatinden kaçtığına inandığım bir şey var. Bazı gerçek şeyler kolayca kavranabilecek benzerliklere sahiptir.[427] İnsan kendisinden bir tanım yapması istediğinde ve bunları kelimelere başvurmaksızın gözler önüne sermenin kolay ve sorunsuz bir yöntemini bulmak istediğinde bunlara işaret etmekte hiçbir zorluk çekmez. Ama en önemli ve en değerli şeylerin insanların nezdinde açık olacak şekilde işlenmiş, kendisini sorguya çeken kişiyi tam olarak tatmin etmek isteyen insanın işaret edebileceği ve duyularından birine yeterince kazıyarak kendi zihnini tatmin edebileceği bir görüntüsü yoktur. Bu yüzden kendimizi her şeyin sözlü izahatını yapabilmek ve alımlayabilmek üzere eğitmeliyiz; zira cisimsiz şeyler, en güzel ve en önemli şeyler oldukları için sadece kelimelerle[428] gösterilebilir –başka hiçbir şeyle değil– ve şimdi söylediğimiz her şey onların hatırına söylenmiştir. Ama daha az önemli olan üzerinde uygulama yapmak her zaman için daha önemli olan üzerinde uygulamak yapmaktan daha kolaydır.

Genellikle bu pasajın Platon'un "orta dönem paradigma-biçimler öğretisine" bir

---

varsayıyor: Devlet Adamlığı ve Dokumacılık, birer Biçim olarak, birleşik hecelerdir ve bu hecelerin "harfleri" "iştirak ettikleri daha genel ve evrensel Biçimlerdir," örneğin Birleşme ve Ayırma'dır. Bu görüşe yakınlık duyuyorum ama burada alıntılanan pasaj dolayısıyla ispatlanmış olduğu söylenemez.

[426] Alternatif bir versiyon için bkz. Oqwe, *Ex. and Arg.*, 350-1.

[427] ῥαδίως'u el yazmalarıyla okuduğumuzda durum bundan ibaret. MSS-sf. 177. Bkz. Skemp ve Owen'ın dipnotları (Owen'ın dipnotu; *Ex. and Arg.* 350 dn. 3). Skemp'in ῥαδίοις'i tercih etmesi şaşırtıcı. τὰ ὄντα'nın Biçimler olduğuna inanıyor ama bunları ῥάδια καταμαθεῖν diye tabir etmek pek Platonik bir şey değil. Biçimleri kavramak meşakkatli bir felsefi hazırlıktan geçen bir azınlığa ayırılmıştır. Cümledeki denge de düzeltinin aleyhinedir.

[428] Yunancadaki kelime *logos*'tur ki bu çok katlı bir anlama sahiptir: beyan, tanım, argüman ve daha fazlası. Belki de Campbell'ın "mantıklı izahatı"sı ya da Owen'ın "açıklaması" daha iyi bir karşılık olurdu ama Platon burada özellikle de görsel temsil ve sözlü tarif arasındaki farkı kastediyor gibi gözüküyor.

gönderme içerdiği varsayılmıştır (ben de böyle olduğunu varsaymıştım). Fakat son zamanlarda G. E. L. Owen bütün üniteryanların dikkat etmesi gereken iyi uslamlanmış bir makalede bunu reddetmişti.[429] Owen Platon'un halen dokuma çözümlemesinin usandırıcı uzunluğunu savunduğunu öne sürüyor. 277c'de bir öğrenci bunları anlayabildiği zaman sözlü açıklamalar resimsel olarak gösterilebilir ama devlet adamlığı gösterilemez. "Cisimsiz, en güzel ve en önemli" kelimeleri *Phaedo* ya da *Şölen*'e aşina olan birine hemen Biçimleri çağrıştırır ama Owen *Dev.* 599c'de "en önemli ve en güzel"in "savaşlar, askeri kumandanlar, şehirlerin yönetimi ve insanların eğitimi" için kullanıldığını belirtiyor.[430]

Diğerleri bu pasajla, Platon'un Güzellik Biçiminin dünyevî kopyaları gözle görülürken Adalet, *Sophrosynē* "ve ruh için değerli olan diğer şeylerin" böyle ani duyumsal izlenimler bırakmadığını ve elimizdeki bu tip görüntüler aracılığıyla asılları ancak az sayıda kişinin kavrayabildiğini söylediği *Phdr.* 250b-d arasında açık bir paralellik görüyor. Owen'ın buna yanıtı ise *Phaedrus*'taki pasajı ciddiyet taşımadığı, sadece efsane ve şiir olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakmaktır (sf. 349). Sokrates'in sözlerini bağlarken Eros'a ettiği duada (257a) bütün bir palinodunun dilini şiirsel diye tarif ettiğine ve toplama-bölme yöntemini takdim etmesi dışında *paidia* olarak görülmesi gerektiğini söylediğine işaret ediyor. Platon'un bu kelimeyi kullanış şekli IV. ciltte ele alınmıştı,[431] burada Platon'un bunu 278b'de Owen'ın daha lirik kısımlarla zıtlaştırdığı "hitabetin pratik psikolojisi" de dahil olmak üzere bütün bir sohbetleri için kullandığını belirtmek yeterli olacaktır. Platon bu kelimeyi bütün yazılı metinleri kapsayacak şekilde genişletmesi aynı diyalog içersinde gerçekleşiyor (276d, 277e). Hatta 265b'de Platon'un Sokrates'i (her zamanki *eironeia*'sıyla) efsanenin "bir nebze hakikat kazanmış olabilece-

---

[429] "Platon on the Undepictable" *Exegesis and Argument* (Studies... Vlastos, 1973). Mevcut argüman için merkezî önemde olmayan birçok ilginç hususu elemek zorunda kaldım ama πεφυκέναι'nin anlamını konu alan sf. 354-5 es geçilmemelidir. *Cratylus*'ta τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν olarak tanımlanan nesne insan yapımı bir alet değildir. Eğer öyle olsaydı kullanıcı yeni mekiğine model olarak kırık olanı alırdı ki kendisine açıkça bunu yapmaması söylenmiştir. Model olarak, "gerçekten varolan mekik" ismini τὸ εἶδος imal edilmiş bütün mekiklerden daha çok hak eden αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς'i alır. Owen'ın tespitinin "bundan etkilenmediğine" (355 dn. 14) katılmam mümkün değil.

[430] Fakat ἀσώματα için böyle bir şey söz konusu değil ve Owen sf. 356'da bu kelimeyi biraz ciddiyetsizce es geçiyor. Krş. sadece *Şöl.* 211a5-17, 211e-12a (ki dahası burada εἴδωλα Güzelliğin dünyevî taklitleri için kullanılıyor) değil ama ayrıca *Politicus*, 269d. Fakat eğer *Devlet* orta dönem Biçimlerin bu diyalogda yer almadığının kanıtı olarak alıntılanabilse de, Biçimlerin bırakıldığının kanıtı değildir zira aşkın Biçimlerin varlığı bu diyalogun merkezî bir özelliğidir.

[431] Bkz. özellikle sf. 60-3 ve bir bütün olarak *Phaedrus*'a dair benim kendi yorumum için bkz. bu cilt.

ğini" ve "bir inanılırlık iddiasında olan bir *logos*'un bununla harmanlandığını" söylüyor ve efsanenin diyalektik yönteme örnek teşkil ettiğini, böylece de içerdiği aşk tanımına "açıklık ve tutarlılık" kazandırdığını ekliyor. Platon'u anlamak için aynı öğretiyi efsane içersinde ve tekrar diyalektik argüman içersinde sunabildiğini fark etmeliyiz. Eğer efsanenin şiirsel ve dinsel dilinin Platon için felsefi hakikati ilettiğini reddedersek, nerede duracağız? Bu durumda *Şölen*'in büyük bir kısmı ve *Phaedo*'da argüman olarak sunulan şeyin tamamı devre dışı bırakılmalıdır. Peki, hem *Phaedrus*'ta (kendi kendini harekete geçirme argümanı) hem de *Phaedo*'da bir efsanenin çerçevesi dışında ciddi bir şekilde ortaya konan ve geri kalan her şeyin temeli olan ölümsüzlüğü[432] ne yapacağız?

Owen söz konusu pasajın bağlamına vurgu yapıyor ama mevcut bağlam soruşturmanın amacının (dokumacılık bir yana) devlet adamlığını bile tanımlamak değil, daha iyi filozoflar olmak olduğunun tembih edilişidir. Bu kesinlikle, takip eden şeyin argümanı bir an için mevcut konudan, ilk ilkelere dair bir hatırlatmaya yükselteceği yönünde bir uyarıdır ki bunlar, eğer Platon hâlâ Biçimlere inanıyor idiyse Biçimler olurdu. Bütün bunlar burada Biçimlere gönderme yapıldığını ispatlamıyor ama eğer ben yanılıyorsam ve Biçimlere gönderme yapılmıyorsa (ki 278c-d'de durumun bundan ibaret olabileceğini öne sürmüştüm)[433] bu da Platon'un artık Biçimleri kabul etmediğinin kanıtı değildir. Biçimlere –"orta-dönemdeki" halleriyle– 269d'de açıkça gönderme yapılıyor:

> Her zaman için değişmez ve daimi olmak[434] sadece bütün varlıkların en ilâhisine mahsustur ve cisim bu sınıfa dâhil değildir. Dünya ve kozmos dediğimiz şeye yaratıcısı birçok kutsal özellik bahşetmiştir ama yine de cisme iştirak etmektedir. Bu nedenle, hareketi mümkün olduğunca tek tip, değişmez ve tek yerde olsa da değişimden tamamıyla muaf olamaz.

Eğer bu bir "orta" diyalogda geçseydi ilâhi (*Pho.* 80b vb.) ve değişmez Biçimler diyarını ve fiziksel dünyayla ilişkisini tarif ettiği peşinen kabul edilirdi, peki şimdi niye kabul edilmesin?

Paradigmalar olarak Biçimlere yapılan bir diğer gayet açık gönderme 300c'de gerçekleşiyor. İdeal bir dünyada filozof devlet adamı kendi inisiyatifi üzerinden, yazılı yasalar olmaksızın bilgisinin ışığı altında hareket ederdi. Ancak ikinci en iyi seçenek herkesin riayet etmesi gereken yazılı bir yasadır. "Bu yazılı yasalar, eğer bilenlerin talimatları doğrultusunda oluşturulsalar her durumda gerçeğin kopyaları olurlardı."[435] Yani filozof

---

[432] Ruhun ölümsüzlüğü ve Biçimlerin varlığı arasındaki yakın bağlantı için bkz. *Pho.* 76d-e.

[433] Karar arada sırada okura bırakılabilir mi? Umarım bu cildin bütün okurları Platon'un okurları olurlar.

[434] τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαὐτως ἔχειν, Platon Biçimleri hep böyle tarif ediyor.

[435] μιμήματα τῆς ἀληθείας. Bu kısa ifadenin en iyi açılımı Aristoteles'in *Protrepticus*'unda yer

yasaları, sadece kendisinin hatırladığı değişmez, kusursuz ahlakî Biçimleri model alarak oluşturacaktır. Bunlar, *Dev.* 10'daki mimetik şiir tartışmasında lanetlenen kopyalar gibi gerçekten iki kez uzaklaşmış değil, birer bir kopyalar olacaktır. Platon halen filozof devlet adamını *Dev.* 6'daki (500c, d) gibi "değişmez ... tamamıyla düzenli ve rasyonel şeyleri gören" kişi olduğunu düşünmektedir. "Bu şeyleri taklit eder" ve "bunları hem hususi hem de kamusal insan davranışına aşılamak için bunlar üzerine çalışır." O tek hakiki, doğru ya da tanrısal anayasaya bütün insan devletlerinin bazıları daha iyi bazıları daha kötü olmak üzere taklit ettiği paradigmatik devlet Biçimine (297c) yapılan göndermeler bununla birlikte el alınmalıdır. Platon kusursuz devlet adamlarının ve dolayısıyla da ideal devletin dünyada varolmadığını açıkça belirtiyor.

> Kesinlikle dile getirdiğimiz gibi, şehirlerimizin hiçbir yerinde bir arı kovanındaki Kraliçe gibi Hükümran bir Varlık, hem ruhu hem de bedeni itibarıyla kalburüstü bir insan bulunmadığı için, görünen o ki bir araya gelip yasalar oluşturmalı, doğru anayasanın izini sürmeliyiz (301d-e).

Ve 303b'de: "Zira bu şehir, tıpkı tanrının insandan ayrı tutulması gibi, diğer hepsinden ayrı tutulmalıdır." Son olarak, *Sofist* ve *Politicus* kesinlikle Platon'un gelişimindeki aynı aşamanın ürünleridir ve eğer Biçimler bu ikisi arasında bir yerde terk edilmiş olsaydı, bu hakikaten tuhaf olurdu. Umarım bir önceki bölümde Biçimlerin *Sofist*'te halen mevcut olduğu gösterilebilmiştir.

(3) Efsane[436]

Devlet adamının tanımında bir şeyler ters gitmiştir ve ziyaretçi, yorucu diyalektik egzersize ara verip biraz soluklanmak için bu hatayı bir hikâye aracılığıyla açığa çıkarmaya girişir.[437] Birçok eski efsane, diye başlar, aynı tarihsel olayın halkın zihninde kalmış sönük bir hatırasını içerir. Örnek olarak, Atreus ve Thyetes efsanesinde[438] güneş ve yıldızların seyrinin Zeus tarafından tersine çevrilişini, Kronos çağını ve topraktan doğan insanları gösterir. Bütün bunlar evrenin dönüşünün periyodik olarak tersine

---

almaktadır. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. οἱ εἰδότες Platon'un kendisi ve Akademi'nin aslında birkaç devlet için yasa koyucu olarak iş gören üyeleri gibi insanlar olurdu.

[436] Efsanenin beslendiği kaynaklara dair bazı delilleri, tarihsel düşünmeye eğilimli olanlar için ilginç olabilecek bir ekte bir araya getirdim. Skemp efsane üzerine, modern metinlere birçok gönderme içeren uzun bir ek metin sunuyor (s.f 81-111).

[437] Hikâyenin ciddi amacı için bkz. 274e: "Burada hikâyemizi bitirebilir ve bir önceki argümanda azametli devlet adamına yaraşır karakteri gösterirken ne gibi bir hata yaptığımızı keşfederken bunu izahata çevirebiliriz."

[438] Bu efsane Euripides'ten bilinmektedir, *Or.* 1001-6, *El.* 726-44, *I.T.* 192-5.

çevrildiği gerçeğini yansıtmaktadır. Bir çağda hareketi Tanrı kontrol eder, ama bunu sonsuza dek yapamaz zira evrenin cisimleşmiş olması onu hareketsiz kalmaktan ya da daimi, tek ve kusursuz bir hareketin keyfini sürmekten alıkoyar. Bizzat kusursuzca iyi olan Tanrı bunun için elinden geleni yapar. Evreni iki zıt yönde döndüren iki zıt tanrı olduğunu varsaymamalıyız. Olan şu ki Tanrı kontrolü elden bıraktığında evren kendini zıt yönde döndürmeye başlar, zira (*Timaeus*'ta olduğu gibi) evren canlı ve düşünen bir varlıktır.[439] Tersine çevrilme anında, insan ırkının büyük kısmını yok eden korkunç sarsıntılar yaşanır.

O halde (1) bizimkinin zıddı olan, güneşin batıdan doğuya doğru yol aldığı periyotta hayat akışı ilk önce durdurulur, sonra da tersine çevrilir. İnsan ve hayvanlar gittikçe gençleşir, beyaz saçlar siyahlaşır, yetişkinler küçülerek bebekleşir ve sonunda da toprağa karışıp yok olurlar, bir sonraki kuşak da topraktan yetişkin olarak doğar.[440] Efsanevî Kronos çağıdır bu, bütün geleneksel özelliklerini de taşır: saldırgan hayvanlar, savaş ya da hizipleşmeler yoktur, toprak sürülüp işlenmeksizin yiyecek üretir, kusursuz iklim giyinme ve barınmayı gereksizleştirir. Dahası, insanoğlu da dâhil olmak üzere her bir hayvan kabilesine küçük bir tanrı atanmıştır,[441] bu tanrının doğrudan denetimi altında hiçbir siyasi düzenlemeye gerek yoktur. Herkes topraktan doğduğu için evlilik ya da çocuk doğurmak da söz konusu değildir. Bu noktada ziyaretçi bu altın çağın insanların

---

[439] 269d7-c2. Fiziksel özellikler -boyut, denge ve küçük bir eksen- *Pho.* 98c-99b'deki kemik ve tandonlar ya da bu diyalogdaki συναίτια gibi gerekli koşulları sağlasa da, hareket, Skemp'in 270a5-7 için sunduğu çevirideki "moment"in ima edebileceği gibi mekanik bir nedenden kaynaklanmıyordu.

[440] Güzel bir nokta: yaşlanmış olarak mı yoksa hayatlarının baharında mı doğarlar? Deliller çelişkili. Eğer hayatın seyri tersine çevriliyorsa mantıksal olarak ilerlemiş bir yaşta hayata başlamalılar; ve 271b4'te Platon (bu, geçiş esnasında hâlihazırda yaşlı olan kuşağı imliyor olabilecek olsa da) τοὺς πρεσβύτας ἐπὶ τὴν τοῦ παιδός ἰέναι φύσιν diyor. Benzer şekilde, Frutiger, *Mythes* 242 ve Koster, *Myth de P., de Zurathoustra et des Chaldéens* 45: "on naît vieillard." Öte yandan Skemp "hayatlarının baharındaki gürbüzlükleri"nden (ancak bu, çevirdiği Yunanca metinde geçmiyor), "yetişkin hayatın baharı"ndan (110) ve "Platon'un Kronos çağında yaşlı insan olmadığından" (111) bahsediyor. Bu geleneksel Cadmus ve Jason efsanelerindeki topraktan doğan savaşçılara ve Devlere tekabül ediyor. Dahası diğer görüşü savunan Adam (*Dev.* II. cilt, 297) görüşünü, Platon'un aslında diğer çağın (bizimkinin) başlangıcını tarif ettiği 273b'deki πολία φύντα'yi yanlış çevirerek (bu çeviriyi *CR* 1891, 445'te şiddetle savunmuştu) destekliyor. Fakat Hesiod (Platon'un fikrinin kaynağı ile kesinlikle bir bağlantısı olan) "insanların gri-saçlı doğdukları" bir zamandan söz ediyor (*Erga* 181).

[441] Adam'ın "Tanrı bizzat topraktan doğanların çobanıydı" ifadesi (*a.g.e.* 296) aslında "*Bir* tanrı onları bizzat denetledi" anlamına gelen 271e5-6'nın yanlış bir çevirisine yaslanıyor olsa gerek. Yüce tanrı bütün kozmik hareketi denetler ve daha düşük mevkideki her tanrıya hâkimiyet alanını tahsis eder, tıpkı *Timaeus*'ta (41b ve devamı) ölümlü varlıkların yaratılışını onlara bırakması gibi.

hakikaten (genellikle düşünüldüğü gibi) bizden daha mutlu olup olmadığını sormak için durur. Cevap Platoniktir. Eğer boş zaman ve diğer avantajlarını (hayvanlarla sohbet etme yetisi de dâhil olmak üzere) bilgelik edinmek için kullandılarsa, evet ama destanların ima ettiği gibi tıka basa yiyip içip, vakitlerini boş boş konuşarak harcadılarsa, hayır.[442]

(2) Dünyanın, mevcut çağı başlatan en son tersine çevrilişi ile birlikte "hikâyenin amacı" görünür hale gelir (272d5). Tanrı kontrolünden feragat etmiş ve daha alt seviyedeki ilâhlar da onu takip edip aynı şeyi yapmıştır. Kaçınılmaz çalkantılar ve yaşam kayıplarından sonra evren yaratıcısından öğrendiği çizgileri takip ederek kendini yönetmek için durulmuş fakat cismaniliğin tabiatında varolan kusurlar bu çizgileri gitgide daha fazla unutmasına yol açmıştır ve çağ sonuna yaklaşırken düzensizlik ve kaos artmaktadır. Daha sonra Tanrı sorumluluğu tekrar ele alacak ve evreni tamamen yok olmaktan kurtaracaktır. Fakat biz şu anda insanoğlu ve ideal hükümdar ile ilgileniyoruz (237e5). Kozmik tersine çevrilişten sonra yaşam bebeklikten yaşlılığa doğru ilerlemiş ve cinsel yolla üreme topraktan doğmanın yerini almıştır. "*Şimdi geldik bütün masalın özüne*" (274b1). İlâhi korumadan mahrum kalan insanlar doğanın da saldırganlaşmasıyla birlikte vahşi hayvanların avı olmuşlardı ve bir zamanlar toprağın kendiliğinde verdiği temel ihtiyaçları karşılayacak beceri ya da gereçlere sahip değillerdi. Sefaletleri[443] ancak, geleneksel olarak anlatılan ilâhi lütuf ve yönlendirmeler sayesinde hafiflemiştir: Prometheus'tan ateş, Hephaestus ve Athena'dan teknik beceri, diğer tanrılardan tarım. Her şeyden önemlisi, o zamandan bu yana kendi işlerini idare etme ve kendine bakma sorumluluğu insanoğluna bırakılmıştır.

Sunduğu rahatlama bir kenara, efsanenin verdiği açıkça belirtilen dersler şunlardır: (1) devlet adamlarımız sadece birer insandır; tanrılarca yönetildiğimiz günler geride kalmıştır: (2) devlet adamının çobana benzetilmesi hatalı bir *diairesis*'e yol açmıştır, sürüsünü gerçek anlamda beslemekten sorumlu olduğunu ima ederek devlet adamını, çiftçiler, tüccarlar, değirmenci ve fırıncılar, doktor ve eğitmenler gibi sınıflardan ayırmakta başarısız olmuştur. Birçok kişi hikâyenin uzunluğu ve ayrıntılarının bu basit görevle orantısız olduğunu hissetmiş ve daha örtük bir anlam aramıştır. En iyisi ise Solmsen'in ulaştığı sonuçtur,[444] Kronos çağındaki yaşamın bilgelik ve mutluluğu üzerine düşürülen şüpheleri hesaba katmakla kalmayıp, ayrıca bütün bu diyaloglar

[442] Aristophanes'te karşımıza çıkan birkaç şaka "Kronosvari"nin aptallık derecesinde eski kafalılık anlamına gelebildiğini gösteriyor. Referanslar için bkz. Baldry, *CQ* 1952, 85.

[443] Protagoras'ın insanın ilerleyişine dair efsanesinde ayrıntılarıyla betimlenmiştir, burada da siyaset sanatı eksikliğine vurgu yapılmaktadır (*Prot.* 321d4-5, 322b5).

[444] *P.'s Th.* 85-6. "Gerçeklikteki" değişim ve bozunmadan bahsetmemeyi tercih ederek bu sonuç üzerinde hafif bir değişiklik yaptığımı kabul ediyorum.

grubunun ethosuyla uyum içersinde olan bir sonuçtur bu. Efsane değişim ve hatta bozunmanın maddi bir dünyanın temel evreleri olduğunu ve "ilgisini Daimi ve Değişmez olanla sınırlı tutan filozofun çok şey kaçırdığını ve dünyaya dair bütünlüklü bir resme ulaşamayacağını" göstermektedir. Bunu söylerken Wilamowitz'in (*Pl.* I, 576) şu şiarıyla illâ da çelişmemiz gerekmiyor: bazı durumlarda gizli anlamlar aramak affedilebilir olsa da, Platon'un halen hikâyeler anlatmaktan keyif aldığı gerçeğinden hoşnut olmak daha tedbirli ve daha doğru bir tavırdır.

(4) Siyaset teorisi

(a) Politicus *ve* Devlet. *Politicus*'u okuduğunuzda aklınıza daha önceki *Politeia*'nın ve Platon'un iki diyalog arasında duruşunun ne ölçüde değiştiği sorusunun gelmemesi mümkün değil. Her iki diyalog da devlet yönetiminin bir sanat, olsa olsa çok az kişinin hâkim olabileceği, bilgiye dayalı bir *technē* olduğu yönündeki temel Sokratik ilkeye[445] yaslanıyor (297b-c). Diğer *technai*'yle kurulan tanıdık Sokratik analojiler, örneğin devlet adamının[446] kural ya da yasalara yaklaşımında göze çarpmaktadır: yetenekli kaptan kurallara değil kendi *technē*'sine ihtiyaç duyar, *technē*'si kurallardan üstündür (297a); bir doktor kitapların buyurduklarına bağlı kalmaktansa kendi *technē*'sine bel bağlayarak hastası için daha faydalı bir şey yapabilir (296b). Fakat öğrenilecek bir sanat üzerinde bu kadar ısrar etmesine karşın *Politicus*, *Devlet*'te merkezî konumda olan devlet adamlığı eğitimi konusunda, bu çok önemli konuda sessiz kalıyor. Açık ki Platon *Devlet*'te ortaya konan programı değiştirmek istememiş ve zaten tamamlanmış olan bir görevi tekrar etmenin anlamsız olduğunu düşünmüştü. Doğru inanç olarak diğerlerine aşılanacak olan (309c) iyi bilgisi her ikisinde de temel bir gerekliliktir.

Politicus Devlet'in tek bir ideal politika ve diğer hepsi arasında yaptığı ayrımı doğruluyor fakat *Devlet* ideale –Platon bunun gerçekleştirilebilir olduğunu düşünsün ya da düşünmesin– odaklanırken, *Politicus* idealin bu dünyadan olmadığını kabul eder. En iyi devlet adamlarımız sadece birer insandır ve mevcut amaç standart ve rehber olarak "tek doğru anayasayı" gözden yitirmeksizin, insani kusurların izin verdiği ölçüde buna benzer bir toplum plânlamaktır. Bazen Platon'un aklında üç aşama varmış gibi gözüküyor: (i) insandansa tanrı olan, kendi aydınlanmamış iradesi tek yasası olan ideal devlet adamı; (ii) vasıf ve politikaları *Politicus*'taki soruşturmanın ana konusunu oluşturan,

[445] Sokratik: bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. τέχνη'nin bu bağlamda tekrar tekrar kullanılışı için bkz. örneğin 297a ve b, 300c10.

[446] Ya da "kralın." Bu diyalogda "devlet adamı" ve "kral" ideal hükümdar için birbirinin yerine kullanılabilen terimlerdir (276c8, e13). Kral elbette tamamıyla bencil amaçlar doğrultusunda yöneten tiranın zıt kutbunda yer almaktadır.

(henüz ortaya çıkmamış olan) en iyi insan devlet adamı ya da siyasi reformcu türü; (iii) siyaset sanatına hâkimmiş görünümü takınan ve kendini aslında olduğu fasa fiso politikacı yerine devlet adamı olarak yutturan siyasi Sofist ya da sahte devlet adamı (303b-c). Bu bütün zamane siyasetçilerini kapsar.[447] Ama (i) ve (ii) arasındaki ayrım her zaman net değil ve Platon 301a-b'de ikisi için de aynı unvanı kullandığını kabul ediyor. "Bir insan yasalar uyarınca, bilgili olanı taklit ederek yönettiğinde ona kral deriz, bilgiye dayalı monarşi ile doğru inanca dayalı anayasal monarşi arasında bir isim ayrımı yapmayız." Bu Platon'u en azından, yazılı yasaları kullanmakla yönetimin yönetilenlerin rızasıyla arzu edilebilir nitelikte olması arasındaki açık çelişkiye götürüyor. İlerledikçe *Devlet*'le mukayese yapmak için karşımıza daha fazla husus çıkacak.

(b) *Zorla ya da rızayla yönetim.* Platon efsaneden sonra, bir önceki *diairesis*'lerindeki ciddi kusurlara işaret ediyor. Bunlardan biri zoraki ve gönüllü teslimiyet arasındaki ayrımı dışarıda bırakarak çok ayrı iki tipi, kral ve tiranı birbirine karıştırmış olmalarıdır. Özgürce kabul edilen denetim "hakiki kral ve devlet adamına" aittir (276d-e). Xenophon'a göre bu ayrım kökleri Sokrates'e dayanmaktadır:[448] "Ona göre insanların rızalarına ve devletin yasalarına göre yönetilmesi krallık, ama gönülsüz kulların, yasaya değil, hükümdarın kaprisine göre yönetilmesi tiranlıktı." Platon bir şekilde bunu zihninde, birbirinden yönetenlerin sayısı, zenginliği ve yönetilenlerin rıza gösterip göstermemesine göre ayrılan, kabul edilmiş yönetim şekillerini –anayasal monarşi ve tiranlık, aristokrasi ve oligarşi, demokrasi– sıraladıktan sonra söyledikleri bağdaştırmış olmalı. Yönetim bilimin bir dalı olduğu için, diye devam ediyor (292b-c), ölçüt olarak bunlara değil, sadece bu bilime hâkim olunup olunmamasına bakılmalıdır. Olsa olsa az sayıda kişinin edinebileceği gerekli bilgiye sahip olduğunda halkın gönüllü bir şekilde onun yönetimine saygı duyup duymaması ya da yönetimin yasalara dayanıp dayanmaması önemli değildir. Kendi takdirine göre şehrin nüfusunu sürgün ya da idamlarla temizleyebilir ya da göçle arttırabilir. Dağlamak ya da ameliyat gerektiğinde, doktor hastasının feryat ve itirazlarına aldırış etmeksizin işini yaptığında hastasının çıkarlarına en iyi şekilde hizmet etmiş olacaktır. Devlet adamı reformlarına başlamadan önce bile, tıpkı iyi bir zanaatkâr gibi, kötü malzemeleri reddedecektir. Yani, bir dizi testten sonra toplumsal erdemleri edinme kabiliyeti olmadığı anlaşılanları ölüm cezasına çarptıracak, sürgüne yollayacak ya da daha aşağı bir mevkie düşürecektir. Bu *Devlet*'teki (501a) "tuvalin temizlenmesi"ne ve ne ilginçtir ki, Protagoras'ın *Protagoras*'ta (322d) *polis*'teki

[447] *Politicus*'taki efsane ile birçok ortak ögeye sahip olan *Critias* benzer bir üç katmanlı sınıflandırmayı efsanevî forma döküyor. Bkz. Campbell, *Pol.* xlviii.

[448] Xen. *Mem.* 4.6.12 (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Bu pasaja göre Sokrates *Pol.* 300e ve devamında yönetim şekillerinin bölümlenişini önceden haber vermişti (bkz. bu cilt).

yaşamın bir önkoşulu olarak ortaya koyduğu şeye karşılık gelir. Bütün yasalar bizzat bilimsel devlet adamı tarafından oluşturulacaktır ve onun uygun gördüğü şekilde değiştirilebilir. İlk önce yurttaşların rızasını kazanması gerektiği yönündeki mevcut varsayım kesinlikle akla uygun olsa da, yanlıştır. Bu, Platon'un tek bilimsel devlet adamı olarak gördüğü Sokrates'in yasalara riayet etmeyi ya da barışçıl ikna yoluyla yasaların tashih edilmesini yegâne seçenekler olarak ortaya koyduğu *Crito*'dakinden çok uzak bir duruştur.[449]

Fakat burada betimlenen şey ideal devlet adamıdır. Daha önceki açıklamada yapılması gereken tek değişiklik onunla tiran arasındaki esas farkın bir niyet farkı olduğudur. Devlet adamı adalet, hakikat ve toplum refahının peşindedir, tiran ise kendisinin ve dostlarının çıkarlarını arttırmanın ve kişisel düşmanlarını yok etmenin. Bu insanların mutlak güçle özdeşleştirmeyi öğrendikleri şey olduğu için bunu kimseye emanet etmeyeceklerdir. Fakat eğer tek doğru devlet adamı günün birinde ortaya çıkarsa onu tanıyacak, ona kucak açacak ve tek doğru ve mutlu toplum şeklini hiçbir itirazla karşılaşmaksızın tahsis etmeyi ona bırakacaklardır.[450] Zorla ya da rızayla meselesi gündeme gelmeyecektir.

(b) *Yönetimde yasanın rolü*. Ziyaretçi, hükümdarı bilgi ve adalete dayanarak hareket eden kusursuz devletin yasalara ihtiyaç duymayacağını ve yasalara uyan devletlerin bazılarından daha iyi olsalar da sadece birer taklit olduğunu savunduğunda uysal G.S. bile isyan eder ("Söylediklerinizin geri kalanı kulağa mantıklı geliyor ama insan yasalar olmaksızın yönetmeli lafı kabulü zor bir laf")[451] ve ziyaretçi yasalar olmaksızın yönetmenin doğruluğunu daha fazla tartışmayı kabul eder. Bilimsel hükümdarın herhangi bir yazılı yasaya aldırış etmeksizin sık sık kendi bilgisi tarafından yönlendirileceğini kesinkes belirtir. Yasalar evrensel olmalı ve ayrım gözetmemelidir, bireyselliği ve kişilik, ihtiyaç ve durum çeşitliliğini karşılamayan küt bir araç (παχυτέρως 295a) olmalıdır. "Her yerde tek tip olanın asla tek tip olmayanla ilgilenmesi doğru olamaz"(294c). Bunu yasalar ve evrensel yaptırım güçlerine karşı girişilen feci şekilde alaycı bir saldırı takip eder. Muhakkak ki, kendisinin yasa olduğunu düşünen bir hükümdar büyük zarar verebilirdi. Aynı şekilde bir doktor da hastasını para için zehirleyebilir ya da bir kaptan yolcularını denizin orta yerinde terk edebilir ya da denize atabilirdi; Platon eğer bu nedenden ötürü tıp ve seyrüsefer resmi bağlayıcılığa sahip talimat kurallarını takip eden eğitimsiz insanlara teslim edilseydi ne olacağına dair alaycı bir tablo ile kendini

[449] *Crito* 51e-52a. Devlet adamlığı sanatının tek icracısı olarak Sokrates için bkz. *Gorg.* 521d.

[450] Benzer bir ümit *Devlet*'te halkın filozof kralı karşılayışı hakkında dile getirilmemişti, henüz deneyimlerinin ötesine geçen bir durumdu bu.

[451] 293a. Yunanlar yasadan başka efendiye sahip olmamakla gurur duyarlardı (Bkz. *YFT III*, Kabalcı

eğlendiriyor. Meclis tıbbi ilaç ve uygulamaların kullanımı ve denizcilik konusunda sıradan insanların önerilerini kabul edecek ve her yıl kurayla, kurallara harfi harfine uyarak tedavileri uygulayacak ve gemileri kumanda edecek görevliler atanacaktı. Diğer şartlar arasında tıp, seyrüsefer ve bunlarla alakalı yardımcı bilimler konusunda araştırma yapma yasağı da yer alacaktı. Böyle bir şeye kalkışan kişi sahtekâr, hayalperest bir Sofist olmakla suçlanacak ve gençleri yozlaştırdığı gerekçesiyle mahkemeye çıkartılabilecekti. Sokrates'e açık göndermeler içeren[452] bu Atina demokrasisi karikatüründe Platon *Protagoras*'ta (319b-d) Atina demokrasine dair yapılan ciddi eleştirel tasviri mantıksal sonuçlarına taşıyor. Meclis yüce ve çok önemli devlet adamlığı bilimi konusunda sıradan insanların açıklamalarını dinlediğine göre, diğer sanat ve bilimler konusundaki görüşlerine de neden eşit derecede kulak asmasındı ki?

Bu ani patlamadan sonra Platon beklenmedik bir şekilde çark ediyor ve sonuçta ideale ulaşamayacağımızı ilân ediyor. Hiçbir hükümdar aynı anda her yerde olamaz ve her durumla ilgilenemez. (Her zaman tekil şahıs kullanıyor. Siyaset *technē*'sinde gerekli vasıflara sahip yeterli sayıda insan bulmanın imkânsızlığı, yasamayı daha alt mevkideki bakan ya da komitelere havale etme olasılığını ortadan kaldırıyor.) Bu yüzden yazılı yasalar, bütün kusurlarına karşın, en iyi ikinci seçenek olarak benimsenmelidir. Burada *Devlet*'ten pratik siyaset yönünde yapılan bir diğer sapmayla karşı karşıyayız. *Devlet*'te Platon ayrıntılı yasamayı hem iyi hem de kötü inşa edilmiş devlette faydasız olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakmıştı (427a). Burada ise küçük ayrıntılarla uğraşan bir yasamanın getireceği yük bütün sanatları yok edebilecek ve hayatı katlanılmaz kılabilecek olmasına karşın, daha kötü bir olasılığın olduğunu öne sürüyor; yasamadan (muhtemelen kurayla) sorumlu tutulan görevli cahil olduğu kadar yozlaşmış da olabilir ve kişisel güç kazanmak için mevkiini kötüye kullanabilirdi. Platon'un süregiden idealizmi pratik olmak yönündeki mevcut kararlılığıyla bağdaşmıyor. Daha az önce, tiran korkusunun, nasıl ki arada sırada ilkesiz bir doktorun ortaya çıkması uzmanın bilgisinin yerine sağaltım uygulamasına dair bir devlet yasasını koymayı haklı çıkarmıyorsa, uzman devlet adamını yasaları bir kenara bırakmaktan alıkoymaması gerektiğini öne sürmüştü. Şimdi ise uzun deneyimler ve halkın onayı üzerine kurulmuş olan yasalara[453] itaatsizliğin topluma, yasaların varlığından daha fazla zarar vereceğini söylüyor. *Politicus*, yasaların halen burada sunulan aynı nedenlerden ötürü bir ikinci en iyi seçenek olarak

Yay., İst. 2021). G.S.'in diğer tek şüphesi yasaların halkın rızası olmadan değiştirilebileceği fikrine ilişkindir (296a), Atina usulü demokratik teoriye yapılan bir diğer hakarettir bu.

[452] "Hayalperest bir Sofist" olarak Sokrates için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[453] 300b. Krş. 296a-b. Bu öğreti ve *Protagoras*'ta Protagoras'a atfedilen öğreti arasındaki benzerlik kayda değer nitelikte.

görüldüğü *Yasalar*'daki ayrıntılı yasalaştırmaları haber veriyor (Bkz. 875c-d, bu ciltte çevirisi sunulmuştur).

O halde gerçek devlet adamı en azından hakikati birebir kopya edecek (300c) bir yasalar taslağı çizmekte ve ihlâllere en ağır cezaları koymakta haklı olacaktır. Ama kendisi, hastasının takip edeceği yazılı talimatlar bırakarak şehir dışına giden bir doktor gibi davranacaktır.[454] Eğer beklenenden daha erken döner ve hastasının durumunun değiştiğini görürse daha önceki talimatlarını iptal etmekte ve durumu tekrar ele almakta tereddüt etmeyecektir. Aynı şekilde, kendi kendinin yasa koyucusu olan devlet adamı da yasa ve görenekleri uygun gördüğü şekilde değiştirecek ve tek ölçütü adalet ve toplumsal çıkarın ileri düzeye taşınması olacaktır.

Son bir bilgi olarak, bilinen anayasalar, "doğru" anayasa hariç, sundukları yaşam kalitesine göre sıralanmıştır (300e-303b). Yönetim tek kişinin, az sayıda kişinin ya da bütün halkın (demokrasi) elinde olabilir. Bunlar, bilimsel ya da gerçek anlamda azametli devlet adamının elinde olan yönetime ancak yasaların sıkıca uygulanması aracılığıyla benzeyebilir. En zayıf yönetim şekli olan demokrasi her iki açıdan da –hem iyilik hem de kötülük için– en az güce sahiptir, monarşi eğer yasalara dayanıyorsa (krallık) en iyisi, dayanmıyorsa (tiranlık) en kötüsüdür ve bu ikisi arasında az sayıda kişinin yönetimi yasalara dayanarak ve dayanmayarak elinde tuttuğu aristokrasi ve oligarşi yer alır.[455] Ama, diye bağlıyor sözlerini Platon, yönetimin ilkelerinden hiç anlamayan ilkesiz parti liderleri tarafından uygulandıkları düşünüldüğünde, bunlardan herhangi biri altında hayatta kalabilen toplumların doğal dayanıklılığına şaşmak gerek.

(d) *Devlet adamının nihai yalıtışı* (303b-305e). Platon artık bir dizi *diaireseis*'le devlet adamını ve işlevini

(i) çiftçiler, fırıncılar ve tüccarlar gibi "insanlığın besleyicileri" denebilecek diğerlerinden (276e);

(ii) insanüstü varlıklardan (274e, 275b-c);

(iii) tiranlardan (276e);

(iv) çeşitli maddi mallar üretenlerden (287b-89b);

(v) toplum hiyerarşisindeki alt kademelerden: hizmetçiler, maaşlı çalışanlar ve din

---

[454] 295b-e. Platon'un aklından kendisi ve anayasalarını oluşturmak için çeşitli şehirleri ziyaret eden çalışma arkadaşları (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) geçiyor olabilirdi ama Campbell bu ifadeyi iki farklı yerde (a) bir zamanlar bize bakmış ama artık bizi kendi başımıza bırakmış olan tanrılarla (sf. xlv) ve (b) Solon'la (sf. 141) ilişkilendiriyor. Şehir dışına gitmenin sadece bu benzetmedeki doktorla alakalı olması daha muhtemeldir.

[455] Bu kısa notun Dev. 8 ve 9'da kusurlu yönetim şekillerine dair sunulan uzun tasvirle karşılaştırılması öğretici olabilir.

görevlileri de dâhil olmak üzere küçük devlet memurları ya da kamu çalışanlardan (289d-90e);

(vi) devlet adamının en yakın taklitçi ve rakipleri olan sahte siyasetçilerden (291a-303d) ayırmıştır.

> Fakat, işlevleri devlet adamınkine çok daha yakın olduğu ve onun taklitçileri olmayıp toplumda öncü olduğu kadar değerli de bir rol oynadıkları için elemenin özellikle zor olduğu bir sınıf var. Strateji sanatlarında ya da askerî komutada, adaletin uygulanmasında ve insanları adil yollara ikna etme görevini krallıkla paylaştığı zaman hitabette usta olanlar bu sınıfa girer.[456] Sorun sanatlar arasında, sanatın kendisi –örneğin müzik ya da bir el sanatı– ve diğerinden daha üstün olan, böyle bir sanatın öğrenmeye değer olup olmadığını, ne zaman ve nasıl kullanılması gerektiğini bilme sanatı olarak kurulan bir diğer dikotomiyle gayet kolay bir şekilde çözülür.[457] Kumandanın *technē*'si ona bir harekâtı nasıl yürüteceğini söyler ama ülkesinin savaşa girmesinin gerekip gerekmediğini söylemez.[458] Yargıç ya da jüri üyesi yasaları yapmaz; onların görevi yasaların belli bir durumda korku ya da kayırma olmaksızın uygulanmasını sağlamaktır. Hatiplik de benzer bir konumdadır. Üçü de, yönetimle ilgili hakiki sanatlar ve kendi alanlarında özerk olmalarına karşın, en üst düzey kararları alan devlet adamının sanatının ya da gösterişli sanatın altında yer alır.

(e) *Devlet adamlığının özü* (305'ten diyalogun sonuna kadar). Bize, tartışmanın amacının ilk önce söz konusu şeyi yalıtmak, sonra da "üzerine benzersiz biçimini yapıştırmak" olduğu söylenmişti. Şimdi son aşamaya giriyoruz. Devlet adamlığının biçimi ya da özü, uyuşmaz karakterleri istikrarlı bir toplum sıkı dokusunda birleştirmek olarak anlaşılan "azametli dokuma"da bulunmuştur. Kötü malzemelerin kökü kazındığında (bkz. bu cilt) kabul edilebilir yurttaşlar, biri cesaret, atılganlık, girişim ve azimle, diğeri ise ölçülülük, nezaket ve uzlaşma ruhuyla yoğrulmuş iki ana psikolojik gruptan

---

[456] Platon *Gorgias*'ta hitabeti büsbütün lanetlemiş, *Phaedrus*'ta ise dönemin hatipleriyle alay etmiş ama bilgiye dayanan "gerçek bir hitabet"ten söz etmişti. Burada ise felsefi bilgiye bizzat sahip olmaksızın bu bilgiye sahip olanların talimatları altında ve -"neyin adil ve iyi, neyin bunların tersi olduğuna dair doğru bir inancın ışığında" hareket eden -ve bu doğru inancı tıpkı *Devlet*'te filozof kralın daha alt mevkideki muhafızlara aşılaması gibi- felsefi bilgiye sahip olanlara aşılayan bir ara sınıfla karşı karşıyayız. Umarım bu Skemp'in sorusunu yanıtlıyordur. Skemp'in hatibi bir "hükümet sözcüsü" olarak tarif etmesi yerinde bir tercih.

[457] Elbette devlet adamını *tanımlamak* söz konusu olduğunda Platon bu sanatın kusursuz temsilcisine dönüyor. Gerçek tarihsel olaylardan kaynaklanan ahlaki sorunlar üzerine, örneğin bir doktorun insanlar üzerinde deneyler yapmak için Nazi rejimine itaat etmesinin ya da teknoloji uzmanlarının atom bombasının yapılmasını mümkün kılıp, atılması konusunda söz sahibi olmamasının doğru olup olmadığı konusunda açıklama yapmıyor.

[458] *Euthyd.* 290c-d ile bunun arasında (Skemp'in dikkat çektiği) bir paralellik söz konusu.

oluşacaktır. Özel hayatta, diye belirtiyor Platon, yakıştırmaların konuşmacının doğal yakınlıklarına göre nasıl da değiştiğini görmek hayli eğlencelidir (307d): "cesur ve enerjik" başkalarının ağzında "katı, küstah ve manik"e dönüşür, diğer taraf ise "mülayim ve ölçülü"yü "miskin, yumuşak ve korkak"a dönüştürür. Ama biri ya da öteki güç kazanırsa, erdemleri aşırılaşabilir ve bu da ciddi bir şeydir. Bir taraf barış ve huzur hevesiyle bir sakinleştirme politikası izleyebilir ve bu da ülkeyi, direnme isteğinin altını kazarak saldırıya açık hale getirebilir. Daha militan tür ise ülkeyi, güçlü komşularda düşmanlık uyandırarak aynı sonuca yol açacak olan bir dizi ihtiyatsız serüvene sürükleyebilir.

Bunlar devlet adamının sıkı, sert arış ve yumuşak atkı olarak dokuyup ağını oluşturması gereken temel zıt ögelerdir. Çok sert ya da yükü kaldıramayacak kadar yumuşak ve zayıf olan iplerin bir hazırlık olarak elenmesinden sonra bunlar baki kalacaktır, zira devletin bekası için her ikisi de gereklidir; ama *Dev.* 2'deki muhafızlar gibi, tehlikeli aşırı uçlardan uzaklaştırılmış haliyle hem cesaret ve hem de nezaket *erdemleri* konusunda eğitilebilir olacaklardır. Bunlar hem ruhsal (dolayısıyla ilâhi, zira insanlar ruhlarında ilâhi bir öge barındırır) hem de doğal ya da insani bağlarla uzlaştırılabilir. İlki değerlere dair doğru bir sağduyu, ancak devlet adamının aşılama vasfına sahip olduğu sağlam bilgiye dayanan bir "doğru inancı" aşılayan bir eğitime dayanır. Bu cesur türü herhangi bir şiddet eğiliminden arıtacak ve mülayim tabiatları aptalca bir yumuşaklıktan ölçülülük ve sağduyuya yöneltecektir. Daha dünyevî bağ ırk ıslahına yöneliktir: benzer tiplerin evlenme eğiliminin denetlenmesi, zıt tiplerin evlenmesinin teşvik edilmesi[459] ve böylece her ikisinin de erdemlerine sahip çocukların dünyaya getirilmesi. Daha yüce bağ bir kez şekillendirilip de herkes aynı standart ve değerleri paylaştığında bunu yapmak kolay olacaktır. O zaman otorite karışık tip insana verilecektir ve birçoğu aynı anda hareket ettiğinde kral her iki tipin de temsil edilmesini sağlayacaktır, zira ölçülü olanlar ihtiyatlı, adil ve güvenilirdir fakat harekete geçirici güçten yoksundurlar ama diğer taraftakiler, daha az dikkatli ve daha az dengeli olsalar da, işleri tamamlamada çok iyidirler.[460]

Yani kral dokumasıyla bireyleri ve toplumu, bağımlı ve özgürü (311c4) kalıcı uyum ve dostluk içersinde birleştirir "ve nezareti altında, bir insan toplumunun keyfini sürmesi uygun olan ölçüde bir mutluluğa vesile olacak hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz."

---

[459] Burada *Devlet*'teki (bkz. 457c) eşler topluluğu için konulan daha sert şartta olduğu gibi yasal bir yaptırımdan söz edilmiyor. Platon burada sadece şeref payeleri, iyi ün ve karşılıklı yeminlerle pekiştirilen ortak ideallerden bahsediyor (310e). Evlilik konusundaki bu tavsiye, yasal yaptırım fikrinin içerleme ve kırılmaya yol açtığı gerekçesiyle açıkça reddedildiği *Yasalar*'da (773a-d) tekrar ediliyor.

[460] Komiteler konusunda deneyim sahibi olan herkes, Platon'un ilericiler ve muhafazakârlar arasındaki bu dikkatle planlanmış işbirliği ile bir şeylerin başarılabilme olasılığı konusundaki iyimserliğini sorgulayabilir.

(5) Ahlak ve psikoloji

Politicus'un son birkaç sayfası daha önceki diyalogların açık hatırlatıcılarını içeriyor ve birçok kişi bu sayfalarda *Protagoras* ve *Devlet* için temel önemde olarak öğretilerin kasten yadsındığını düşünüyor.[461] *Protagoras* güya farklı olan erdemlerin, hiç kimse diğerleri olmadan birine sahip olamayacağı ve hepsi iyi ve kötünün bilgisine indirgenebildiği için özdeş olduğu yönündeki Sokratik tezin dört başı mamur bir savunusudur. Dolayısıyla erdemin hiçbir "kısmı" diğeriyle zıtlaşamaz. *Devlet*'te, Skemp'in söylediği gibi (223 dn. 1), bütün erdemler "adalet" içerisinde bağdaştırılmış ve bütünleştirilmiştir. *Politicus*'ta Platon erdemler arasında zıtlaşma olabileceği yönündeki mevcut kanısının, bir insanın, Protagoras'ın savunduğu gibi, cesur fakat oto-kontrolden ya da dindarlıktan yoksun olabileceğini öğrenmek sıradan bir insanı şaşırtmayacak olmasına karşın, tuhaf ve şaşırtıcı bir şey olduğunu söylemek için yolunun dışına çıkıyor (306a). Bu Platon'un daha önceki öğretisini bıraktığının bir işareti midir? Skemp'e göre "yeni açıklama ... asker ve sivil sınıflar arasında ebedi ve ezeli bir zıtlaşma olduğunu ilân etmeye eşdeğerdir." Ama yeni açıklamanın verdiği ders tam anlamıyla, zıt erdemlere sahip olanların akıllı yönetim tarafından uzlaştırılabileceği ve uzlaştırılması gerektiğidir ve *Devlet* "mülayim bir tabiatın azimli bir tabiata zıt olduğunu"[462] ama muhafızların ikisini bir araya getirmesi gerektiğini ilân ediyor. Doğal olarak azimli ya da mülayim tabiatlar devlet adamı eğiticisinin üzerinde çalıştığı ham erdem malzemeleridir zira her ikisi de akıl tarafından yönlendirilmelidir (ne de olsa erdem bilgi ya da bilgeliktir) ve bunun aracı hem *Devlet* hem de *Politicus*'ta "o büyük şey," yani eğitimdir.[463] *Politicus* bunların aynı insanda bir araya gelebileceğini tekrar ediyor, bu insana tıpkı muhafız gibi yetkili bir konum verilmelidir. Her iki diyalogda da uyuma, devletin zıt psikolojik tipler içereceği fark edilerek ve onlara nasıl beraber yaşanacağı öğretilerek ulaşılır. Ne atılgan ya da saldırgan ne de ahmak ve zayıf olanlar cesaret ya da ölçülülük *erdemlerine* sahiptir, sadece bu erdemlerden bir sapma söz konusudur. Bütün aşırılıklar kötüdür. *Politicus*'un "doğru ölçü"nün önemi üzerine bir nutuk çekmesi boşuna değil.[464]

---

[461] Örneğin Skemp 222 dn. 1 ve 223 dn. 1: "yeni açıklama mecburen *Devlet*'teki psikolojik şemayı yok etmelidir." Krş. Gomprez, *GT* III, 184: "kayda değer bir öz-eleştiri... Sokratik entelektüelizmin ihlâli" ("Baconcu ya da modern tümevarımcı ruhun esintisi"ne yapılan yersiz gönderme bu iddiayı biraz zayıflatıyor). Von Fritz (*P. in Siz.* 127) Platon'un *Protagoras*'ta dile getirilen, σωφροσύνη olmadan ἀνδρεία'ya sahip olamayacağınız -ya da tam tersi yönündeki Sokratik ilkeden ayrıldığını söylüyor ama cüretkâr atılganlık (*daraufiosgehen*) ya da ihtiyatlı geri durma eğiliminin ἀνδρεία ve σωφροσύνη'den açıkça ayrı tutulduğunu ekliyor.

[462] ἐναντία γὰρ που θυμοειδεῖ πρᾳεῖα φύσις, 375c.

[463] *Dev.* 423e, 441e-42a vb.

[464] Daha *Devlet*'te (423e5) μετρίως uygun şekilde eğitilmiş olanlar için kullanılan bir sıfattı.

Dolayısıyla, dogmatik bir tavır takınmaksızın, eğer insan mukayeseyi zorlarsa erdemlerin birliği ya da psikolojik şema konusunda –Platon daha kesin bir dille "akıl ve eğitimle ılımlılaştırılan ve kontrol altına alınan özellikler erdemin kısımlarıdır" demektense basitleştirilmiş bir şekilde "erdemlerin" zıtlaştığından söz etse de– *Politicus* ve *Protagoras* ya da *Devlet* arasında doğrudan bir zıtlaşma olmadığını öne süreceğim.[465] Elbette farklılıklar var ve Platon bizi iki diyalogu beraber ele almaya zorlamıyor. Ruhun "kısımları" ve iki zıt tabiat arasında birebir bir örtüşme yok ve üç psikolojik tipe dayalı üç toplumsal sınıf fikri bırakılmış durumda. Aklın baskın çıkacağını garanti etmeye yönelik dikkatli eğitim "muhafızlardan" bütün yurttaşlara genişletilmiş durumda vb.

Sonuç

Bu tuhaf ve büyüleyici diyalog Platon'un diğer herhangi bir eseri kadar sanat eseri ya da felsefi bir nakıştır. Hükümdarların ilâhi varlıklar olarak düşünülmemesi ya da bir sürünün besleyicileri olarak tarif edilmemeleri gerektiği hususlarını ya da hatta bizimkinin bir bozunma çağı olduğu yönündeki daha genel hususu zarif bir kozmik efsane olmaksızın da ortaya koyabilirdi; ama Platon efsaneleri sever. Doğru *diairesis*'in bazı ilkelerini örnekle göstermek için dokumacılıktan başka –muhtemelen daha uygun– bir sanat seçebilirdi ama hayal gücü, dokumacılık ve devlet adamlığı arasında içsel bir yakınlık olduğu fikri tarafından ele geçirilmişti, tıpkı *Sofist*'te Sofistin balıkçının yakın akrabası olduğu düşüncesiyle kıs kıs gülüp eğlenmesi gibi.

Politicus, *Devlet* şekline bürünmüş olan "felsefeyi göklerden aşağı indirmek" için çok şey yapıyor. Merkezî konuları insani, "ikinci en iyi" seviyede yönetim sanatı ve diyalektik yönteminin doğru uygulanışıdır. Efsaneye rağmen, *Devlet*'in diğer büyük konuları –bilgi ve doğru inanç arasındaki ilişki, filozof devlet adamının matematik ve diyalektik konusunda eğitilmesinin İyi'ye ve altındaki bütün bir Biçimler hiyerarşisine dair görüde zirveye ulaşması, şiirin doğası, ruhun ilâhiliği ve ölümsüzlüğü– üzerinde çok az ya da hiç durulmuyor. *Politicus* içeriğinde ideal ve pratiği, muhtemelen Platon'un kendi düşüncesindeki geleneksel bir kararsızlık aşamasını yansıtan benzersiz ve kafa karıştırıcı bir biçimde bir araya getiriyor. Azametli dokumayı konu alan son bölümde Platon'un aklından ideal mi yoksa olası devlet adamı mı geçiyordu? Muhtemelen yasaları kullanmak zorunda olan kişidir ve insanın aklına 309e'de doğru inanç edinecek şekilde eğitilmiş ılımlı karakter için kullanılan "en azından bir yönetim şeklinde mümkün olduğu ölçüde" ve 311c'deki "bir toplumun mutlu olmasının uygun olduğu ölçüde" gibi

[465] Krş. Tate *CR* 1954, 116. 308b'de cesaret ve σωφροσύνη halen erdemin "kısımlarıdır" ve erdem ve erdemlerin çeşitlilik içinde bir birlik olduğu fikri *Yasalar* 963c-d'de halen korunmaktadır.

niteleyici ifadeler geliyor. Ama her yerde kullanılan kusursuzlaşma söylemi bir yana, hazırlık olarak arındırma ve ilâhi ve insani bağlar ciddiyet taşımakta mıdır? İnsan emin olamıyor,[466] fakat öldürme, sürgüne yollama ve köleleştirme serbestesi insana gerçek devlet adamının henüz ortaya çıkmamış olabileceğini düşündürüyor. Eğer bir gün ortaya çıkarsa, Platon'un 301c-d'de sözünü ettiği o yerleşik 'mutlak gücün kötüye kullanılması' korkusu yüzünden insanların bu gücü, kusursuz saadet ve doğruluk saltanatını başlatması için süper devlet adamına bahşetmek konusunda onun beklediğinden daha ihtiyatlı olacağını ümit edebiliriz.

EK

Platon ve diğer yerlerde efsane ögeleri[467]

Diğer örneklere bakacak olursak, Platon efsanelerinde daha önceki mitoloji ve bilimden çok fazla geleneksel malzeme alıyor ama bunu yeni bir yapı oluşturacak şekilde inşa ediyor ve kendi ahlak dersini oluşturuyor. Burada Atreus'a, topraktan doğanlara ve Kronos saltanatına dair hikâyelere olan borcunu açıkça kabul ediyor ve Prometheus ve Hephaestus'un hizmetlerinden bahsediyor. Kozmik hareketin tersine çevrilmesi bir yana, şu bağlaşık ögelerden söz edilebilir:

1. Birçok kültürden aşina olduğumuz ve Yunanistan'da Pisagorculara atfedilen, tarihsel olayların döngüsel olarak tekerrür ettiği fikri.[468]

2. Platon'un güneş, ay ve gezegenlerin aynı görece konumlara geri döndürülmeleri için gerekli olan süre diye tanımladığı (*Tim.* 39b), koşulları ve süresine dair teorilerde kayda değer farklılıklar görülse de yaklaşık 10.000 yıllık bir süre olduğu düşünülen Büyük ya da Tam Yıl. Bu konuda bilgi için bkz. Guthrie *In the Beginning* 64-5 ve 134 dn. 2 ve I. cilt, 282-3 ve (Heraklitos bölümünde) 458 ve dipnotlar. Burada kozmik tersine çevrilmenin "bütün *tropai*'nin en büyük ve en tamı" diye tarif edilişi –*tropē* gündönümü anlamına geliyor, Platon bu kelimeyi ayrıca gezegenler için kullanıyordu (*Tim 39d*)– bunu ima ediyor.

---

[466] Kötü malzemenin ya da uygunsuz neslin ortadan kaldırılması, hem sert hem de daha ılımlı tedbirlerin tarif edildiği *Yasalar*'da (735a-36c) daha uzun uzadıya tartışılıyor. Fakat konu, eğer Girit kolonisine dair teorik plânları bir gün gerçekleşirse sorunu basitçe, uygunsuz adaylara giriş ve yurttaşlık hakkı tanımayarak çözebilecekleri gözlemi ile rafa kaldırılıyor.

[467] Skemp efsaneyi ve kaynaklarını sf. 82-108'de tartışıyor.

[468] Bkz. genel anlamda M. Eliade, *Le mythe de l'eternal retour* (1949). J. A. Philip'in, Werhli'nin Eudemus fr. 88'in Pisagorcu olduğunu gösterdiğini reddedişi, de Vogel (*JHS* 1969, 164-5) bunu onaylasa da, bana yanlış geliyor. Son zamanlarda dile getirilen aynı fikir için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

3. Bütün uygarlığı yıkan, tekerrür eden sel ya da yangın felaketlerine (*Tim.* 22c) duyulan inanç da bunlarla bağlantılıydı. Aristoteles selleri, çok daha büyük bir ölçekte yıllık kışa tekabül eden, ancak tepelerde bihaber yaşayan az sayıda kişinin sağ çıkabildiği Büyük Kış anlayışıyla ilişkilendiriyor (*Meteor.* 352a28 ve devamı). Platon'da bu doğal felaketler *Timaeus* (22c) ve *Critias*'ta (109d) tekrar karşımıza çıkıyor ve etkileri *Yasalar*'da (677a-b) tarif ediliyor. Aristoteles bütün bilgi ve sanatların tekrar tekrar kaybedildiğini ve yeniden ele geçirildiği inancını ciddiye alıyor. Aristoteles'in sözünü ettiği (*a.g.e.*) Deucalion'un hikâyesine bakarsak, bunun Yunan halk inancındaki ortak hammaddenin bir parçası olduğunu varsayabiliriz. Ayrıntılar için bkz. *In the Beginning* 65-9.

4. Kronos çağı ya da altın çağ Hesiod ve diğerlerinden biliniyordu. Empedokles bunu, birbirini takip eden, kozmik artan Sevgi ve artan Çekişme döngüleri öğretisindeki döngüsel tema ile ilişkilendiriyor. Bu öğreti altın masumiyet ve mutluluk çağını, bizim çağımızın Aşkın daha güçlü olduğu başlangıcına yerleştiriyor. Kronos saltanatı *Politicus*'un yanı sıra *Yasalar* 713a-b'de karşımıza çıkıyor. *Yasalar*'da da Kronos insanlara bakmaları için *daimones* atamıştı (*Pol.* 271d-e ile bunun arasında yakın bir paralellik var, ayrıca krş. *Critias* 109b). Genel anlamda bkz. Baldry'nin "Who Invented the Golden Age?" (*CQ* 1952) başlıklı makalesi.

5. Topraktan doğanlar. Yaşamın kökenine dair daha önceki hem efsanevî hem de rasyonel Yunan anlatılarında toprağın gerçek anlamda insan ırkının anası olduğu anlayışı yaygındı. Bu anlayış *In the Beginning'de* (bölüm 1 ve 2) eksiksizce ele alınmıştır. Bunun Empedokles'in kozmik teorisindeki yeri için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019. Platon topraktan doğanlardan *Dev.* 3'teki büyük efsanede, *Protagoras*'ta (320d), *Sofist*'te (247c) ve *Critias*'ta tekrar bahsediyor. *Şöl.* 191c'de karşımıza çıkan farklı bir versiyon (erkekler çocukları döllüyor ama kadınlar üzerinde değil, toprak üzerinde) Erechthonius'un doğuşunu (Eur. fr. 925 N., Rose, *Handbook* 110) akla getiriyor.

6. Bireysel yaşamın yaşlılıktan bebekliğe gidecek şekilde tersine çevrilişi Hesiod'un, "demir çağı"nın erkek ve kadınlar gri saçlı doğduğunda ortadan kalkacağını söylediği bir dizesinde, *Erga* 181'de karşımıza çıkıyor. Platon'dan önce bundan bahsedilen tek yer olan bu dize kozmik bir tersine çevrilme ile açıkça bağlantılı değil ama Kronos tarafından yönetilen altın ırkla başlayan bir ırklar dizisi bağlamında geçmesi Platon bir diğer eski inancı kendi çerçevesi içinde işlediğini ima ediyor. Bazıları bu inancı ayrıca Heraklitos fr. 88 DK'de de görmüştür: "Canlı ve ölü ... aynıdır, zira ikincisi değişir ve ilki olur ve ilki yeniden değişerek ikincisi olur." Ama bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Platon'un ondan daha genç bir çağdaşı olan Theopompus yazdığı bir metinde meyveleri insanların hayatının yaşlılıktan yetişkinliğe ve çocukluğa doğru geri akmasını sağlayan bir ağaçtan söz etmişti, bunu *Politicus*'tan mı ödünç aldığı yoksa ortak bir kaynağı mı

kullandığı farklı görüşlere açık bir meseledir (Theop. *ap.* Ael. *VH* 3.18, metin Frutiger, *Mythes* 243 dn. 1'de yer alıyor. Bkz. Skemp 111).

7. İlkel yaşamın sefaleti ve ilerlemenin faydaları. Bu, *Protagoras*'taki (321c-22c), özellikle de siyaset sanatına sahip olmamanın dezavantajını vurgulayan (322b5) anlatının bir tekrarıdır. Platon öncesi en iyi anlatı Aeschylus, *PV* 442-68'dir.

Yunan mitoloji ve felsefesi insanın gelişimine dair iki teori arasında bölünmüştü (bunlar *In the Beginning* bölüm 4 ve 5'te ayrıntılarıyla tarif edilmiştir). Bir teori bunu ilkel bir masumiyet ve mutluluk çağından hareketle bir bozunma, diğeri ise daha mantıklı bir şekilde sefil, hayvansı başlangıç noktasından hareketle hem teknik hem de toplumsal bir ilerleme ve iyileşme süreci olarak görüyordu. Görünüşe göre Platon, evrenin hareketinin insanoğlunun üzerinde zıt etkiler bırakacak şekilde periyodik olarak tersine çevrildiği anlayışıyla bu uzlaşmazlığı gidermişti. Platon'un en yakın öncülü birbirini takip eden Sevgi ve Çekişme çağlarından söz eden Empedokles'ti. Ama Empedokles'te, birincisi, dünya, sırasıyla kısmi karışmalarıyla kozmosu oluşturan fiziksel ögelerin tam, hareketsiz bir füzyonuna ve tam bir ayrışmasına yol açan her iki periyodun sonunda da tamamen yok oluyordu; hiçbir ilâh dünyayı son anda kurtarmak için müdahale etmiyordu. İkincisi, Platon'un anlatının en tuhaf yanına, kozmik dönüşlerin tersine çevrilmesine dair hiçbir işaret yoktur. Bu açıdan Platon'un, Herodot'un (2.142) Mısırlı rahiplerden aldığı, 11.340 yıllık Mısır monarşisinde güneşin seyrini dört kez değiştirdiği yönündeki bilgiyi saymazsak, hiçbir Yunan öncülü yok. Rahipler zaten bu değişimlerin Mısır üzerinde herhangi bir anormallik ya da felakete yol açmadığını açıkça söylemişlerdi.[469] Bu, tıpkı Atreus alâmeti gibi, Platon'un, Tanrının dünyayı binlerce yıl döndürdüğü ve sonra da "dümeni elden bırakarak" (272e) dünyayı kendi haline bıraktığı yönündeki olağanüstü hikâyesini imâ etmiyor. Reitzenstein uzun süre önce doğulu bir kaynak – Zerdüştçülük– öne sürmüş ama bu öneri sınamadan başarıyla geçememişti.[470] En doğal sonuç şudur; çeşitli geleneksel halk inançlarının ardındaki bu kayda değer "tek gerçek" Platon'un efsane yaratıcı hayal gücünün ürünüydü.

[469] Ayrıca insan biçiminde hiçbir tanrının olmadığını da söylemişlerdi. Bunun, Skemp'in düşündüğü gibi, Platon'un "farklı ve üstün bir tanrının" (*Pol.* 271e) bir zamanlar insanoğluna baktığı yönündeki beyanıyla nasıl çeliştiğini anlamıyorum.

[470] Reitzenstein ve Schaeder, *Stud. Z. ant. Synkr.* (1926). Eleştirilere dair referanslar için bkz. *Leisegang, RE* 2500 (1941) Köster, *Mythe de P.* bölüm VII (1951). Platon'un Zerdüştçülük için temel önemde olan teolojik düalizmi açıkça reddetmesi, Reitzenstein tarafından göz ardı edilmemiş olsa da (bkz. Koster 42) iddiasını güçlendirmemişti. Ayrıca bkz. Skemp 92-5 ve 146 dn. 1.

III

PHILEBUS[471]

Tanrılara değil insanlara sesleniyoruz ve insan türünün en doğal kaygıları haz, acı ve arzulardır.

Platon, *Yasalar* 732e

Tarih.[472] *Philebus*'un hem üslup hem de içerik bakımından genellikle Platon'un en son diyaloglarından biri olduğu düşünülmüştür. Bury (1897, sf. ix) bunun "son dönemdeki eleştirmenlerin yargısı" olduğunu söyleyebilmişti ve halen de çoğunluğun yargısı bu yöndedir, örneğin Crombie (1962): "Kesinlikle en son diyaloglar grubunun bir üyesidir." Ancak Ryle (1967) *Philebus*'u, Owen'ın tarihlendirmesini kabul ettiği *Timaeus*'tan sonraya olsa da orta gruba koymuştu. İki diyalog arasındaki bazı yakın paralellikler ikisinin zamansal olarak birbirine yakın olduğuna işaret ediyor, iki diyalogdan herhangi birini tarihlendirmeye kalkışan biri, ister Ryle'a katılıp *Philebus*'un *Timaeus*'u "yankıladığına" ya da ister Leisegang, Diés ve Hackforth'a katılıp *Timaeus*'a yol açtığına inansın, bu paralellikleri hesaba katmalıdır.[473] *Philebus* burada, bir önceki bölümde yer alanları takip eden geç dönem bir eser olarak ele alınacak.

Karakterler. Tartışmayı yine, muhtemelen konu daha önceki diyaloglarda üzerine güçlü görüşler dile getirdiği haz olduğu için Sokrates yönetmektedir ama tavrı bildiğimiz ironik Sokrates'tekinden ziyade Elealı Ziyaretçininkine benzemektedir. Platon bunu inanılır kılmak için Protarchus'un oradaki bütün gençlerin adına Sokrates'in cevaplanamaz sorular sorarak herkesi zora sokma âdetini bırakmasını talep etmesini

[471] Değinilen basılı kaynakların yanı sıra Cornford'un *Philebus* üzerine bir seminer-ders için hazırladığı MS notlarından faydalandığımı belirtmek isterim. Gosling'in *Philebus*'u (1975) bu bölüm yazıldıktan sonra çıktı ama bu kitaba birkaç referans ekledim.

[472] Diyalogun hakikiliğinden artık şüphe edilmiyor. Schaarschmid ve Horn geçtiğimiz yüzyılda Biçimler teorisini göz ardı ettiği ve diğer bazı açılardan Platonik olmadığı gerekçesiyle bu diyalogu reddetmişlerdi. Bkz. Bury'nin baskısı, sf. lxiv ve Horn'un bütün hususlarda tek tek çürütülüşü için bkz. Rodier'in *Études*'te *Philebus* üzerine yazdığı bölüm.

[473] Bury, ed. sf. ix, Crombie, *EPD* I, 252, Ryle *Ency. Phil.* VI, 320 ve *P.'s P.* 251 ve 285, Leisegang *RE* 2505, Diés, Budé ed. cii, Hackforth, *PEP* 3. Ryle *Philebus*'u *Timaeus*'tan sonraya koyarken Wilamowitz'i takip ediyor, *Pl.* I, 628, 635. Ancak *Philebus*'u daha erken bir gruba koymak daha da eski bir görüşü canlandırmak olur. Ayrıntılar için bkz. Bury, lxxxvii-lxxxi. Owen'ın *Timaeus*'u orta gruba koymasına karşın yine de *Philebus*'un daha sonra geldiğini ve farklı bir Platonculuğu temsil ettiğini düşündüğünü eklemek gerek. Bkz. *SPM*'de yeniden yayınlanan makalesi, 315, 321, 324 ve 338'inci sayfadaki son paragraf.

sağlıyor. Bu sefer zorlukları *o* çözecek ve diğerleri de ellerinden geldiğince onu takip edecektir (19e-20a. Krş. 28b-c). Bu, bütünü itibarıyla dramatik ilginçlikten yoksun olan diyalogda yer alan az sayıdaki kişisel dokunuşlardan biridir.[474]

Philebus ismi tarihte bilinmiyor. Bazıları bunun uydurulmuş olduğunu düşünmüştür: o basitçe, dogmatik bir hedonizmin vücut bulmuş halidir.[475] Bu kesinlikle rolüne uygundur. "Hoşnutluk, haz, keyif ve bunlarla el ele giden her şeyin bütün canlı varlıklar için iyiyi teşkil ettiğini" savunan biri olarak[476] takdim edildikten sonra kendi adını taşıyan tartışmaya sırtını döner ve tartışmayı tamamen Protarchus'un ellerine bırakır.

Protarchus'un Callias'ın oğlu ve Gorgias'ın bir takipçisi olduğu söylenmektedir (58a). Protarchus Aristoteles'in *Fizik*, 197b10'da bahsettiği kişi olabilir. Bu onun, bazıları hayali olduğunu düşünse de, tarihsel bir figür olduğunu ima ediyor. Callias yaygın bir isimdi ama Protarchus'un ünlü Sofist-düşkünün (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) iki oğlundan biri olmaması için hiçbir sebep yok.[477] Kendisini Philebus gibi bir hedonist diye tabir etse de Protarchus çok farklı bir karakter. Yanlış haz diye bir şeyin olmaması gibi bir hususta ayak direyebiliyor ama evrenin ilâhi Akıl tarafından yönetilmesi (28d-e) gibi bazı temel Sokratik tezlere tartışmasız katılıyor ki bu da nihayetinde saf değiştireceğine kesinlik kazandırıyor. Ayrıca, Protarchus gençtir (16b).

Haz ve iyi. Platon'un konusu hazzı iyi hayattaki yeri olduğu için ilk önce Platon'un bu diyalogda kullandığı haliyle iki ana kavram, haz ve "iyi" hakkında bir şeyler söylenmesi gerekiyor.[478]

---

[474] Fakat Hackforth (*PEP* 7) Sokrates'in tanıdık özelliklerinin ortaya çıktığı birkaç yerden bahsediyor. Wilamowitz (I, 628) *quantum mutatus* görüşü benimsiyordu: Sokrates bir "tez-savunucusuna" dönüşmüştür.

[475] Wilamowitz I, 629, Friedländer III, 309, Leisegang, *RE* 2502, Hackforth sf. 6 ve dn. 3. İsmi (φιλ-ηβος) konusunda, Sokrates kesinlikle bir "genç aşığının" illâ da aşırı hedonizmin bir savunucusu olması gerekmediğine tanıklık ediyor. Bir φίλος'un de bir ἐραστής olması gerekmez. Gosling'in "Aşkoğlanı" ifadesi muğlâk: krş. "sefaoğlanı"

[476] Philebus sadece hazza haklı olarak "iyi" sıfatının yüklendiğini (ki 11b tek başına buna işaret edebilirdi) ama ayrıca "haz verici" ve "iyi"nin aynı şeyi ifade ettiğini (yerinde bir tavırla tek bir φύσις için kullanıldığını: bkz. 60a) savunuyordu.

[477] Taylor (*PMW* 409), *Sav.* 20a'ya göre bu ikisi Sokrates'in yargılanması esnasında henüz çocuk yaşta olduğu için bunun imkânsız olduğunu düşünmüştü; Sokrates Callias'la onların eğitimi üzerine hangi tarihte konuştuğunu belirtmiyor. Daha önceki akademisyenlerden Wilamowitz (I, 269) ve Friedländer (III, 310) Ptotarchus'un tarihsel, Hackforth (sf. 7) ise hayali olduğunu düşünmüştü.

[478] Hazzın rakibi olan zekâyı buraya katmadım; bu konuda sadece Platon'un düşünmek, zihin ve bilgiyi (φρόνησις, νοῦς, ἐπιστήμη ve diğerleri) kapsayan çeşitli terimleri bizim yaptığımızdan daha yakın bir şekilde özdeşleştirdiğini hatırlatmak gerekiyor. ἐπιστήμη bir yerde *bilinen* şey, pratik zanaatlar da dâhil olmak üzere bilginin içeriği iken, bir diğer yerde

Haz. Platon hiçbir yerde hazzı tanımlamıyor ve kelimenin çağrışım alanı tartışma esnasında değişiyor. Yunancadaki "*hēdonē*" kelimesi, tıpkı "haz" gibi geniş bir kullanıma sahipti.[479] Sözlüğe bir göz attığımızda bunun duyusal hazlar ya da *Protagoras*'ta olduğu gibi insanın "teslim olduğu," "karşı koyamadığı," insanı "alt eden," "bir eksiğin giderilmesinden kaynaklanan" hazlarla sınırlı olmadığını görürüz. Fakat bu en yaygın kullanımıydı ki Platon *Gorgias*'ta hedonizmin en aşırı biçimiyle savaşmak istediğinde incelemeksizin bu kullanımı benimsemişti. Hedonizmin savunucusu Callicles'e göre haz açlık ve susuzluk gibi fiziksel eksikliklerin giderilmesi *sürecine* eşlik eder: giderilmeleriyle birlikte haz sona erer ve haz ile iyi özdeş olduğu –ve kötü haz olmadığı– için mutluluk iştahın mümkün olduğunca kabarmasına izin vermekte ve bunu doyurma yollarının sağlama alınmasında yatar (494a-95a). *Philebus* işte bu basit haz anlayışından, "iyi" unvanı için ona rakip olan zihinsel faaliyetle keskin bir şekilde zıtlaştırıldığı noktadan yola çıkar.[480] Fakat tartışma ilerledikçe Platon'un amaçlarından birinin, insan hayatındaki değerini kestirmek için zorunlu bir ön hazırlık olarak haz kavramını çözümlemek olduğunu görüyoruz. Hedonizmin çeşitli biçimleri, aşırı, Calliclesçi türü temsil eden Aristippus ve Aristoteles'e göre hedonizmi olağandışı bir ölçülülük ve oto-kontrol içeren bir yaşamla birleştirmiş olan Eudoxus da dâhil olmak üzere Platon'un tanıdıkları tarafından aktif bir şekilde vaaz ediliyordu.[481] Tek bir terimin farklı, hatta uzlaşmaz deneyimleri kapsayacak şekilde kullanılmasının neden olduğu kafa karışıklığının ortadan kaldırılması için, fena halde becerikli bir diyalektikçinin ilgi ve alakasına ihtiyaç vardı. Haz, diye iddia ediyor Platon, "doğru" ya da "yanlış" olabilir ve nihayetinde "doğru" ya da "saf" hazların bilgelik ve bilgiyle yakından bağlantılı ortaya çıkıyor (63e). Bu şekilde hazzın kendisi çözümlemeden önce *aperion*, yani sınırsız ya da ölçüsüz diye nitelenebilir (27e, 31a), hâlbuki (şimdi "yoğun" hazlarla zıtlaştırılan) "saf" hazlar *emmetra*'dır yani ölçüyle sınırlıdır (52c); ve 65d'de haz (kelimenin eski anlamda kullanıldığını gös-

---

νοῦς ile, bilen zihinle bir tutuluyor. Bunun hazzın aksine akli faaliyet olarak düşünülmesi gerekiyor fakat 55c ve devamında νοῦς καὶ ἐπιστήμη diye tabir edilen şeyin sınıflanışında bütün vurgu, çiftçilikten, inşaatçılığa ve teorik matematiğe kadar bilinen konulara yapılıyor. Eğer bu terimlerin Yunancada birbirine benzeştirilişi henüz açıklık kazanmadıysa bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[479] Tartışma bu kelimeyle sınırlı tutulmamakta, τὸ χαίρειν ve τέρψις de işe yarar eşdeğerler olarak buna eklenmektedir (11b). Krş. Sokrates'in *Prot.* 358a'da Prodicusvari ayrıntıları küçümseyişi. Bu nedenle haz ve keyif Platon tarafından, örneğin Bernard Williams gibi modern bir felsefecinin *PAS* ek, sayı xxxiii, 67'de yaptığı gibi birbirinden ayrılmamıştır.

[480] *Ad hominem* bir argüman olarak bu gayet adilcedir zira bu Philebus'un haz anlayışıdır.

[481] Arist. *EN* 1172b9-16. Eudoxus için bkz. bu cilt, Aristippus için ise bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, 490-9. Platon'un haz tartışması ile Akademideki mevcut tartışmalar arasındaki ilişki için bkz. Jowett'in editörleri, *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

termek için *aşırı* keyif olarak açıklanıyor) yine ölçüsüzlük durumuna geri döner. "Haz iyi midir kötü müdür?" sorusu, "Ne tür bir haz?" ve "Neyin hazzı?" gibi daha incelikli sorular cevaplanana kadar gerçekdışıdır. Bu *Gorgias* ve *Protagoras*'a ve hatta *Devlet* 9'da hazza getirilen daha incelikli yaklaşıma nazaran büyük bir ilerlemedir; ve Sokrates'in sunduğu bir ipucundan hareketle[482] Platon'un geç olgunluk dönemindeki diğer diyaloglarda geliştirilen o "tanrıların lütfu"na (16c), diyalektik bölme ve toplama sanatına çok şey borçludur.[483]

İyi. Philebus diyalog başlamadan önce hazzın iyilikle özdeş olduğunu[484] savunurken iyi derken bütün canlılar için iyi olanı kastettiğini söylemişti (11a, 60a), tıpkı gerçek hayatta Eudoxus'un "hem akıl sahibi olan hem de olmayan canlıları" buna dâhil etmesi gibi (Arist. *EN* 1172b10). Öte yandan Sokrates, iyinin zihinsel faaliyette yattığı yönündeki asıl iddiasında ya da diyalogda değiştirdiği haliyle, en iyi seçenek olan karışık yaşamda düşüncenin üstün öge olduğu iddiasında, iyiyi insan ırkıyla sınırlı tutmuştu.[485] "Haz, iyi olmalıdır zira bütün canlılar hazzın peşine düşer," demişti Eudoxus. "Haz, bütün öküz, at ve diğer hayvanlar davranışlarıyla bunu ilân etseler de, en yüce iyi değildir"di Platon cevabı (67b). Düşünce ve benzerleri –anı, doğru inanç, doğru tahmin– bunlara müdahil olabilenler için hazdan daha iyidir (11b). Bu kişilerin aradığı şey "bütün *insanların* hayatını daha mutlu kılmaya muktedir bir ruh tabiatı ve mizacıdır" (11d, 19c), bu diğer yerlerde "insanın sahip olduğu şeylerin en iyisi" (11d, 19c) ifade edilmiştir; ve *Gorgias*'ta ortaya konan eski Sokratik soruyu sormaya karşılık gelir: "İnsan nasıl yaşamalıdır?"

Devlet'te (505d) de iyi "bütün ruhların peşine düştüğü, ruhun bütün eylemlerinin uğruna icra edildiği şey" olarak tarif edilmiştir ama *Philebus* her şeyin, bilgiyi, hakikati ve hatta varoluşu aşan gizemli bir İyi Biçiminde nihayete ulaştığına dair en ufak bir ipucu sunmuyor. Sùnduğu şey, Aristoteles'in "varolsa bile insanların açıkça asla icra edemeyeceği ya da sahip olamayacağı yalnız ve ayrı duran bir İyi"ye dair eleştirisine (*EN* 1096b32) çok daha az açıktır. Daha ziyade Aristoteles'in insan mükemmeliyetinin

[482] Bkz. bu cilt.

[483] A. Hermann *Untersuchungen zu P.'s Auffassung der Hedonê*'de diyaloglar boyunca haz anlayışının izini sürüyor ve diyalogların "plânlı ve sistematik bir gelişim" sergiledikleri sonucuna ulaşıyor. Tarihsel olarak bakılıp, Platon'un dâhil olduğu zamane uzlaşmazlıkları hesaba katıldığında *Philebus*'un muğlâklıkları azalıyor. Eğer bu bölüm bu uzlaşmazlıklar hakkında yeterince şey söylemediyse, Thompson'ın *J. Of Philol.* 1882'de yayınlanan "Introd. Remarks on the *Philebus*" başlıklı semineri, Kireneler, Kinikler, Megaralılar ve Pisagorcular dair sunduğu bilgilerden ötürü halen okunmalıdır.

[484] 11b'de ἀγαθόν'un sadece "iyi" değil, "iyi olan" anlamına geldiği bağlamdan açıkça anlaşılıyor ve 60a'daki özette bunun yerine τἀγαθόν'un konması bunu doğruluyor.

[485] Çok açık ki düşüncenin zorunluluğu, ya ayrıntılar karşısındaki bir aldırmazlık ya da dn.4.

(*aretē*) bir *hexis* olduğu ve insan için iyi olanın (her iki filozof da bunu *eudaimonia*'yla, mutlulukla özdeşleştiriyordu) ruhun bu *hexis*'e dayanan bir faaliyeti olduğu yönündeki kendi öğretisine (*EN* 1106b36, 1098a16) benzemektedir. Burada yine idealden, *Politicus*'un ayırt edici özelliği olan pratiğe, insanlarca ulaşılabilir olana doğru yönelişi görüyoruz. İlâhi Daire Biçimini bilmek hoş bir şeydir ama evimizin yolunu bulmamıza yardımcı olmayacaktır (62b). Daha sonra göreceğimiz gibi bu kesinlikle insanlığı üzerindeki şeyden, kozmosu kontrol eden ve insanın kendi akıl yürütme güçlerinin de bir parçası olduğu ebedi ve ezeli Akıldan koparıp ayırmayı ima etmiyor. Artık sahnenin merkezinde yer almasalar da aşkın Biçimlere duyulan inancı feda etmeyi içermesi de gerekmiyor.

"İyi" unvanına aday olanların değerlendirilmesinde kullanılması gereken üç ölçütten bahsediliyor: kusursuz (kendi içinde eksiksiz, amacına ulaşmış)[486] olmalı, yeterli olmalı (öyle ki buna sahip olan kişi bunun yanı sıra bir şeye ihtiyaç duymamalı) ve evrensel olarak tercih edilmelidir (Bkz. 20d, 22b, 60c, 61a). Tanıma en çok yaklaşan şeyle sonlara doğru, 65a'da karşılaşıyoruz: burada Sokrates iyinin üç biçimi bir araya getirdiğini söylüyor: güzellik, simetri ya da oran ve hakikat ya da gerçek. Bunların hazdan ziyade akıl (*nous*) tarafından sağlandığını kabul ederler. Fakat aklın kendisi insan hayatında tek ya da en yüce iyi değildir. Hiç kimsenin *yalnızca* ne hazzı ne de zihinsel faaliyeti seçmeyeceği hâlihazırda kabul edilmiştir (21a-e, 60d-e) ve insanın "sahip olduğu şeylere" dair yapılan son, beş katmanlı sınıflandırmada zihin ve düşünce değer bakımından üçüncü sıraya yerleştirilir. Bu konuda daha fazla yorumu sonraya bırakmalıyız.

Konu ve kapsamı. Yorumcuların çoğu bir aşamada *Philebus*'un muğlâklığını vurguluyor.[487] Platon'un "argümanın rüzgârı nereye eserse oraya" gitme ilkesi bazı şaşırtıcı geçişlere yol açıyor ve öğretiler bir yandan diğer diyaloglardaki öğretileri anımsatırken, bir yandan da onları yeni bir dönemece sokuyorlar ve afallatıcı ölçüde karmaşıklar. Bu bölümde bütün sorunları çözmeyi ummak mümkün değil, ama sorunları adilce ortaya koymaya ve önerilen çeşitli çözümleri değerlendirmeye çalışacağız.

İlk önce tartışılan konunun ne olduğunu netleştirelim. Bu Taylor'ın (*PMW* 408) olduğunu söylediği şey, yani "'insan için iyi olan'ın hazla ya da düşüncenin yaşamı ile özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceğine dair bir dolaysız bir tartışma" değil. Bu diyalog

---

[486] τέλεον, *telos*'una, yani sadece eksiksiz iç gelişimine değil amaç ya da hedefine de ulaşmış olmalı. Benzer şekilde, bunun tersi olan ἀτελές sadece eksik ya da kusurlu değil ayrıca etkisiz, başarısız anlamına geliyordu.

[487] Grote buna iyi bir örnek: "Ne açık, ne de düzenli... Galen'den bu yana bütün Platon yorumcuları Philebus'un muğlâklığından yakınmıştır." Bu "halen düzeltilememiş bir şey." (*Pl.* II, 584 ve dn. u.)

başlamadan önce tartışılmış ve belli ki işin içinden çıkılamamıştı. Diyalog Philebus, muhtemelen Callicles'in Sokrates'in "ufak tefek önemsiz soruları" karşısında olduğu gibi sabrı tükenmiş bir halde rolünü Protarchus'a devrettiği esnada başlar. Kısa bir özetten sonra Sokrates muhtemelen tek başına ne hazzın ne de düşüncenin mutlu bir yaşam sağlayabileceği önerisiyle tartışma zeminini radikal bir şekilde değiştirir. Her ikisi de belli bir yere sahiptir ve Protarchus'la tartışmak istediği soru bunların görece önemlerine ilişkindir. İyilik için birincilik ödülü "kama" yaşama verilmelidir ve karar verilemesi gereken şey ikincilik ödülünü hazın mı yoksa düşüncenin mi alması gerektiğidir. Diyalogdan önce gerçekleşen bir diyalog sunan Platon bu dramatik yöntemle bize açıkça, *Gorgias* ve *Devlet*'te gereğince ele almış olduğu hazla iyi arasında kurulan hedonist özdeşliğin bir diğer çürütülüşünü sunmaya niyetinin olmadığını açıkça gösteriyor. "Hazza iyi yaşamda ne gibi bir yer atfedilebilir ve ne tür hazlar iyi yaşamda kabul görebilir" sorusuyla yeni bir çığır açıyor.[488] Bu hem hazza dair başka bir diyalog daha yazmasının nedenini hem de argümanın karmaşıklığını izah ediyor.

Ayrıca başlarken, Platon'un bütün kaygısının dayandığı bir önermeye, yani dünyanın, *Phaedo*'da (97c) öne sürdüğü gibi, doğal olarak en iyiyi amaçlayan ilâhi bir Akıl tarafından rasyonel bir şekilde düzenlendiği yönündeki kanaatine de dikkat çekmeliyiz. Bu önermenin etkisi düzen, uyum ve ölçünün ve bunlar aracılığıyla da güzellik ve iyiliğin devreye sokuluşu olmuştur. Bu *Phaedo* ve *Devlet*'ten *Yasalar*'a kadar Platon'un düşüncesinin merkezinde yer almıştır ve *Timaeus*'un ana konusudur. Bunun delili, diye düşünüyordu Platon, güneş, ay ve yıldızların matematiksel oranlarca yönetilen ve zamanı ortaya çıkaran hareketinin düzen, güzellik ve nizamında,[489] gün, gece ve mevsimlerin, bütün canlıların hayatının bağlı olduğu değişmez bir sırayla birbirini takip edişinde her gün gözlerimizin önündedir. Bu nedenle Platon'un ölçü, oran, simetri ve benzeri şeylere dair övücü görüşü boydan boya evrensel bir teleolojik hipotez tarafından yönetilmektedir: herhangi bir karışımı iyi kılan şey, tıpkı makrokozmosta olduğu gibi, ögeleri arasında uygun bir ölçü ve oran olmasıdır. Platon bunu üzerine basa basa dile getiriyor (Bkz. 64d-e). *Philebus* Platon'un ahlakî ve metafiziksel olanı, insani ve kozmik olanı bir araya getirme becerisinin mükemmel bir örneğidir.[490] Gerçeklik bir bütün ola-

---

[488] Yukarıdaki satırlar Hackforth'un *PEP* sf. 112'deki bazı ifadelerine çok şey borçlu ki bu soruyu da oradan alıntıladım. Daha önceki haz tartışmaları arasında muhtemelen *Protagoras*'taki tartışma *Philebus*'takine en çok yaklaşıyor. Sokrates'in *Protagoras*'taki hedonist tezinin ciddiyetine dair görüşümüz ne olursa olsun, savunduğu "hazzın" "ölçüm sanatı" ve kurnaz öngörüsü bakımından belirgin bir düşünce karışımı içerdiği kesin.

[489] Bundan *Phil.* 28e'de söz ediliyor. İlâhi akıl için bunun yanı sıra bkz. 28c-e, 22c ve 30a-d.

[490] Viktoryen akılcı George Grote'a göre "Kozmoloji ve ahlak bilimin zorlama bir tavırla birleştirilmesi," diyalogu boydan boya kaplayan "başlıca kusurdu."

rak Platon'un ilgi alanını oluşturur ve gerçekliğin herhangi bir parçasını diğerlerinden ayırmaya yanaşmaz çünkü onun için bunlar organik bir bütünün parçalarıdır. İnsan ruhu evrensel ruhun bir parçasıdır (30a), tek tek ruhlardaki, şehir-devletteki ve bir bütün olarak evrendeki düzen aynıdır. *Philebus* bireydeki, *Politicus* devletteki, *Timaeus* ise bir bütün olarak evrendeki düzeni ele alır ama hepsi de insanoğlunu kozmik düzenin ayrılmaz bir parçası olarak yerine yerleştirmek için büyük çaba sarf eder.

Argüman. Kısa bir özet, ayrıntılara geçtiğimizde düşünce bağlantısını aklımızda tutmamıza yardımcı olabilir.

"İyi" unvanı için hazla düşünceyi kapıştırırken Sokrates ve Philebus yanılıyor olabilirler. Ya "iyi" bunların dışında üçüncü bir şeyse ve haz ile düşünce sadece ikinci mevki için çekişiyorlarsa? Her ikisi de farklı türler içeren birer cinstir, (bu aşamada Protarchus bütün hazların haddi zatında iyi olması gerektiğini savunsa da) bazı hazlar iyi, bazılarıysa kötü olabilir.

Ama bu o eski bir ve birçok sorusunu, tek bir Biçimin nasıl hem varolup, birliğini koruyup, hem de birçok geçici misalinin içine girebileceği sorusunu gündeme getirir.

Bunu cevaplamak için Sokrates *Sofist* ve *Politicus*'taki diyalektik ya da türlere bölme yöntemine benzeyen bir yöntem tarif eder.[491] Protarchus ve Philebus bunun konuyla alakalı olduğundan şüphe ederler ama eğer Sokrates farklı haz ve bilgelik türlerini soruşturmayı öneriyorsa, tamam. Sokrates bu görevin gereksiz olabileceği çünkü ne haz ne de düşüncenin tek başına, her ikisini de içeren "karışık" bir yaşam gerektiren kabul edilmiş iyilik ölçütünü karşılamadığı yanıtını verir. Hiç kimse ne bütün düşünce, hafıza ve benzer yetilerden mahrum bırakılmış haz dolu bir yaşam, ne de hiç haz barındırmayan düşünce dolu bir yaşam ister. Fakat karışık yaşamı iyi *kılan* öge olarak haz ya da bilgelik ikincilik ödülünü kazanabilir ve Sokrates bu ögenin bilgelik olduğunu iddia eder.

Hepsi içerisinde ayırt edilebilecek dört biçim ya da tür vardır: sınırsız, sınır, bunların karışımı ve bu karışımın nedeni. "Sınırsız," tıpkı büyüklük ya da hız gibi daha fazla ve daha az olmayı sınırsızca kabul edecek şeyleri ifade eder, "sınırlı" sayısal olarak ifade edilebilecek oranlı ilişkileri (yarısı, iki katı vb) kapsar, bunların karışımı iyilik ve uyuma yol açar, karışımın nedeni ya da yaratıcısı ise evreni düzenleyen ilâhi Akıl'da yüce bir şekilde tezahür eden akıldır. Haz sınırsıza dâhildir çünkü savunucularının bizzat söylediği gibi daima daha fazla olmayı kabul eder. Ama bu iyiliği için bir neden olamaz çünkü bu aynı derecede acı için de geçerlidir.

Aslında haz acıdan ayrı düşünülemez. Acı, (karışık sınıfa dâhil olan) canlı bir varlığın iç uyumu bozulduğunda ortaya çıkar ve haz doğal duruma geri dönüş sürecine eş-

[491] Krş. 23c4, διχῇ διαλάβωμεν, 12 εἴδη, d2 κατ' εἴδη διστάς.

lik eder. Bu hazzın bir türüdür[492] ama ayrıca öngörüden kaynaklanan, yani zihinsel hazlar vardır. Ama öngörüler boşa çıkabilir ve hazzı yanlış bir inanca yaslanır ki Sokrates bu durumda hazzın kendisinin yanlış olduğunu savunur, Protarchus ise bunu şiddetle reddeder: inançlar doğru ya da yanlış olabilir ama hazlar olamaz. Uzun bir tartışma içerisinde Sokrates bir hazzın yanlış olabileceği başka durumlar öne sürer. Birincisi, tıpkı görme olayında olduğu gibi insan bir hazzı uzaktan değerlendirirken büyüklüğü (yoğunluğu) konusunda yanılabilir ve mevcut bir hazzın öngörüden kaynaklanan hazzı geçtiği ya da bu haz tarafından geçildiği miktar yanlış haz diye tabir edilebilir. İkincisi, insan acı yokluğunu olumlu hazla karıştırabilir ki bu durumda haz izlenimi yanlıştır.

Bu Sokrates'e haz diye bir şeyin olmadığını, sadece acıdan kurtuluşun olduğunu iddia eden düşünürleri hatırlatır. Bu düşünürler çok ileri gitmektedir ama birçok hazzın saf değil, acıyla karışık (susamışken su içmek gibi) olduğu yönündeki hatırlatmaları faydalıdır. Fakat şüphesiz ki saf hazlar da vardır. Bunlar arasında biçim ve rengin, birçok sesin ve hatta kokuların verdiği haz ve son olarak öğrenmenin hazları vardır. Bunların önce gelen ya da bunlara eşlik eden acı verici bir eksiklik hissi yoktur. Dahası, "sınırsız" sadece bedensel yenilenmeye eşlik eden hazlar geçerlidir; saf hazlar ise sınırlı ya da ölçülü sınıfına sokulmalıdır; ve hazların doğruluğuna (gerçekliğine) saflıklarına bakılarak karar verilir.

Haz tamamlanmış bir durum ya da ürün değil, bir *süreçtir* ve süreçler birer amaç değil araçtır, tıpkı gemi yapımının gemiler için olması gibi. Bu yüzden haz değil, daha yüce bir amaç "iyi" diye adlandırılmalıdır. Ayrıca iyinin ruhta yattığını kabul edip, yine de iyiyi hazla sınırlı tutarak bilgelik, cesaret ve diğer erdemlerden "iyi" unvanını esirgemek mantık dışı değil midir? İnsan acı çekmeyi erdem yoksunluğu ile mi özdeşleştirmelidir?[493]

Şimdi çözümlenme ve sınanma sırası bilgelik ve bilgiye gelmiştir. Bilgi pratik ya da teknik ve kültürel olarak ikiye bölünmüştür ve bunlardan ilki ölçü ve sayı ilkelerini tam olarak kullanma, yani saf bilgiye yaklaşma derecesine bakılarak değerlendirilir. Sayılara dair çalışma kendi içinde iki katmanlıdır; soyut, eşit birimlerle iş gören felsefi çalışma ve birimleri eşitsiz olan –ordugâhlar, inekler, ister büyük ister küçük olsun her şey– popüler çalışma. En saf, en hakiki bilgi, nesneleri "gerçekten gerçek", "her daim aynı, değişmez ve karışmamış" olanlar ve bunların en yakın akrabaları olan diyalektiktir.

En iyi yaşamın her iki ögesi de ayrı ayrı çözümlenmiş, şimdi sıra bunların nasıl karıştırılacağını ve özellikle de her birinin hangi türlerinin dâhil edileceğini düşünmeye gel-

[492] Unutulmamalı ki haz bu şekilde çözümlenmelidir.

[493] *Philebus*'un gevşek yapısı içersinde bile bu argümanlar alışılmadık bir şekilde bütün bağlamlardan yalıtılmış durumda ve insan, Hackforth'un (*PEP* 111) söylediği gibi, bunların hedonizmin ciddi bir çürütülüşü olarak kendi ayakları üzerinde duran argümanlar olarak düşünülmediğini umuyor.

miştir. Bilgi konusunda, insan hayatını sürdürmek istiyorsa bilgiyi diyalektikle sınırlı tutamaz. Sadece Biçimler değil ama ayrıca onların kusurlu vücut bulmuş halleri de, hatta hesaplamadan ziyade ampirik tahminlere yaslanan sanatlar bile çalışılmalıdır. Hazlara gelince, doğru olan ve gerekli (muhtemelen temel fiziksel ihtiyaçların karşılanmasına eşlik ettiği için) ya da sağlık, ölçülülük ve diğer erdemlerle uyumlu olan diğerleri kabul edilir. Ama Akıl delilik ve ahlak bozukluğuyla el ele giden yoğun hazları, bunların kendi işleyişini imkânsızlaştırdığı gerekçesiyle, reddedecektir.

Son olarak eklenmesi gereken üçüncü bir öge daha var; hakikat ya da gerçeklik, zira en iyi yaşamın gerçekleştirilebilir olması gerekir.

Yani insanlar için iyi tek başına ne hazda ne de entelektüel yaşamda yatmaktadır; bu ikisinin, bütün bilgi çeşitlerini ve hazzın daha iyi çeşitlerini içeren bir karışımıdır iyi. Son bir soru daha var: Karışımdaki, karışımı bu kadar arzu edilesi *kılan* en değerli öge nedir? Bunu bildiklerinde hazzın mı yoksa bilginin mi buna en çok yaklaştığını değerlendirebilirler.[494] Ama herhangi bir karışımı iyi kılan şey formülüdür, ögelerinin birbirine karıştırılış oranıdır. İyiliği olduğu kadar güzellik ve hakikati de sağlayan uygun ölçüdür; Protarchus'un ölçü ve orana ulaşmanın hazdan ziyade akılcı faaliyete bağlı olduğu konusunda ikna edilmesi gerekmez. Böylece akıl ikincilik ödülünü kazanır. Diyalog "insanın sahip olduğu şeylerden" beşinin değer sırasına göre oluşturulmuş bir listesi ile sona erer.

Bir-ve-Birçok Sorunu (14c-16a). 12c'de Sokrates haz tek bir şey olsa da birçok farklı ve hatta birbirine zıt biçime büründüğünü ilân eder, tıpkı siyah ve beyazın aynı cins –renk– kapsamına girseler de birbirlerine zıt olması gibi; aynı şekilde bir haz iyiyken bir diğeri kötü olabilir. Sokrates kendi gözde erdemi olan bilgeliğin de aynı durumda olmasına izin vererek Protarchus'un, hazlar farklı *nedenlerden* kaynaklanabilse de kendi içlerinde zıt olamayacakları yönündeki itirazını geri çekmesini sağlar.

Protarchus muhtemelen çok kolay pes etmiştir. Sokrates hazzı bir cins olarak ele almaktadır: farklı haz *çeşitleri* vardır. Örnek olarak aşırı özgür olanla ölçülü olanın, ahmakla bilgenin hazlarından söz eder. Bu, Protarchus'un söylediği gibi, hazları *nesnelerine*, hazları ortaya çıkaran şeylere göre birbirinden ayırtmaktır. Kendisi ise hazdan sadece öznel hissi anlamaktadır. Farklı insanlara haz *veren* oburluk ya da şehvet düşkünlüğü, şamatalı farslar ya da zihin geliştirici kitaplar hazzın kendisinin bir parçası değildir. Bu Kyrene Okulu'nun görüşüydü. Onlara göre "haz hazdır... Haz en uygunsuz kaynaklardan ortaya çıksa bile iyidir... Eylemin kabul edilemez olsa bile haz başlı başına tercih edilesi ve iyidir" (D.L. 2.87-8). Bu daha sonraki doğru ve yanlış hazlar sorusuyla alakalıdır, bunun hakkında enine boyuna konuşmak ilginç olurdu.

[494] Böylece araya giren dönüş ve sapışlara karşın asıl plân sadakatle icra edilmiştir. Bkz. 11d-e, ve 66d-67a'daki dikkatli özet.

Sokrates şimdi, o rahatsız edici 'bir şeyin ayrıca nasıl birçok olabildiği' sorusuyla bir bütün olarak, ister parçalardan oluşan bütünler ister karşılıklı ilişkileri bakımından (bir şey hem büyük hem küçüktür vb) olsun fiziksel nesnelere değil, İnsan, Öküz, Güzel ya da İyi gibi tek Biçimleri varsayarken ortaya çıktığı haliyle yüz yüze olduklarını söyler. Üç şüphe noktası vardır:

> (1) İnsan bu tip monadların gerçekten varolduğunu (ὄντως οὔσας) kabul etmeli midir? (2) Değişmez ve ebedi-ezeli bir *birlik* olarak her bir Biçim nasıl bu tek şey *olabilir* [yani, hem Birliği hem de Varlığı içerebilir]? Bu şeyin [kendi suretinde] varlık kazanan sayısız şeyle ilişkisi nedir? Onlar arasında dağıtılarak birçok mu olur yoksa kendinden ayrılmak ve bir ve birçok aynı anda bir bütün olarak gözükmek gibi açıkça imkânsız olan bir şeyi mi başarır?[495]

Bir şeyin hem büyük hem küçük olması sorunundan *Devlet*'te (524a-b) düşünce için yararlı bir giriş ve teşvik olarak söz edilmiş ve *Phaedo*'da bu sorun iştirak anlayışı ile ele alınmıştı (102b-103a). Daha genel olarak, bir şeyin birçok özelliğinin olması konusunda kafa karışıklığı yaşamak, *Sofist*'te "zekâ fakirliği"ne bağlı olduğu gerekçesiyle küçümsenir.[496] Mevcut pasajla daha alakalı olarak, iştirak, burada ortaya konan üç "ciddi" sorunun da tartışıldığı *Parmenides*'te bir-ve-birçok sorununa getirilen ilk çözümdü ve sonrasında eleştirilmişti.[497]

Bu soruları modern ifadelere şöyle çevirme olasılığı insanın aklını çeliyor: bir özne nasıl birçok yükleme sahip olabilir (önemsiz) ve bir yüklem nasıl birçok özneye sahip olabilir ya da bir evrensel ve tekilleri arasındaki ilişki nedir (ciddi)? Ama bunlar farklı sorular olurdu. "Ciddi" sorular bugün tamamıyla mantıksal sorular olarak ele alınırdı ama Platon "yüklem" ya da "evrensel" diye tabir edilen şey duyu-ötesi dünyada *vardı*. Bu bir mantığa değil, gerçekliğin yapısına dair bir meseledir. Dolayısıyla ilk sorusu şudur: Bu tip monadlar Biçimler olarak var mıdır? İkincisi ise Parmenidesçi bir sorudur: Birlik ve Varoluş bir değil iki olduğuna göre bir birim hem varolup hem de birliğini nasıl koruyabilir? Bu birden fazla Biçimin birleşimi olurdu, diyor *Sofist*.[498] Üçüncüsü ise *Parm.* 130e-31e'de ortaya konmuş ve asla doğrudan cevaplanmamıştı.

---

[495] 15b. Bazıları burada sadece iki soru görmüştür. Ama πρῶτον μὲν..... εἶτα δὲ..... μετὰ δὲ τοῦτο Platon'un niyetlerine açıklık kazandırıyor ve bunlardan üçünü ayırt etmek zor değil. Striker'ın (*Peras u. Apeiron* dn. 14) bu bağlamda μετὰ δὲ'in farklı bir yorumu için sunduğu argümanlar beni ikna etmiyor. Crombie (*EPD* II, 362 dn.) bu düzeltinin yardımına başvuruyor.

[496] 251a-b; bkz. bu cilt.

[497] Bkz. bu cilt.

[498] *Parm.* 142b-c, bu cilt. Krş. *Sof.* 250a: Eğer Hareket ve Hareketsizlik varsa τρίτον τι παρὰ ταῦτα, τὸ ὄν olmalıdır.

Çevirmesi zor olan kısa bir ek[499] sorunun Platon'un zihninde konuşmayla ve konuşmanın zihinsel karşılığı ile yakından bağlantılı olduğunu gösteriyor.[500] Soruşturma, diyor bize bu ek, bir ve birçoğun *konuşma aracılığıyla* ὑπὸ λόγων aynı şeye dönüştüğünün kabulünden başlamalıdır. Özdeşlikleri *söylenen her şeyi* kaplar, konuşma ve düşüncenin daimi bir özelliğidir, doğamızda içkin olan bir şeydir ve bir gencin buna dair ilk farkındalığı baş döndürücü bir deneyimdir. Argüman bu noktadan hareketle, birincisi kavrayışımızın diyalektik tarafından disipline edilmesi gerektiğini ve ikincisi, bu şekilde disipline edildiğinde cümle ve düşüncelerimizin biçiminin gerçekliğin yapısını yansıttığını ve *sadece* "bizim içimizde," yani öznel bir şey olmadığını göstermeye girişiyor.

Bir-ve-birçok sorununun diyalektik çözümü (16b-18d).[501] "Göstermesi yeterince kolay ama icra etmesi son derece zor" olan, onu sık sık yüzüstü ve çaresiz bir halde bırakmasına karşın Sokrates'in kendini adadığı bir yöntem vardır,[502] her sanat ve bilim keşfini, diye iddia eder Sokrates (16c2-3) borçlu olduğumuz, tanrıların gerçek bir lütfudur bu. Bu yöntem "Söylenen her şeyin bir ve birçoktan oluştuğu ve doğalarında sınırı ve sınırsızlığı bir araya getirdiği" gerçeğine dayanır.[503] Dolayısıyla (16c10),

> Şeyler bu şekilde düzenlenmiş olduğu için her bir şey için tek bir biçim varsaymalı ve onu aramalıyız –zira bir biçim bulacağızdır– daha sonra bir biçimden sonra eğer iki tane varsa iki ya da üç ya da başka bir sayıda biçim varsaymalıyız; sonra ta ki asıl üniter biçimin basitçe bir, birçok ve sonsuz bir sayı olmadığını ama *kaç tane* olduğunu keşfedene dek aynı şeyi bu birimlerin her biri için yapmalıyız. Ta ki sonsuzluk ve bir arasında yatan bütün sayıları görene dek çoğulluk içersine sonsuzluk sokmamalıyız. Her şeyin içindeki her bir birliği sonsuzluk içine ancak bunu görünce salmalıyız.

---

[499] Bkz. Hackforth (sf. 22), Bury (xxxv) ve Ackrill'in (Stenzel'in *PMD*'sinin giriş yazısı, xxxi) çevirileri.

[500] λόγος hem konuşmayı hem de, zihnin kendi kendisiyle içsel bir diyalogu olarak tahayyül edilen düşünceyi kapsıyor (*Sof.* 263e).

[501] Diyalektik ve Dört Katmanlı Çözümlemeye dair takip eden sayfaları okuyanlar ayrıca Crombie'nin *EPD* II, 359-70 ve 422-40'daki bunlara dair uzun ve kılı kırk yaran bir dikkatle kaleme alınmış olup, birçok önemli noktada buradakinden farklılık gösteren tartışmasına yönlendirilmelidir.

[502] Platon'un diyalektik yöntemde başarıya ulaşmanın aşırı zorluğu konusunda ısrar edişi kayda değer nitelikte. Krş. bu cilt. 16b6 ἐραστής, *Phdr.* 266b'de olduğu gibi.

[503] *Peras* (sınır) ve *aperion* (sayı, nicelik ya da derece bakımından sonsuz, bitimsiz, sınırsız). Bu kelimelerin anlamları ve (Platon'un çok iyi bildiği) güçlü Pisagorcu çağrışımları için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. (Gosling "belirleyici etken" ve "belirsizlik" kelimelerini kullanıyor. Bkz. 16c10'a dair notu.) Kafa karıştırıcı olabilir ama Platon'un burada *aperion*'u sayısal olarak, bir türdeki sayısız tekiller için, Dört Katmanlı Çözümlemede ise niteliksel olarak, ısı, güç, hız vb şeylerdeki sonsuz değişke olasılıklarını ifade etmek için kullandığını kabul etmeliyiz (Biraz farklı bir olasılık için bkz. Gosling, *Phil.* xiii, xvii).

> Ama günümüzün akıllı insanları birlerini keyfi bir şekilde ve çoklarını çok çabuk ya da çok yavaş bir şekilde kıyaslıyorlar.[504] Doğrudan doğruya birden sonsuz çoğulluğa sıçrıyorlar ve aradakileri ıskalıyorlar. Eristik ve diyalektik tartışma arasındaki fark budur.[505]

Bu *Sofist* ve *Politicus*'takilerden (bkz. bu cilt) daha ayrıntılı ve daha anlaşılmaz bir tarif ama netice kabaca aynıymış gibi gözüküyor. Bu diğer tarifleri de aklımızda tutarak, haklı olarak aynı ismi verdiğimiz bir görüngü grubunun ortak bir doğa ya da biçime sahip olduğunun görüleceğini söyleyebiliriz.[506] Platon'un 16d2'deki "her şey" περὶ παντός ile esasen, ayrıca "sınırsızlar" diye de tabir edilen duyumsanabilir tekilleri kastettiği kanaatindeyim. Filozof ya da bilim insanı dahi bunlardan yola çıkmalıdır,[507] bilimsel düşünce daha yüksek seviyelerle ilgilense de.[508]

O halde ilk adım bir tekiller çoğulluğu içersinde genel bir biçim belirlemektir;[509] sonra aşağı doğru ilerlenerek biçim türlere ve bu türler de alt-türlere bölünmelidir, ta ki

---

[504] βραδύτερον tuhaf karşılanmıştır, zira Platon sadece bir cinsten tekillere çok çabuk sıçrama hatasından bahsetmiştir. Ama bu da sınıflandırma esnasında yapılabilecek eşit derecede olası bir hatadır ki Platon bundan muhtemelen bütünsellik adına bahsediyor. İnsan yanılgıya kapılarak, farklılıkları temel olmadığı için doğru türler sayılamayacak şeyleri -örneğin biyolojik "hilkat garibeleri"- araya sokabilir. Ayrıca bkz. Rodier, *Études* 76-7 ve Gosling yorumu için bkz. Gosling, *Phil.* Sf. 85. H. Maier (*Syll. des Arist.* 2. Teil, 2. Hälfte, sf. 5-6) bu cümleyi Megaralılara bir saldırı olarak yorumlamıştı.

[505] Eristikler ve filozoflar arasındaki bu ayrımın kökleri *Devlet*'e kadar uzanıyor. Bkz. 454a.

[506] Bkz. *Dev.* 596a ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. İsimler biçim ya da özlere dayanır, biçim ya da özler isimlere değil (bkz. bu cilt).

[507] Krş. 18a ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν.

[508] Yorumcuları kaygılandırdığı için bunun muhtemelen biraz açımlanması gerekiyor. Platon da Aristoteles de cinsin türlerle ve türün bireylerle olan ilişkisi arasında bir ayrım yapmıyor. Mesele sadece şu ki, belli bir noktadan sonrasına felsefi bilgi nüfuz edemez. Gidebildiği kadar ileri gitmelidir, örneğin hayvanları "bölerken" insan köpeklerde durmamalı, köpekleri çoban köpeklerine, spanyellere, teriyerlere vb bölmelidir. Bunlar halen belirtilebilir ya da zihinsel olarak ayırt edilebilir ayırt edici nitelikler sunarlar (Platonik-Aristotelesçi dile göre, kavranabilir bir *eidos*'a sahiptirler) ama Kral Charles'ın spanyelleri Fido ve Bruno, duyularımız birini diğerinden ayırt edebilse de artık böyle bir şey sunmazlar. Bu noktada insan bilimsel amaçlar doğrultusunda şeylerin "*apeiron*'un içine kayıp gitmesine" izin vermelidir. Aristoteles için bu filozofu bekleyen en büyük zorluktu zira her ikisinin de derinlemesine doğru olduğuna inandığı iki tezi uzlaştırmak zorundaydı: (1) Filozofun görevi öz ya da gerçekliği açıklamaktır (τίς ἡ οὐσία, *Metaf.* 1028b4), (2) ilksel gerçeklikler bireylerdir. Bu ikilem beyanı için bkz. *Metaf.* 999a24-9. Ama burası Aristoteles'in eksiksiz çözümünün izini sürmek için uygun bir yer değil.

[509] Platon burada tanıma dair hiçbir şey söylemiyor ama karşı karşıya olduğumuz şey *Phdr.* 265d'de "...tanımlamak için dağınık çoğulluğu tek bir biçim altında özet olarak bir araya getirmek" diye tarif edilen ilk aşamadır. Platon toplamaya asla bölümleme kadar ilgi göstermiyor ama 25d'de toplamadan ismen συνάγειν bahsediliyor.

en aşağıdaki tanımlanabilir sınıfa ulaşılana dek. Filozof bunun ötesine nüfuz edemez. Sonuçta geriye sadece, başlangıç noktamız olan sınırsız ve daha fazla tanımlamayacak bireyler yığını kalır. Platon "bunların bir tanımının olmayıp, algı ve sezgiyle bilindikleri" (*Metaf.* 1036a5) konusunda Aristoteles'e katılırdı. Fakat bireyi algılamamıza karşın algı bir bakıma evrensele dairdir: Callias'ı görmek bize, Callias'ın dâhil olduğu insan türüne dair ilk izlenimimizi sağlar (*An. Post.* 100a16). Bu, Platon'un *Phdr.* 249b'de "birçok duyumdan, akılla bir araya getirilmiş bir birliğe" ilerleme yetisi olarak tarif ettiği o insana özgü yetidir.

Sokrates bu tarifin ardından iki örnek sunar,[510] bunlardan en azından ikincisi cins ve türe bölme yöntemine örnek teşkil ediyormuş gibi gözükmüyor.[511] Fakat bunun –uğruna devreye sokulmuş olduğu– haz kavramına uygulanışını kısaca göreceğiz. İnsanlar sayısız durumda ortak bir isim –haz– vermeye yetecek kadar benzer olduğuna kanaat getirdikleri hisler yaşarlar. Bu "cins itibarıyla birdir" ama "parçaları" büyük farklılık gösterir.[512] Ama haz basitçe birçok parçası ve sayısız misali olan bir birlik olduğu söylenerek değerlendirilemez: türler sıralanmalı ve tanımlanmalıdır. *Sofist* ve *Politicus*'un ardışık dikotomilerinden verdiği zahmetten kurtulmuş durumdayız, ve farklı bölme ilkelerinin benimsenmesi[513] nedeniyle bazı sınıflar diğeriyle üst üste bindiği ya da hatta çakıştığı için –safinin doğruyla ve karışığın yanlışla çakışması gibi– sınıflandırma o kadar da yöntemli gelmeyebilir. Fakat Sokrates ikmal, öngörü hazzını, bedensel, ruhsal hazzı, saf ve karışık, doğru ve yanlış hazları birbirinden ayırdığında ve yanlış hazları üç alt bölüme ayırdığında ortaya çıkan sonuç açık ve bilgilendiricidir. Diyalektik yöntem, her şeyi zorla tek bir katı çerçeve içine sokan Procrustes'in yatağı[514*] değildir. Genel kuralları felsefi inisiyatife bir hayli yer bırakır, bu kadar zor olmasının sebebi de budur.

"Üçüncü örneğe" ilişkin not. 18a'da Sokrates haz konusuna geri dönmeden önce bir husus daha ekleyeceğini söyler. Nasıl ki insanın tek bir genel biçimden tekiller son-

[510] Genellikle üç örnek olduğu düşünülür ama bkz. takip eden sayfalar.

[511] Bkz. Hackforth 24-5 ve Ackrill *Ryle*, 380. Trevaskis *Phron.* 1960'da örneklere dayanarak, tarif edilen yöntemin bölme yöntemi olmadığını düşünmek için ilginç bir iddia ortaya atmıştı. Ama "bunu diairesis yönteminin daha gelişmiş hali olarak görmenin muhtemelen daha uygun" olduğu konusunda Runciman'a (*PLE* 61 dn. 2) katılmak mümkün.

[512] 12e. "Parçalar" = tür için krş. *Pol.* 262b, *Euthyphro* 12c-d. Aynı cinsin bütün üyeleri, diğer açılardan zıt olsalar da en azından bir ortak özelliğe sahip olmalıdırlar (ya da Platon ve Aristoteles'e böyle gelmişti). Sokrates'in renkler örneğinde siyah ve beyaz ve geri kalan bütün renkler görünürlüğe sahiptir, tıpkı bütün hayvanların diğer açılardan kaplan ve fare kadar farklı olsalar da canlı olmaları bakımından birbirine benzemesi gibi.

[513] Farklı Sofist tanımları üretmek için farklı cinslerin seçilmesine benziyor bu.

[514] *çn: Efsaneye göre Procrustes kurbanlarının boyunu kendi yatağının boyuna uydurmak için uzatıyor ya da kısaltıyordu.

suzluğuna sıçramaması gerekiyorsa, tam tersine οὕτω καὶ τὸ ἐναντίον tekillerden (mecburen) yola çıkarken de doğrudan tek biçime gitmemeli, ilk önce (çevrilmesinin zor olduğu herkesçe kabul edilen ve muhtemelen hatalı olan bir şartla; bkz. Bury *a.g.e.*) türlerinin sayısını kavramalı ve tek biçime en son gelmelidir. Dolayısıyla takip eden şey birçoklarının düşündüğü gibi hâlihazırda özetlenmiş olan sürecin bir örneği değildir. Bu sadece tersine çevrilmiş süreci ifade etmekte ve dahası ilk olarak genel biçimin belirlenmesi ve ancak daha sonra bunun içindeki türlerin ayırt edilmesi yönünde daha önce verilen talimatla çelişmektedir. Örnekte alfabeyi keşfeden ünlü Theuth'un bir sesler sonsuzluğuyla nasıl yüzleştiği anlatılır (*Phdr.* 274c-d), ilk önce ünlü, sonra yarı-ünlü, sonra da ünsüzleri ve alt bölümlerini ayırmış ve sonunda "harfler" adını verdiği cinse ulaşmış, bütün sesleri tek bir şeyde birleştirmiştir. Bury (*a.g.e.*) sadece "analitik ya da tümdengelimli süreçte nasılsa, sentezsel ya da tümevarımlı süreçte de öyle" diyor ama tümdengelim ve tümevarım arasındaki basit karşıtlık buraya pek uyumuyor. Stenzel en kapsamlı izahatı sunuyor ama bu, eğer Platon'u yanlış anlamadıysam (ki bu imkânsız değil) Platon'un metnine pek karşılık gelmiyor.

İnsanların konuşabildiğini ama henüz yazamadığını varsayalım. Theuth'un attığı ilk adım sonsuz sayıdaki fonem içersinde (bu sonsuz sayıdaki fonem *çeşitleri* olmak zorunda değildi ama varolan çeşitlerin gündelik tekrarını içeriyordu: *aperia* bireylerdir) en büyük grup ya da türü bulmaktı; bir sonraki ise, bu grupları çeşitli ögelerine (örneğin ünlüleri a, e, ı, i, o, ö, u ve ü'ye) bölmekti, ta ki "bunların sayısını kavrayana ve her birine ve hepsine *stoicheion* [hem öge hem de harf anlamına geliyor, bkz. bu cilt] ismini verene" dek (18c6). İnsan, grupların bölündüğü harflerin *infimae species* olduğunu düşünüyor ve Theuth'un yöntemi sonuçta genel bir "konuşma" φωνή anlayışına ya da tanımına değil, bunlara yol açıyor. Theuth bunlara genel "ögeler" ismini vermişti ve bu açıkça insanın en son gelmesi gereken "bir"dir. Bu isim net bir anlayışı, yani konuşmanın sınırlı sayıda atomik biçimlere indirgenebileceği anlayışını iletiyor; ama bu *stoicheion* anlayışı en başından beri Theuth'un aklından geçiyor olmalıydı. Ulaşılan son anlayış değildi. Platon bunu anlıyor gibi gözükmese de asıl sürecin gerçekten tersine çevrilişi söz konusu değil. En azından Theuth'un başlangıçta, bir birleştirici olarak *stoichen*'in tabiatını ancak tek bir harfler kümesini tek başına bilemeyeceğimizi gördükten (18c7) sonra *keşfetmiş* olsa da (θέσθαι 16d2) tek bir genel kavram *varsaydığını* (16d2'deki εὑρήσειν) söylemek zorundayız (Bu yorumları çekingen bir tavırla yapıyorum ama krş. Hackforth, *PEP* 26).

Her şeyin dört katmanlı olarak çözümlenişi (23c-26d). Protarchus'u iyi yaşamın "karışık" olması, hem hazzı hem de bilgiyi içermesi gerektiği konusunda tatmin ettikten sonra Sokrates akıl, bilgi ve akrabalarının ikincilik ödülünü hak ettiği iddiasını haklı

çıkarmak için yeni kaynaklara ihtiyacı olduğunu söyler. "Türlere göre bölme" tutkusundan ötürü kendisiyle biraz alay ederek, dünyadaki her şeyin dört katmanlı bir izahatı olduğunu ortaya koyar. Bunlardan ilk ikisi 16c'de bahsedilmiş olan sınırsız ve sınır, üçüncüsü bu ikisinin karışımı ve dördüncüsü bu karışımın nedenidir. Sınırsız sonsuz bir daha çok ya da daha az olma özelliği sergileyen nitelikleri içerir; örneğin daha sıcak-daha soğuk, daha güçlü-daha güçsüz, daha hafif-daha ağır. Bunların karşısında ise sınırlayıcı ölçü, oran ve nispet faktörleri vardır: örneğin "iki katı" daha fazla ya da daha az olamaz. Bütün bunlar *sayıyı* ve sonsuz bir süreklilik üzerine zıtları bağdaştıran ve uyum üreten doğru sayısal sınırı (Platon'un ifadesiyle "karışımlarını," 25e7) dayatmayı içerir. Örnekler sağlık,[515] müzik (ses derinliği ve tempo alanlarında), dengeli iklim vb şeylerdir. Platon "doğru" (ὀρθή, 25e7) kelimesini araya sıkıştırarak teorik matematiğin soyut, değer yargısı içermeyen kavramlarını sınır sınıfının dışında bırakıyor ve bu sınıfı *Politicus*'ta tarif edilen iki ölçüm çeşidinden (bkz. bu cilt) ikincisiyle sınırlı tutuyor hâlbuki üç içerikten oluşan ve etkisi bunların 1:3:7 oranlarında karışmasına bağlı olan bir ilaç, 1:4:16 oranları seçilseydi sırf bu oranlar kusursuz bir geometrik ilerleyişi temsil ettiği için daha etkili hale gelmezdi.[516]

Dört katmanlı sınıflandırmada Biçimlere bir yer bulma çabası içersinde çok şey yazılıp çizildi. Sınırsız kategori dışında bütün kategorilerde ve hatta dördünde birden varlıkları tespit edilmiştir. Fakat çözümleme konularına işaret eden "*şimdi* hepsinde bulunan bütün şeyler" ifadesi kanımca Biçimleri açıkça dışarıda bıraktığı için bu kovalamacayı sürdürmeyeceğim.[517] Eğer nedenin akıl olduğu açıkça söylenmemiş olsaydı ve nedenin "hepsinin" dışında bir şey olarak düşünülmesi gerekiyorsa,[518] Biçimler "neden" katego-

---

[515] Platon'un aklından, Alcmeon'a atfedilen, sağlığın bedende sıcak ve soğuk, kuru ve yaş, acı ve tatlı gibi zıtlar arasında uygun bir denge σύμμετρος κρᾶσιν olmasına dayandığı yönündeki ortodoks Yunan tıp teorisi geçiyor. Bkz. *Şöl.* 186d ve *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[516] Aristoteles buradaki hatayı görmüştü. Bkz. bu cilt. Platon'un Pisagorcu arkadaşları için sınırın kendisi "iyi" listesindeydi (Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011) ve μέτρον, μέτριον, ἔμμετρον gibi kelimeler uygun ya da doğru ölçüyü ifade ediyordu. (Bkz. bu cilt.) Bu nedenle ölçü ve sayının iyilikle özdeşleştirilmesi, aradaki ayrım *Politicus*'ta zaten çizildiyse bunun burada görmezden gelinmesi bir talihsizlik olsa da, Platon için doğaldı. Pratik ve felsefi aritmetik arasındaki ayrım çok sonra, 56e'de farklı bir bağlam içersinde sunulmaktadır.

[517] πάντα τὰ νῦν ὄντα ἕν τῷ παντί (23c) τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα'yı (59c) ifade ediyor olamaz. Fakat birçok kişi aksini savunmuştur. Daha önceki görüşler için bk. Bury, Ixiv-Ixxiv ve Ross, *PTI* 132-8 ve krş. Biçimleri karışık sınıfta bulan Rodier, *Études* 79-93 ile Biçimleri sınırla özdeşleştiren Friedländer, *Pl.* III, 324-5 ve Grube, *P.'s Th.* 301-4. Diés (Budé baskısı. Xciv) ve Gentile (bkz. Friedländer, *Pl.* III, 537 dn. 37) Biçimleri dört kategoride birden tespit etmiştir. Hackforth (sf. 34) ve Rist (*Philol.* 1964, 227) ise sınıflandırmanın Biçimleri dışarıda bıraktığını kabul ediyorlar.

[518] Bu en azından şüphe uyandırıcı bir şey. Krş. 64c: "*Karışım içersinde* aynı zamanda hem en

risine sokulabilirdi (Zeller böyle düşünüyor). (Yine, karışımın bir nedeni *olduğu* için, neden olunmamış olan Biçimler bunda bir rol oynayamaz.) Doğru *Phaedo*'da Biçimlerin nedensel bir rolü vardı ama en kemikleşmiş üniteryan bile Platon'un düşüncesinin o zamandan beri kayda değer ölçüde geliştiğini kabul etmelidir. Gelişim Aristoteles'in yakındığı mecazi ögelerin ve "Güzel şeyler, mevcudiyeti mi, ortaklığı mı yoksa başka bir şey sayesinde mi olduğunu söyleyemesem de, Güzel olan sayesinde güzeldir" (*Pho.* 100d) gibi bir cümlenin muğlâklığının azaltılması yönünde olmuştur. Biçimler sadece birer modele, onları bir ortam içersinde yeniden üretecek bir aracı olmaksızın hiçbir şey yaratamayan biçimsel nedenlere dönüşmüştür. Ruh, yaşam ve akıl *Sofist*'te olağan dışı bir şekilde Gerçekliğe dâhil edilmiş ve *Philebus*'ta akla etkin neden olma işlevi yüklenmişti. Ayrıca Sağduyu olan ilâhi Zanaatkârın kozmosu, ortamın doğası olanak tanıdığı ölçüde ebedi-ezeli, yaratılmamış Biçimleri, farklı yerlerde esnek madde ve uzam olarak tarif edilen "oluş mahfazası" içersinde yeniden üreterek yarattığı *Timaeus*'ta ise bütün şema netleşir.[519]

Son olarak bütün bunlar hazza uygulanır. Haz sınır yokluğudur (ki Philebus bununla iftihar edecektir), doymak bilmez bir halde hep daha fazlasını aramak için iştahın teşvik edilişidir, meziyet değil bir kötülük kaynağıdır ve sınır, yasa ve düzenin dayatılması hazzı mahvetmek bir yana hazzın kusurlarını ortadan kaldırır.

Neden: kozmolojik ve teleolojik argümanlar (26d-31a). Sınırsızın sınırla karşımı "sonradan olmuş bir varlıktır" (27b, yani ebedi Biçimlerin aksine bu dünyaya ait bir şeydir). Hiçbir şeyin bir neden olmaksızın yaratılamayacağı ve "olmak" ile "yaratılmanın" aynı şey olduğu bir aksiyom olarak kabul edilir. O halde, karışım ve oluşun nedeni ya da yaratıcısı nedir? Bu soru ikincilik ödülü için haz ve bilgelik arasında bir karara varma amacıyla bir hayli alakalıdır. Birincilik ödülünü karışık kategorideki yaşam alır, haz sınırsız kategoriye girer ve Sokrates'in bilgeliği (akıl, düşünce, bilgi) geri kalan kategoriye

---

değerli hem de tam anlamıyla, kendini hepimize emanet eden böyle bir düzenlemenin nedeni olan şey nedir?" 23d'de neden evrendeki ögelerin dördüncü bir sınıfı γένος ve 30a-b'de ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν.'dir. Bkz. bu cilt.

[519] ἐκμαγεῖον 50c, χώρα 52a8 (bkz. bu cilt). Rist'in *Philol.* 1964'teki makalesinin konusu *Philebus*'ta fiziksel dünyaya giren ve sınır ögesini oluşturanın Biçimlerin kendisi değil, Biçimlerin *Pho.* 102d'deki "içimizdeki büyüklük"e karşılık gelen kopyaları olduğudur. (Eğer, olası göründüğü üzere, Biçimler Aristoteles'in onlara atfettiği sayısal karakteri hâlihazırda edinmeye başladılarsa, bu durum bu özdeşleştirmeyi kuvvetlendirirdi.) İlâhi akıl aynı manzaranın birçok resmini yapan bir ressam gibidir. Manzaranın resimlerde olduğu söylenebilir ama yine de benzersiz ve resimlerden ayrı kalmaya devam eder. Rist Platon'un *Parmenides*'te Biçimlere dair ortaya konan sorunları bu kavrayışla çözdüğünü iddia ediyor ve *Phaedo*'ya dair bazı tespitlerini sorgulamış olsam da (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021), haklı olabilir.

yerleştirdiğini görmek için okurun âlim olması gerekmez. Sokrates sınırın ve sınırla bağlantılı olan ölçü, oran ve sayının iyi etkilerini hâlihazırda vurgulamış olduğu için rekabet neredeyse sonuçlanmıştır ve bu andan sonra bizler bir dedektiflik hikâyesinin, sonucu zaten tahmin etmiş olan okurları gibiyiz. Başlıca soru, diye devam eder Sokrates, şudur; evren şansın, rastlantısal, irrasyonel bir gücün insafına mı kalmıştır yoksa Aklın düzenleyici bilgeliği tarafından mı yönlendirilmektedir? Protarchus şoke olmuştur. İlk seçenek, delilik değilse bile düpedüz kâfirliktir. Aklın eseri olduğuna ikna olması için insanın dönen güneş, ay ve yıldızlarıyla –bunlar Sokrates'in daha sonra eklediği gibi yıllar, mevsimler ve aylardan sorumludur– kozmosa bakması yeterlidir. Bu, hedonizmi savunmaya soyunmuş birinden beklenmeyecek bir cevaptır. Sokrates'in gönül rahatlığıyla "bütün bilge kişilerin ortak görüşü" olduğunu söylediği "Akıl göğün ve yerin Kralıdır" görüşünün doğa felsefecileri arasında güçlü muhalifleri yok değildi ve Platon da onları *Yasalar*'ın 10. kitabında hafife almamıştı. Takdir edilen Theaetetus'un bile şüpheleri vardı (*Sof.* 265c-d). Protarchus bu görüşü coşkuyla destekleyerek davasını daha baştan kaybetmişti; insan dinleyici Philebus'un yüzünde alaycı bir gülümsemenin belirdiğini hayal edebiliyor.

Mikrokozmos makrokozmosa tıpatıp benzer. Bedenlerimiz evrenle aynı dört ögenin –ateş, hava, su ve toprak– küçük kısımlarından oluşur ve ayakta kalmak ve büyümek için evrenin bedeninden faydalanırlar. Benzer şekilde bizim ruhlarımız vardır ve Yüce Aklın bize ruh verirken makrokozmosa beden olduğu kadar ruh da vermediğini varsayamayız. Ruhlarımız da tıpkı bedenlerimiz gibi evrensel eşdeğerlerinden türetilmiştir.[520] Aklın dördüncü tür, yani neden olduğunu tekrar ettikten sonra Sokrates şöyle devam eder (30c): "Ama akıl ve düşünce gücü ruh olmadan varlık kazanamaz, dolayısıyla Zeus'un tabiatında kralca bir ruh ve Neden gücüne sahip bir akıl göründüğünü söylemelisiniz." Bu ilk bakışta açık gözükmüyor ama Zeller ve Hackforth iyi bir şekilde açıklamışlardı.[521] Hangisi daha önce geliyorsa gelsin, *Philebus* ve *Timaeus* aynı kozmoloji ve teolojiyi izah ediyor. Burada neredeyse kelimesi kelimesine bir örtüşme söz konusu,[522] bu nedenle *Tim.* 29d-30b'deki daha kapsamlı açıklamadan faydalanabiliriz. Yüce Neden kozmosu yaratmış olan Akıl ya da akıl sahibi Zanaatkârdır. Akılsız bir şeyin akıl sahibi bir şey kadar iyi olamayacağını bildiği için kozmosa akıl vermişti. Ama hiç

[520] Xen. *Mem.* 1.4.8'e göre bu Sokrates'in kendi inancıydı. Bu inancın izi, ruhun hava olduğunu ve içimizdeki havanın "tanrının küçük bir kısmı" olduğunu savunan Apollonia'lı Diogenes'e kadar sürülebilir.

[521] Her ikisi için de bkz. Hackforth 56 dn. 1.

[522] *Phil.* 30c σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Krş. *Tim* 30b νοῦς δ'αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Bedenlerimizin evrenden "ödünç alınmış" olduğu *Timaeus*'ta (42e) da dile getiriliyor.

kimse ruh olmaksızın akıl sahibi olamaz, bu yüzden aklı ruha ve ruhu da bedene yerleştirmişti. Ruh (*psyche*) burada basitçe yaşamdır, canlılıktır. Hayvanlar akıldan yoksun olarak *psyche* sahibidirler ve insanlar fiziksel yaşam olmaksızın akla sahip olamazlar. *Psyche* olmaksızın akla sahip olamayacak olan, saf akıl olan İlk Neden değil, maddi, gözle görülür doğadır.[523] *Philebus*'taki pasajda Zeus canlı, akıl sahibi kozmosun, panteist bir Orfik kozmogoniden ödünç alınmış edebi bir versiyonudur.[524]

Bu durumda aklın hem aşkın hem de içkin olduğu söylenebilir ama kozmik akıl "iyi ve bütün kıskançlıklardan uzak olduğu için her şeyin mümkün olduğunca kendisi gibi olmasını istemiş olan" (*Tim.* 29e) diğerinin bir öz-yansımasıdır sadece.

Bütün bunlarda Platon'un Pisagorculara olan borcu açıkça görülüyor. Adilce onlara atfedilebilecek kavrayışlar arasında esas ilkeler ve sırasıyla iyi ve kötü olarak Sınır ve Sınırsızdan, sayı, oran ve uyuma atfedilen önemden, kozmosun canlı ve akıl sahibi bir varlık olduğu ve insanların ruhlarının evrenin ruhunun parçaları olduğu kavrayışlarından söz edilebilir.[525]

Haz, acı ve arzunun psikolojisi (31d-36c). Sınıflandırmanın burada başladığı söylenebilecek olsa da ben "Hazların sınıflandırılışı" başlığını atmaktan kaçınıyorum zira Platon sohbet türüne sadık kalarak sınıflandırmaları konusunda gelişigüzel bir tavır takınıyor. Şimdi haz dediği şey sadece tek türü, "karışık" hazları kapsıyor. Daha sonra öğrenme hazlarını bile içeren safi hazlar geliyor.

Haz, bedensel ahengin acıya yol açacak şekilde bozulmasını takip eden onarım ya da ikmal sürecinde ortaya çıkar. Verilen örnekler susamışken su içmek, sıcaktan yakınırken serinlemektir.[526] Ne bozulma ne de onarım yaşayan biri ne haz ne de acı hissedecektir. Bu durum (Sokrates bundan burada laf arasında, gelecekteki haz değerlendirmeleri için akıllarında tutmaları için bahseder) saf düşünceyle geçen bir yaşama eşlik ederdi ama bu tanrılara mahsus bir yaşamdır. Geri dönersek, haz ayrıca hoş bir şeye dair öngörüye de eşlik eder, tıpkı nahoş bir şeyden duyulan korkunun acı verici olarak tabir edilebileceği gibi. Bu ikinci tür hazdır, *psyche* tarafından mevcut bedensel durumdan bağımsız olarak hissedilir. Bunu anlamak için hepsi de bu olaya dâhil olan duyum,

---

[523] Krş. bu cilt.

[524] Bkz. Guthrie, *OGR* 81.

[525] Bkz. Pisagorculuğa dair açıklamalar için *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[526] Platon bu izahatta cinsellik hazları konusunda alışılmadık bir şekilde suskun kalıyor. τἀφροδίσια'dan 65c'de bahsediliyor ve şüphesiz ki "46a-b'deki "uygunsuz" hazlar arasında, Philebus'a yapılan incelikli göndermeyle de 66a'daki "utanç verici" ve 63d'deki "en büyük ve en yoğun" hazlar arasında olduğuna işaret ediliyor. En genel anlamda cinsellik hazları hissedilen bir ihtiyacı giderir ama bu Platon'un fiziksel hazzı bedendeki fena bir "boşluğun yeniden doldurulmasına" eşlik eden şey olarak tarif edişine o kadar uygun düşmezdi.

hafıza ve arzunun doğası üzerine düşünmek gerekir. Bazı bedensel değişiklikler bilinç seviyesine ulaşmaz[527] ama ruh ve beden ortak bir şeyle beraberce harekete geçirilirse bu harekete duyum denir. Hafıza "duyumun muhafaza edilmesi"dir[528] ve anımsama kayıp bir duyumun bedene daha fazla başvurulmaksızın yeniden ele geçirildiği süreçtir.

Arzuya dair açıklamalar afallatıcı derecede dolambaçlı ve anlaşılmaz bir yolla arzunun tamamıyla fiziksel bir görüngü olduğunu kanıtlamaktır. ("Argüman arzunun bedene ait olduğunu inkâr ediyor," 35d.) Arzu –verilen örnek susuzluktur– insanın yoksun olduğu ("boşaltıldığı," 34e11) şeyin ikmaline ve dolayısıyla insanın o anda tecrübe ettiği şeyin tersine yöneliktir. Fakat insan arzu ettiği şeyin ayırtında olmalıdır ve bu da ancak daha önceki bir tatmin olma deneyiminin *hatırlanmasıyla* mümkün olabilir ki bildiğimiz gibi bu sadece ve sadece *psyche*'nin bir eylemidir.

Burada açık bir çelişki var. 35a-d'yi daha eksiksiz bir şekilde açımlarsak, beden ilk kez "boşaltıldığında" insan ikmali ne mevcut duyumla ne de hafıza yoluyla tahayyül edebilir zira arzunun yönelik olduğu ikmal hazzını hiç yaşamamışızdır. Yine susamış (arzu eden) insanın içinde bir şey bunu kavramalı (35b6) ve bu da *psyche* olmalıdır ki *psyche* de bunu ancak hafıza yoluyla yapabilir. Peki, diye sormak gerekiyor, ilk boşalma olayında *psyche* arzu nesnesini hafıza yoluyla nasıl kavrıyor? Platon bir şey söylemiyor ama *psyche* bunu ancak eğer hafızası *Menon*, *Phaedo* ve *Phaedrus*'ta tarif edilen doğum-öncesi hafızaysa yapabilir. Ne bu ne de Protarchus'un gördüğü zorluk açıklanmaktadır ama ben bunu bir olasılık olarak öneriyorum zira şimdiye dek öne sürülen hiçbir seçenek tatmin edici gözükmüyor[529] ve Platon bu pasajda en azından, diğer yerlerde tarif edildiği haliyle ruhun yüceltilmiş konumuna işaret ediyor. "Argüman bizi arzu nesne-

---

[527] 43b'de yaptığı tekrarda Platon örnek olarak büyümeyi gösteriyor. *Tht.* 186c de duyum nesnelerini ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα εἰς τὴν ψυχὴν τίνει diye tanımlıyor, krş. *Tim.* 64a-c.

[528] Ya da korunmasıdır σωτηρία. Platon duyum ve hafızayı *Theaetetus*'ta ele almıştı ve burada kendine sözlerini yanıltıcı bir kısalıkta tutma hakkı tanıyor. Duyumun kendisinin baki kaldığı saçmalığını öne sürüyormuş gibi gözüküyor ama krş. *Tht.* 164a10: gördüğünü hatırlayan bir insan μέμνηται μὲν οὐχ ὁρᾷ δὲ αὐτό. Bu daha ziyade *Tht.* 191d'deki balmumu tableti benzetmesinde ruhun üzerine kazınan görüntüdür. Benim "duyum" diye çevirdiğim αἴσθησις'in kapsamı konusunda bkz. bu cilt.

[529] Elbette birçok ya *anamnesis* öğretisinin asla ciddiyet taşımadığına (özellikle de Moreau *IPQ* 1959, 485) ya da Platon'un artık bunu bıraktığına inanıyor. Jowett (III, 533) bu öğretinin devre dışı bırakılmasını, Platon'un "hafızadan arzunun temeli olarak söz etme fırsatı bulması dolayısıyla çok daha önemli bir hal alan" ilerlemenin bir işareti saymıştı. Horn bu çelişkiyi diyalogun hakikiliğine yönelik saldırısını desteklemek için kullanmıştı. Apelt hatırlanan şeyin haz verici süreç değil bedenin ilk baştaki dengeli durumu (ne haz ne acının hissedildiği durum, diye eklenebilir) olduğunu düşünmüştü. Ama πλήρωσις'in kullanılışı ve bağlam kuvvetli

lerine yöneltenin hafıza olduğunu gözler önüne sererek bütün yaşayan canlıların her dürtü ve arzusunun, kaynak ve ilkesinin (*archē*)[530] ruha ait olduğunu gösteriyor" (35d).

Bu nedenle beden boşaltıldığında acı ve dengesi yeniden sağlanırken haz duymanın –yaşamın yok edilmesi ve korunması ile yakından bağlantılı süreçlerdir bunlar (35e)– yanı sıra boşalmanın acısını duyduğumuz ama ikmalle birlikte gelen hazzı hatırladığımız bir ara durum[531] vardır. Hafıza eğer gelecekte ikmal ümidi varsa haz ama ümit yoksa şüphesiz ki acı verir.

Yanlış haz (36c-44a).[532] 1. Haz yanlış olduğu ortaya çıkan bir ümit ya da inançtan kaynaklanabilir.[533] Sokrates bunu yanlış haz diye tabir etmek istemektedir ama Protarchus buna karşı çıkar. Bir inanç doğru ya da yanlış olabilir ama haz olamaz çünkü hiç kimse gerçekten duymuyorsa haz duyduğunu düşünemez. İlk bakışta bu çürütülemez gibi gözüküyor. "Bilişsel olmadığı için haz yanılamaz." "Yüklem özneye uygulanabilir nitelikte değildir." Bir insanın saygın ve kazançlı bir göreve atandığı haberi karşısında duyduğu haz gerçektir fakat eğer haber yanlışsa haz kısa süreli olacaktır. "Ümit etmenin hazzı ümit sağlam temellere dayanmadığı ve yanlış görüşten kaynaklandığında zaman da, sağlam temellere dayandığı ve doğru görüşe yaslandığı zaman olduğu kadar hazdır."[534] Bu tam da Protarchus'un anlayışıdır. İnsan inançlar konusunda olduğu gibi, ona haz ve-

---

bir şekilde bunun aleyhinde. *Gorgias*'ta (496e) olduğu gibi arzu edilen haz susamışken su içmenin "karışık" hazzıdır. Hackforth basitçe arzunun ilk κένωσις'de gerçekleşmediğini söylüyor (Rodier onu bu konuda öngörmüştü, *Études* 98) ki bence 35a-b bunu olasılık dışı bırakıyor (Apelt ve Hackforth için bkz. Hackforth, sf. 66 dn. 1).

[530] Jowett (III, 590) ἀρχή'i "harekete geçirici ilke" olarak çeviriyor. Krş. *Phdr.* 245c-d.

[531] ἐν μέσῳ 35e7. Bu elbette beden denge durumunda olduğu için haz ya da acının duyulmadığı orta durumdan ayrı tutulmalıdır.

[532] Gallop'un *PQ* 1960'da bu bölüm üzerine yeni bir soluk getiren bağımsız ve eleştirel yorumlarda bulunuyor.

[533] Yanlış inanç olasılığı *Theaetetus*'ta bütün yönleriyle tartışılmıştı (bkz. bu cilt). Platon şimdi farklı bir avın peşinde olduğu için yanlış inanç diye bir şey olduğu gerçeğini herkes gibi kabul ediyor. Masaların varoluşunu samimiyetle tartışan filozoflar aslında masaların varolduğundan şüphe etmezler: felsefe yapmadıkları zaman varolduğunu peşinen varsayarlar. Haz ve inanç arasındaki ilişkiye dair modern bir tartışma için bkz. Williams ve Bedford'un *PAS* sayı xxxiii'deki yazıları.

[534] Friedländer'ın (*Pl.* III, 539 dn. 58) A. Brémond'dan yaptığı alıntı; Grote, *Pl.* II, 603-4, Bury (206) tarafından alıntılandığı haliyle Horn. Friedländer, Bury, Diés, Budé ed. ciii-cv, Taylor *PMW* 421-2 ve Rodier, *Études* 113-28 Platon'un savunucuları arasında yer alıyor. Son zamanlarda bu mesele olağan dışı bir ilgi uyandırmıştır. Bkz. Gosling *Phron.* 1969 ve 1961, Kenny *Phron.* 1960, Gallop *PQ* 1960, McLaughin *PQ* 1969, Dybikowski (1) *Phron.* 1970, (2) *PQ* 1970 ve Penner *Phron.* 1970. Birkaç ek madde için bkz Dybikowski (1, 147dn. 2) ve Penner'ın (167 dn.) kaynakçaları. Gosling *Phil.* Sf. 214-20'de tartışmaya kalınan yerden devam etmişti. Eleştiri

ren nesne konusunda da yanılabilir ve bu durumda hazza "doğru" ya da "iyi" (χρηστή) denemez, *yanlış* olan hazzın kendisi değil, hazzın dayandığı inançtır (37e-38a).

Metinden birkaç noktaya hemen değinmek gerekiyor.

Birincisi, 36d ve 38a'da Protarchus yanlış hazların varlığını reddediyor. 40b-c'de ise kabul ediyor. Yani Sokrates bu arada fikrini değiştirecek bir şeyler söylemiş olmalıydı. İkincisi, Sokrates 40d'de ne kadar asılsız olursa olsun haz duyan birinin, geçmişteki, mevcut ya da gelecekteki hiçbir gerçeğe dayanmıyor olsa bile her zaman için gerçekten (ὄντως) hazzı duyduğunu bizzat öne belirtiyor. Belli ki aralarındaki fark bir terminoloji farkıydı: Sokrates ve Protarchus "yanlış" kelimesi ile farklı şeyler kastediyorlardı.

İnanç analojisi merkezî önemdedir. İnançlar hazlara kendi konumlarını "bulaştırırlar" (42a). İnançların özellikleri vardır, doğruluk ve yanlışlık da bunlardan ikisidir. Hazlar da nitelenebilir: hazlardan büyük ya da yoğun hazlar ve bunların zıddı diye söz edilmiştir. Şimdi, bir inanç ister doğru ister yanlış olsun yine de gerçekten (ὄντως) bir inançtır (37a11). Yani, bir inancın doğru ya da yanlış oluşuna bir inanç olup olmamasına değil, nesnesinin doğruluğu ya da yanlışlığına bakılarak karar verilir. O halde bir hazzı aynı kıstasla değerlendirmek neden gayrimeşru olsun ki? Sokrates'in yapmayı önerdiği şey budur. Yanlış bir hazla gerçek dışı bir hazzı değil, geçmiş, mevcut ya da gelecekteki bir durumu yanlış değerlendirmekten kaynaklanan bir hazzı kastetmektedir. Yanlışlıkları aşikâr olduğunda inanç ve haz her iki anlamda da yalanlanmış olacak zira varlıkları sona erecektir. Platon kendi terminolojisini kullanmaktadır ama kastettiği şeye açıklık kazandırmak için büyük çaba harcamıştır.

Devlet 9'da (583b-87b) hazza dair söylenenlerde *Philebus*'la birçok aynı hususa değiniliyor ama burada *Philebus* bir ilerleme gösteriyor. 585d-e'de Platon bir hazzın gerçekliğinin nesnesinin gerçekliğine dayandığı konusunda ısrar ediyor: daha gerçek olanın (τὰ μάλλον ὄντα, yani bilgi nesnelerinin) edinilmesinden duyulan haz, daha az gerçek olanın edinilmesinden duyulandan "daha gerçek ve daha hakiki" anlamda hazdır.[535] *Philebus*'ta ise hazzın gerçekliği nesnesinin gerçekliğinden açıkça ayırılıyor, bir yandan da "doğru" ve "yanlış" kelimeleri belirtilen anlamda, yani nesnelerin gerçekliğine dair olmaları anlamında muhafaza ediliyor.

Ek not. Bu tür yanlış hazları tartışırken içsel kâtip ya da ressam metaforundan ya da kötü insanların ümide dayalı hazlarının, tanrılar onları sevmediği için büyük ihtimalle boşa çıkacağı fikrinden hiç söz etmedim. Her iki husus da başkaları tarafından

---

Theophrastus'a kadar geri uzanmaktadır. Olympiodorus'a göre o "doğru ve yanlış hazların varlığı konusunda Platon'a karşı çıkmıştı. Hepsi doğrudur zira eğer yanlış bir haz varsa, diyor, haz olamayan bir haz olacaktır." (Metin Rodier, *a.g.e.* 123'te yer alıyor.)

[535] ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν.....ἡδονῇ ἀληθεῖ (585e1).

tartışılmıştır, bunların buraya dâhil edilmesi, ana hususun kısa ve açık bir tarifi olduğunu ümit ettiğim şeyi bulanıklaştırdı. (i) Metafor doğrudan doğruya yanlış hazlar değil, yanlış inançlar sorunuyla alakalıdır. Aslında Runciman bunu "*Theaetetus*'ta sunulan başarısız çözümlemeden daha aydınlatıcı ve daha sofistike" bulmuştu. Ama hatayı *meşru gösterme* sorunu burada gündeme getirilmiyor: varlığı en baştan kabul ediliyor (37b ve e, 38b). Ayrıca bkz. *Theaetetus*'ta yanlış inancın ele alınışını burayla kıyaslayan ama hata olasılığının *Philebus*'un dışında kaldığını, *Theaetetus* ve *Sofist*'teki gibi açıklanması gerekmediğini ekleyen Friedländer (III, 335-6). Ümitleri boşa çıkmış olanların ahlaksızlığı bana göre (herkese göre değil) tam bir saptırmadır. Argüman sadece boşa çıkan ümitler gerçeğini gerektiriyor ama araya yarı alaycı bir tavırla kendine özgü bir ahlakî ders sıkıştırmanın Platon'un Sokrates'inin (ve kesinlikle gerçek Sokrates'in) ne kadar tipik bir özelliği olduğunu birden fazla kez görmüştük. McLaughin (*PQ* 1969) "Platon'a göre yanlışlık kesin ahlakî imalar barındırır" diyor. "Yanlışlığın" belli bir anlamı için bu doğrudur (*Dev.* 382a) ama insan kendini *Devlet*'te ψεῦδος'un meşru gösterilişini ve eğitsel ve siyasi bir araç olarak kullanılışını huzursuzluğa kapılarak hatırlamaktan alıkoyamıyor (Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

2. 41a'da Sokrates hazların (ve acıların) yanlış olabileceği ikinci bir durum öne sürüyor.[536] Yine öngörü hisleriyle haşır neşir oluyoruz. Soru ortaya konmuştur: hazlar (ve acılar) "Sınırsız" sınıfına girdiği, yani sonsuz bir büyüklük, derece ya da yoğunluk çeşitliliğini kabul ettiği için onları bu açılardan mukayese etmenin bir yolu var mıdır? Haz ve acılara bir bedensel durumun neden olduğu, bu durum acıya yol açarsa ruhun o anda yaşamadığı zıt hazzı arzuladığı ve öngörüye dayalı hazzın mevcut acıyla aynı anda varolduğu kabul edilmiştir. Şimdi aradaki uzamsal uzaklık görülen bir nesnenin büyüklüğüne dair izlenimimizi çarpıtır ve bu bir haz ya da acının zamansal mevcudiyeti ya da uzaklığı için daha da geçerlidir. Öngörülen hazzın gerçek hazzı geçtiği ya da gerçek hazdan (τῶν οὐσῶν, 42b8) eksik kaldığı kadarı gerçek dışı sayılmalıdır.

Bu bir hayli yapay argümanda Platon düşüncelerini eksiksizce dile getirmiyor. Uzaklığa bağlı çarpıtma sanki kaçınılmazmış gibi sunuluyor ve bunu bir ölçüm sanatı ile gidermekten hiç söz edilmiyor. Krş. *Protagoras*'taki (357a-b) hedonist argüman (uzamsal uzaklık analojisine burada da başvuruluyor): "Hayattaki kurtuluşumuz doğru haz ve acı seçiminde –daha az ya da daha fazla, daha büyük ya da daha küçük, daha yakın ya da daha uzak– yattığına göre, bu en başta görece fazlalık, eksiklik ya da eşitliğin göz önüne alınmasına dayanan bir ölçüm meselesi değil mi?" Bu sebeple, hedonist ilkelere göre başarılı bir yaşam sürmek bir *technē*'nin, yani hedonizmin kabaca anlaşıldığı

[536] Bunun ilkinin tersi olduğunu zira ilkinde inanç hazza kendi durumunu "bulaştırıyordu" hâlbuki ikincisinde yanlış inanç yanılsamalı bir haz hissinin sonucudur.

halinden çok farklı bir şeye dönüştüren bir bilginin edinilmesini gerektirir. *Philebus*'un ilerleyen kısımlarında ölçü ve *technē*'nin önemi artacak ve hazzı uygun düştüğü ikincil konuma yerleştirmenin aracı olacaktır.

3. Üçüncü yanlış haz türü insanın haz duymuyorken haz duyduğu varsayabileceği "imkânsızlığını" içeriyor. "Yanlış" burada gerçek dışı anlamına geliyor. Aradaki tutarsızlık muhtemelen Platon'un hazza dair yanlış olduğunu düşündüğü bütün mevcut teorileri izah etme isteğinden kaynaklanıyor. Bunlardan biri de kesinlikle *en haz verici* (ἥδιστος) yaşamın (genel kabul gören anlamda) ne haz ne de acı tarafından rahatsız edilen sakin ve dingin bir yaşam olduğu inancıydı, Demokritos bu durumu *euthymiē* diye adlandırmış ve Epikuros kısa süre sonra *ataraxia* olarak üne kavuşturmuştur. Bu inanç bir çeşit atasözü olarak daha geniş bir kitlelerce biliniyor olabilirdi.[537] Sokrates bunu bedenin hiçbir bozulma ya da yenilenme sürecinden geçmediği veya en azından (eğer Heraklitosçuların söylediği gibi böyle bir durağanlık mümkün değilse) bozulma ya da yenilenmenin algılanabilir düzeyde olmadığı durum diye tabir ederek fizyolojik haz izahatına uyarlıyor. İnsanlar böyle bir durumda haz duyduklarını söylüyor ve buna inanıyorlar ama olumlu haz ve acı yokluğu iki farklı şey olduğu için haz duydukları yönündeki inançları yanlış olmalıdır (44a9-10).[538]

Sokrates'in hazdan sanki sadece fiziksel hazlardan ve onların öngörülmesinden oluşuyormuş gibi bahsetmesi *Philebus*'un can sıkıcı bir yönüdür ama bu 44e-45a'da anti-hedonistler adına sunulan kısmi haklılaştırma (herhangi bir şeyin tabiatı en açık şekilde en aşırı ya da en yoğun halindeyken ortaya çıkar ve bedensel hazlar en yaygın ve büyük hazlardır) ya da Sokrates'in hazzı bu şekilde sınırlandırmadığını kısaca gösterecek olması gerçeği tarafından biraz telafi ediliyor.[539] Açıklamanın yine tarihsel olduğu farz edilebilir. Hedonistler ve karşıtları arasındaki uzlaşmazlık insanın kendini fiziksel

---

[537] Demokritos için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019. Antisthenes de öne sürülenler arasındadır, onun hazzı lanetleyişi için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Ama insanın aklına ayrıca yaşlı Sofokles'in cinsel arzunun zorbalığından kurtuluşu karşısında duyduğu rivayet edilen memnuniyet (Platon, *Dev.* 329c) ve özellikle de Amphitryon'un Euripides, *H.F.* 503-5'te dile getirdiği duygular geliyor: μικρά μὲν τὰ τοῦ βίου τοῦτον δ' ὅπως ἥδιστα διαπεράσετε ἐη ἡμέρας εἰς νύκτα μὴ λυπούμενοι
Krş. *Phil.* 43d ὡς ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα ve 44b τὴν δ' ἀπαλλαγήν τῶν λυπῶν ἡδὺ προσαγορεύεσθαι.

[538] *Dev.* 583c-85d'deki argümanın bir tekrarıdır bu.

[539] Ryle'ın *Dilemmas*'taki (sf. 54-67) haz konulu denemesini bazı antik görüşlerle karşılaştırmak ilginç sonuçlar doğuruyor. Örneğin hazzın bir süreç olmadığı konusunda Platon'a karşı Aristoteles'in yanında yer alıyor (sf. 60). Acılardan o da evrensel olarak "ayakkabının başparmağı sıkıştırması gibi şeylerin etkisi" olarak bahsediyor ve 67. sayfanın en üstünde "acı" hissi aynı şeymiş gibi gözüküyor. Fakat bize birini kaybetmenin ya da birinden ayrılmanın acısından bahsetme hakkı tanımıyor ve Yunancadaki λύπη'de benzer bir kapsama sahip.

hazlara kaptırmasına ilişkindi ve bu hazların rahatsız edici şeyler olarak tahayyül edilişi örneğin Antishenes'in "bana hazdansa delilik verin" şiarının ardında yatan şeydi.[540]

Doğru haz var mıdır? Haz-acı bileşkelerinin tarifi (44b-50e). Yukarıdaki gibi değerlendirmeler bazı filozofları[541] hazların varlığını büsbütün reddetmeye sevk etmiştir. Acı verici, nötr ve haz verici diye üç durum yoktur, diyorlar, sadece acı ve acıdan kurtuluş vardır. Bu pek doğru olmasa da bu konuda çok katı bir püriten hararet[542] sergiliyorlar ki hazzın sağlıksız gücü ve "meşum büyüleyiciliği"nden duyduğu tiksinti bakımından takdire şayan bir tavırdır bu. En aşikâr ve en büyük hazlar olarak bedensel hazlara odaklanıyorlar. Bunlar arasında ise en büyük olanlar, en büyük arzuları takip edenlerdir ve dolayısıyla her şeyden önce zihin ya da bedendeki bir rahatsızlıkla, hastalıklı kişilerin ya da bütün oto-kontrolü kaybetmişlerin marazi arzularının tatmin edilişinde hissedilirler. Sokrates, kaşıntının kaşınarak geçirilmesi ile başlayarak bu tip hazların "uygunsuz" olduğunu söyler ve "hazdan ölen" ve kendisini dünyanın en mutlu insanı addeden deli ya da kaçığın hazzını nedenlerini belirtmeksizin canlı bir şekilde betimler.

Bu tür hazlar ister istemez acıyla karışıktır ve sadece bedenden kaynaklanırlar. İkinci bir karışık haz türünü zaten tartışmış olduklarını anımsar Sokrates; mevcut bir bedensel boşalmanın verdiği acının, zihnin (*psyche*) gelecekte yaşanacak ikmali öngörme hazzıyla birleşmesi sonucu tek bir haz-acı bileşkesinin oluştuğu hazlar. Üçüncü olarak da sadece *psyche*'nin alakadar olduğu haz ve acı karışımlar vardır. Bunlar duygulardır—öfke, korku, özlem, üzüntü, aşk, öykünme ve kin (47e). Bunlar birer acıdır fakat ayrıca, Homeros'un öfkeden "insanın göğsündeki baldan daha tatlı" diye söz etmesi gibi, yoğun hazlarla yüklüdürler. Üzüntü ve özlem bile, diye iddia ediyor Sokrates, hazla karışıktır ve örnek olarak bir trajediyi ya da başka birinin gülünç talihsizliklerinden art niyetli haz duyma durumunda bir komediyi dinlemenin etkisini gösteriyor ve trajik ya da komik durumları bizzat ve dolaylı olarak tecrübe etme arasında bir fark olduğuna

---

[540] Fr. 108 Caizzi. 45e'de sefih hazlar ve delilik arasındaki bağlantıya dikkat ediniz.

[541] Bu filozoflar "doğa çalışmasında kabul gören uzmanlar" (44b9) diye tarif ediliyor. Kimliklerine dair görüşler büyük farklılık göstermektedir (Bignone'nin *Studi* 221-6'daki Antiphon savı unutulmuş gibi gözüküyor). Belki de Wilamowitz (*Pl.* II, 272), Jowett (III, 542) ve Hackforth'un *non liquet*'ini kabul etmeliyiz. Ama daha yakın bir zamanda M. Schofield, Taylor da tarifin "Speusippus'a tam olarak uyduğunu" (*Timaeus*, 456) düşünmüş olsa da daha önceki bazı eleştirmenlerin reddettiği (*Mus. Helv.* 1971, 2-20 ve 181) Speusippus savını hararetli bir şekilde yeniden canlandırmıştı. Öte yandan K. Bringmann *Hermes* 1972'de aynı derecede hararetli bir şekilde bu kişinin Heraclides Ponticus olduğunu savunmuştu.

[542] Umarım bu bağlamda δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννής'i bu şekilde çevirmek uygunsuz değildir. Şimdi "Püriten ruhun" Bury'nin dikkatini çekmiş olduğunu fark ediyorum. (Ama Schofield δυσχέρεια'nin neden sadece Speusippus'a uygun olabileceğine dair bir gerekçe sunuyor.)

dair hiçbir imada bulunmuyor. Gülünç bir durum ya da *Schadenfreude* karşısında duyulan, dostlarımız kendini aptal durumuna düşürdüğünde bile kendimizi duymaktan alıkoyamadığımız art niyetli haz gibi nedenlerden kaynaklanan haz-acı birleşimlerinin psikolojisini çözümlemeye devam ediyor. Sonra konu dışına saptığını fark ederek, Philebus'un hazza yaklaşımının gündeme getirdiği ana soruyu karara bağlayana dek diğer duyguları incelemeyi bir kenara bırakıyor.

Muammalar. Philebus'ta ipler yer yer insanı şaşkına çevirecek derecede birbirine dolanıyor ve Platon'un bazen aynı olan ama bazen de olmayan fikirler için aynı tarifleri yapması kesinlikle ipleri çözmemizde bize yardımcı olmuyor. İnsan her durumda böyle bir çabaya değip değmeyeceğinden gizli gizli şüphe duymaya da karşı koyamıyor. Platon neredeyse kasten anlamı bulandıran bir dil kullanıyor gibi gözüküyor ve dahası gerçekten ne demek istediği tam anlamıyla ancak diyalogun sonuç bölümünde netleşiyor. Görebildiğim kadarıyla geçtiğimiz son bölümlerde göze çarpan iki sorun var.

1. Nötr ya da "ara yaşam" diye tarif edilen çeşitli durumlar arasındaki ilişki nedir?

(a) 32e. Bedensel anlamda ne bozunma ne de yenilenme yaşayan biri ne haz ne de acı duyar. Kesintisiz düşünceyle geçen bir yaşam bu türe girer ve tanrılara uygun olurdu.

(b) 35cb-36b. İnsan mevcut bir boşalma acısı yaşar ama bir yandan da haz verici bir ikmal ümidinin keyfini sürerse, aynı anda hem acı hem de haz duyduğu söylenebilir.

Bu ne haz ne de acının hissedildiği nötr durumdan kesinlikle farklıdır ama tıpkı (c) gibi bir ara yaşam türü, "arada duran" bir yaşam olarak tabir ediliyor.[543]

(c) 42e. Eğer bedende hiçbir algılanabilir boşalma ya da ikmal gerçekleşmiyorsa, insanlar ne haz ne de acı duyar ama haz duyduklarını *düşünürler*. Bu bir yanlış haz örneğidir ve ara yaşam olarak tabir edilir.[544]

(b)'yi bir kenara bırakırsak, yapılan tariflerde (a) ve (c) arasında bir fark olduğunu ima eden hiçbir şey yok. Hâlbuki (a)'nın örneği hazzın karışmadığı, saf düşünceyle geçen bir yaşamken –şimdi anlıyoruz ki, bunun insan için en iyi yaşam olarak kabul edilmemesinin tek nedeni insanın sınırlarının ötesinde olmasıydı– (c)'nin yanlış hazzı daha ziyade, bir zamanlar aç olan sindirimi güçlü bir insanın iyi bir yemekten sonra huzur içinde rahatlarken hissettiği şeye benziyor. (c) sıradan insana, (a) ise filozofun "Tanrıya benzeme" (*Tht.* 176b) amacına ulaşmış bir üstün-filozofa ilişkindir.

2. "Püritenler" hem hazzı inkâr edip, hem de aynı zamanda hazzın kötü etkisinden nasıl tiksinebiliyorlar?

---

[543] βίου εἶδος 35d9, ἐν μέσῳ e7.

[544] ὁ μέσος βίος, 43e8. 55a'da haz ya da acının olmadığı yaşam bir kez daha (a)'da olduğu gibi saf düşünceyle geçen bir yaşam oluyor.

Püritenlerin 44b-d'de diyaloga dâhil edilişleri önceki kısımların doğrudan bir sonucu gibi gösteriliyor. Philebus'un bu "düşmanları" o ve benzerlerinin haz dediği şeylerin birer acıdan kurtuluş olduğunu öne sürüyorlar. İnsan bunun, beden denge durumunda olduğu için ne acının ne de olumlu hazzın duyulduğu 1 (c) durumuna karşılık gelmesini bekliyor. Ama akabinde Püritenler kafa karıştırıcı bir şekilde, hazzın çekiciliğinin haz değil (*sic*, 44c-d) yanılsama olduğunu söylüyorlar ve örnek olarak bu fiziksel dengeden kaynaklanan dinginliği ya da huzurlu, acısız bir yaşam idealini değil, Sokrates'in hazzın bedensel bir ihtiyacın giderilmesine eşlik eden şey olduğu yönündeki ilk haz tarifine kesinlikle uyan en vahşi ve en sefih hazları ele alıyorlar. Sokrates de bunları, ne haz ne de acı verici olan durumlar olarak değil tam tersine haz ve acının karışımları olarak tarif ediyor.[545]

Bütün bunların sonucunda elde edilen şey muhtemelen şundan daha fazlası değil: "haz" Philebus gibi dünyevî insanların haz dediği şeyi, yani sadece *Gorgias*'ta Callicles'in ağzından karakteri daha kapsamlı şekilde dile getirilmiş olan fiziksel hazları temsil eder.[546] Katı ahlakçılarımız bundan haz unvanını esirgemekte ve bunu sahte bir albeni olarak lanetlemektedir: kendini buna adayanlar haz almamakta, hastalık derecesinde aşırı arzularının zorbalığından sonu gelmez bir çabayla kurtulmaya çalışmaktadır. Dingin, nötr bir durum olarak "acıdan kurtuluş"tan, en yoğun ve en heyecan verici hazlara kendini kaptırmak olarak "acıdan kurtuluş"a sessiz sedasız geçilmesi bugün korkunç derecede mantık dışı gözüküyor. Platon'un ve ilk okurlarının o zamanki ahlakî teorilere ve tartışmalara olan aşinalığı bu geçişi, pek mazur göstermese de, muhtemelen açıklıyor. Platon hâlihazırda *Devlet*'te (584c) şöyle demişti: "beden aracılığıyla *psyche*'ye ulaşan sözde hazların çoğu –ve en yoğun olanları– bu türdendir, acılardan kurtuluştur."

Doğru hazlar (50e-53c). Sokrates kaba hedonizme karşı olan bu kişilere duyduğu sempatiyi gizlemiyor. Onların tek hatası bütün bir haz kavramını aslında hazzın parodisi olan şeyle sınırlı tutmalarıydı. Bedensel acı ve rahatsızlıklarla karışmamış olan saf

---

[545] İnsan Sokrates'in *Devlet*'te (583e) bizzat sorduğu soruyu ona geri fırlatmak istiyor: "İki şeyden hiçbiri olmayan bir şeyin her ikisi birden olması mümkün müdür?" Sokrates'in hangi noktada püritenler adına konuşmayı bırakıp, kendi görüşlerine döndüğüne karar vermek zor ama en azından, bir şeyin gerçek doğasını ortalama değil aşırı örneklerinde arayın, yani eğer sertliğin ne olduğunu bilmek istiyorsanız bulabildiğiniz en sert şeyi ele alın (44d-e) tavsiyesi onlara mâl ediliyor.

[546] Bu, sürekli yiyen ve ifraz eden *charasdrios*-kuşunun yaşamıdır. (*Tim.* 72e-73a'da bağırsakların büklüm büklüm olması teolojik anlamda, insanın doğal aşırı yeme eğilimini dengeleyen bir araç olarak açıklanıyor. Bkz. bu cilt.) *Phil.* 46a'yla alakalı olarak, kaşınan bir yeri kaşımaktan cinsel eyleme yapılan geçişe dikkatinizi çekmek isterim.

hazlar mevcuttur ve haz ismini gerçekten hak ederler.[547] Güzel renkler, şekiller, sesler ve hatta, daha düşük bir seviyede de olsa, kokulardan[548] keyif alınması bu hazlar arasına yer alır. Şekiller temsili sanata ait şekiller değil ise ister düzlemsel ister elle tutulabilir olsun soyut geometrik şekiller ve sesler de bir dizi tek nota olmalıdır çünkü saf bir hazda bir özdeşleştirme ya da karşılaştırma ögesi olmamalıdır. Bu tür hazlar ilâhi olana yaklaşır. Bu, Yunanların "bilişsel, belli, ölçülebilir" olana[549] verdiği ve Pisagorcuların *par excellence* bir örnek teşkil ettiği önceliğin, klasik mimari, heykel, çömlekçilik ve edebiyata hakim olan o keskin matematiksel biçim, simetri ve oran beğenisinin yüceltilişidir (yoksa bir sanat eleştirmeni *reductio ad absurdum*'u mu derdi buna?) ki bu beğeni Platon'a öylesine güçlü şekilde hitap etmişti ki devlet adamının eğitiminin temel bir parçası olarak uzun ve meşakkatli bir matematik eğitimi öngörmüştü (Kabul etmeli ki, siyaset Yunanların uygun ölçü ve aşırı olandan kaçınma içgüdülerinin en az belirgin olduğu alandı.)[550]

Bu düşünsel hazlar iki koşulu yerine getirir: daha önceki algılanabilir bir eksikliğin acısı tarafından kirletilmemişlerdir ve nesneleri tabiatları gereği güzeldir. Bunların "görece, diğerlerine kıyasla değil kendi içinde ve başlı başına" (51c,d) güzel olarak tarif edilmesi ilginçtir ve Hackfoth'un bunların "Güzellik İdeasının kusursuz tekilleri, tamamıyla yeterli duyumsal ifadesi" (*PEP* 99) olduğunu düşünmesine yol açmıştır. Ben bu ikinci tayinin ilkiyle örtüştüğünü düşünmüyorum, zaten Platon da "marangozun tezgâhından çıkma, düzgün ve biçimli" görünür yüzey ve maddelerin kusursuz olduğunu asla düşünmemişti. 62b'de bu "insan yapımı" "çember" ve düz kenarları "yanlış" diye tabir ediyor. Doğru, kullanılan dil diğer yerlerde Biçimlere ayrılan dile benziyor ve Platon'un bu daha sonraki diyaloglarda duyumsanabilir dünyaya daha önce olduğundan daha fazla saygı gösterdiğinin bir diğer işareti olabilir. Hackforth bize *Phaedrus*'ta gözle gö-

---

[547] Bu pasaj boyunca Sokrates "saf" ya da "karışmamış"ı (καθαραί, ἄμεικτοι) ve "doğru", "hakiki" ya da "gerçeği" (ἀληθεῖς) eşanlamlı olarak kullanıyor. 52d-53c'de bunu kısaca savunuyor. Taylor'ın "olması gerektiği gibi"si Platon'un aklından geçen şeye yakın duruyor (*PMW* 427).

[548] "Çoğu kokudan" diyor Sokrates (51b4). Hackforth hariç tutulan kokuların öncesindeki kötü kokularla zıtlık kurularak hoş bulunan kokular olduğunu, Taylor ise Platon'un "elbette" yiyecek kokularını ve erkeğin aldığı dişi kokusunu hariç tuttuğunu öne sürmüştü (*PEP* 98 dn. 1, *PMW* 426 dn.1). *Dev.* 584b'de kokulardan herhangi bir niteleme yapılmaksızın saf hazların göze çarpan bir örneği olarak bahsediliyor ve ben burada πλείστας özel bir önemi olduğundan şüpheliyim. Kötü kokular doğal olarak haz falan vermezler.

[549] Bu kelimeler E. Fraenkel'in *Rome and Grek Culture* başlıklı açılış dersinden alınmıştır.

[550] Aristoteles matematiğin iyilik ve güzelliğe dair söyleyecek bir şeyleri olduğunu reddedenleri kınarken gerçekten Platon'un izinden gidiyor. "Başlıca güzellik biçimleri düzen, simetri ve sınırdır ve matematiksel bilimler bunları ziyadesiyle kanıtlar" (*Metaf.* 1078a31).

rülür güzellik hakkında söylenenleri hatırlatıyor ama bu söylenenler dünyevî nesnelerin Güzellik Biçiminin kusurlu kopyalarından başka bir şey olabileceğine dair bir ima içermiyor. Her ne olursa olsun duyumsanabilir dünyaya tanınan mevcut imtiyaz asgari düzeydedir. Güzel bir manzara ya da kızı (bu kız bir maymuna kıyasla güzel olabilir ama bir tanrıçaya kıyasla değildir, *B. Hip.* 289a-b) değil, sadece matematiksel çizimleri ve modelleri ya da "bir dizi saf notayı" –ki Pisagorcular notaların perdesinin tamamıyla sayısal bir mesele olduğunu göstermiştir– beğenmeliyiz. Matematik ise filozofun "yükselerek bu geçici dünyayı ardında bırakmasını ve gerçekliği kavramasını" (*Dev.* 525b) sağlayan şeydir.

Saf hazlar ayrıca öğrenme hazlarını da içerir (51e). Öğrenmenin doldurduğu bilgi boşluğu ya da bilginin unutkanlıkla kaybedilmesi (unutkanlığın pratik sonuçları acıya yol açabilse de, 52b1) acı verici olarak algılanmaz. Bu hazlar sadece az sayıda kişi içindir.

Saf hazları saf olmayanlardan[551] ayırdıktan sonra Sokrates daha önceki her şeye dair *diairesis*'ine geri dönerek, şimdi (püritenlerin teşhisini takip ederek) taşkın diye tabir ettiği saf olmayan hazları ölçüsüz bir daha fazla ve daha az kapsamına tabi olan Sınırsız sınıfına, saf hazları ise Sınırlı ya da ölçülebilir sınıfa sokar. Ölçülebilir hazlara ölçülebilir nesnelerin yol açtığının düşünülmesi gerektiği çok açık.[552]

Son olarak, bir şeyin en saf, en az karışmış hali, o şeyin başka bir şeyle kirlenmiş daha büyük bir miktarından bile daha gerçek anlamda o şeydir. Bu nedenle geometrik şekillerin güzelliğinden ve bilgi edinmekten duyulan saf haz ne kadar yoğun olursa olsun acıyla karışmış olanlardan daha gerçek anlamda hazdır.[553] Bu bir analoji ile gösterilir: küçük bir saf beyaz renk parçası bile, beyazın başka bir renkle karıştığı büyük bir yüzeyden daha gerçek anlamda beyazdır.[554] Platon'un ön varsayımları göz önüne alındığında bu gayet makul gözüküyor. *Philebus*'un Platon'un inancının bir savunusundan ziyade bir izahı olduğu kabul etmeyen birinin *Philebus*'u okuması mümkün değildir. Platonculuğun çerçevesi içerisinde yer aldığı için şu soru meşru olarak sorulabilir: eğer öğrenme hazzından önce bir yoksunluk hissi gelmiyorsa, filozofun *eros*'una, tutkulu

---

[551] Platon 52c'de "karışık"ın yerine fiziksel, ahlaksal ya da törensel kirlilik ya da *miyasma*'yı çağrıştıran (*Pho.* 80b) ἀκάθαρτος sıfatını kullanıyor.

[552] Küre ve küplerin yanı sıra kokuların nasıl ölçülebileceği açıklanmıyor. (Aslında ölçülmeleri mümkün değildir. Bkz. *Tim.* 66d-e.)

[553] Bilge insanınki hariç bütün hazların οὐδὲ παναληθὴς οὐδὲ καθαρά olduğu *Devlet*'le burada söylenenler arasında hiçbir değişiklik yok.

[554] Renk örneğinde bu doğru gibi gözüküyor ve Gallop'un *PQ* 1960, 340 dn. 6'da rengârenk nesneleri gündeme getirmesinin bununla ne gibi bir alakası olduğunu anlamıyorum. Crombie (*EPD* I, 260) bunun hazlar için geçerli bir analoji olmadığından yakınıyor.

hakikat özlemine ne olmuştur? Jowett (III, 53) bu özlemin namevcut oluşunu Platon'un düşüncesindeki *Şölen* ve *Phaedrus*'tan farklı bir aşamanın işareti olarak görüyor ama namevcut değil: hakikat aşkı ya da özleminden (ἐρᾶν τοῦ ἀληθοῦς) 58d'de *psyche*'nin doğal bir yetisi olarak bahsediliyor.

Sokrates şimdi topçu birliklerini açığa çıkarmaya başlıyor, çatışmanın kaçınılmaz sonucunu önceden kestirebiliriz. Hazzın iyi yaşamdaki yeri konusunu gündeme getirirken, Philebus gibi bir hedonistin savunduğu ve Sokrates'e "hazzı" Sınırsız sınıfa sokma olanağı tanıyan bir haz anlayışından yola çıkmıştı. Şimdi ise bunların yegâne, hatta hakiki ve arzu edilebilir hazlar olmadığına (herhangi bir uyarıda bulunmaksızın haz kelimesinin önceki kullanımına kısa bir süre için geri dönecek olmasına karşın) açıklık kazandırmış durumdadır. Doğru hazlar Sınırlı sınıfa girer, uygun ölçüyü gözetirler ve diğerlerinden daha iyidirler (καλλίων 53c2) ve bunlar arasında en başta geometrik biçimleri düşünmenin ve bilgi edinmenin hazzı gelir. Zihinsel faaliyet kadar hazzın da iyi ve mutlu yaşamda rol oynaması gerektiği yönündeki ilk kabul, bu yaşama katkıda bulunan hazların zihinsel faaliyetin hazlar olduğunun ortaya çıkmasıyla beraber biraz şüpheli bir havaya bürünüyor.

Bir süreç ve araç olarak haz (53c-55c). Bu tatmin edici olmayan küçük argüman çok geçmeden Aristoteles tarafından çürütülecektir. Hazzın bir süreç (bir *yaratım*, tamamlanmış varlık durumunun aksine varlık kazanma ya da kazandırma) olduğu görüşü tartışılmayıp, Sokrates'in "müteşekkir olmamız gerek" dediği bazı âlimlerin[555] yetkinliğine dayanılarak bir önerme olarak ortaya konur. Bunun Platon'a, hazzın bedensel yenilenme süreçleriyle özdeşleştirilmesi ve yenilenme tamamlandığında hazzın sona ermesinin doğal bir sonucu gibi geldiğine hiç şüphe yok. Bir yaratım süreci, diye devam ediyor Sokrates, tıpkı kullandığı araçlar gibi asla kendi içinde bir amaç değildir ve başlı başına iyi değildir: iyilik, bu sürecin amaç edindiği üründe yatar. Dolayısıyla haz bir süreç olduğu için asla kendi içinde iyi olamaz ve Sokrates'in âlimleri kendini hazza adayanların, yeme ve içmenin hazzı dedikleri şeyin keyfini sürmek için susuzluk ve açlığa, ne haz ne de acı içeren, saf düşünceyle geçen bir yaşamdansa sürekli bir yıkım ve yeniden inşa ile geçen bir yaşama katlanmaktan mutlu olanların haline gülerler.

Platon'un düşüncesi, insanı çileden çıkaran dilinden daha az karmaşık. "Haz" yine, bize şimdi doğru haz olmadığı öğretilen Philebusvari hazları ifade eder hale gelmiş, en saf ve en iyi hazlar olarak tarif edilmiş olan Sokratik zihinsel hazlar ise yine haz olmama

[555] Bu kişilerin kim olduğuna dair çeşitli tahminlerde bulunulmuştur (örneğin, Speusippus, Hackforth, *PEP* 106), ama Sokrates devam ettikçe bu âlimler kulağa *Büyük Hippias*'taki can sıkıcı akraba ya da *Şölen*'deki Diotima gibi, yani Sokrates'in (ya da Platon'un) kendi görüşleri için bir araçmış gibi gelmeye başlıyor. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

durumuna geri dönmüştür. Ama bunu çözülüşünden sonra, açlığın giderilmesi bir süreç olduğu, zaman aldığı ve hedefe aşama aşama yaklaşıldığı için buna eşlik eden hazzın da bir süreç olduğu (ve muhtemelen, sürecin sonunda sona erdiği için –sanki insan başlangıçtaki mezelerden tatlıdan aldığından daha çok keyif almak zorundaymış gibi– tersine yol aldığı) sonucuna ulaşılmıyor. Daha ziyade, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, haz herhangi bir hareket ya da değişim türü değildir "çünkü hiçbir değişim her bir anda ve bütün anlarda tam olamaz... Hâlbuki haz biçimi her an için tamdır." "Haz bir bütündür. Eğer daha uzun sürseydi biçiminin tamamlanmış olacağı bir haz bulamazsınız."[556]

Bilginin çözümlenişi (55c-59c). Hazdan sonra bazı türlerin diğerlerinden daha doğru ya da saf olup olmadığının keşfetmek için akıl ve bilginin incelenmesi gayet doğru. Bu amaçla "bilgiye" tıpkı "haz"za yapıldığı gibi tahmin ve hatta daha önceki diyaloglarda bilgiyle zıtlaştırılan *doxa*'yı da kapsayacak şekilde en geniş anlamı yüklenir. Burada bir öğreti değişikliği söz konusu değildir zira bilgi olarak ele alınan bu şeylerin çok geçmeden ne doğru ne de saf oldukları gösterilir: ama haz örneğinde olduğu gibi burada da Platon'un diyalektik amaçlar doğrultusunda bölümlemenin konusu için tek genel bir isme ihtiyacı vardı. Bütün bir bilgi alanı ilk önce pratik ya da teknik ve eğitimsel ya da kültürel olarak ikiye bölünür. İlkinde bazı dallar (örneğin mimari) ölçüm araç ve gereçlerinden çok faydalanır, müzik, tıp ve diğerleri ise deneme-yanılma ve tahmine dayanır.[557] Yani sanatlar kendi aralarında daha çok ve daha az kesin olmak üzere bölünürler. En kesin olanı aritmetiktir, ölçme ve tartma da hemen onun yanında yer alır. Ama bu sayı sanatını kendi içinde pratik ve felsefi diye bölmeli miyiz? Sayıları pratik işinde kullanan insan birimler olarak asla tam olarak eşit olmayan (ve elbette filozofun gözünde tamamıyla üniter de değildirler) inek ya da tuğla gibi fiziksel nesneleri kullanmalıdır, safi (felsefi) matematikçi ise sadece hepsi mutlak şekilde eşit ve özdeş olan soyut birimlerle haşır neşir olur.[558]

---

[556] Bkz. Arist. *EN* 1174a13-b14, 1152b12-15, 1153a12-15. Platon'un *Philebus*'una yapılan göndermeler çok açık.

[557] Pisagorcuların müziğin matematiksel temelini göstermekteki başarısı ve Platon'un *Timaeus*'ta geliştirdiği, ölçü içeren *harmonia*'ya dair kendi öğretisi göz önüne alındığında, müziği bu kategoride görmek şaşırtıcı gelebilir. Ama Pisagorcu yöntemleri tamamen benimsemediği gerçeği (*Dev.* 531b-c) bir yana, Platon burada teoriden değil icradan söz ediyor; ve 56a'da o zamanki müzik icrasında deneme-yanılmaya ne kadar çok pay bırakıldığını gösteriyor. Krş. *Dev.* 531a-b. Platon tıp konusunda o zamanki bazı tıbbi görüşlerle uyum içersinde. *On Ancient Medicine* adlı kitabın yazarı şunları söylüyor (bölüm 9, i 588 L.): "Belli bir ölçü amaç olmalıdır ama başvurulduğu zaman bilginin kesin olacağı herhangi bir ağırlık, rakam ya da başka bir standart bulamazsınız; bedenin duyumlarından başka hiçbir şey yoktur."

[558] Bu konuda bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, burada 56d10'daki μονάδες ἄνισοι'ye bir gönderme yapmak uygun olabilirdi.

Bir kez daha diyalektik çerçevenin gerçekçi olmayan bir şekilde katı bir çerçeve olmadığını görüyoruz. Bu bölümlemeleri *Sofist*'teki şemaya (sf. 124-5) göre bir çizelge haline getirmek zor olurdu. Platon muhtemelen böyle titiz, "göstermesi kolay ama uygulaması zor" (16b) bir şemanın dezavantajlarını görmüştü. Burada aritmetiğin dikotominin pratik tarafında yer aldığı ortaya çıkıyor ama altbölümlerinden biri kesinlikle teorik tarafa ait ve Sokrates ek olarak sanatlar arasında tek bir isim altında birleşmiş olsalar da daha birçok böyle "ikiz çift" olduğunu söylüyor.[559] Fakat bir *diairesis* olarak değil, gittikçe artan katilik derecelerini gösteren tek bir ıskala olarak görüldüğünde bu pasaj kusursuz bir düzen içeriyor: müzik ve benzerleri, mimari, pratik hesaplama, safi aritmetik ya da sayılar teorisi ve diyalektik.

Geriye sadece bir bilimin katiliğinin "saf ve hakiki" olarak bir bilgi biçimi olma derecesiyle eşleştirilmesi kalıyor ve bu da çok geçmeden yapılıyor. Eğer bir toplantıya katıldıktan sonra "en azından 100 kişi vardı" deseydim, Platon, bunun, 106 kişi olduğunu bildiğimi çünkü oradaki herkesin oy kullandığını ve oyların 60'a 46 olduğunu söylememden sadece daha az kesin olduğunu değil ayrıca bunun bilgi diye adlandırılmasının daha az uygun olduğunu söylerdi. Bu nedenle felsefi anlamda icra edilen matematik ya da başka herhangi bilim en kesin bilgi biçimiymiş gelebilir. Ama bu, diyor Sokrates, bütün bilgilerin en hakiki ve en kesini olan diyalektiği görmezden gelmek olurdu. Yine o eski hikâye. Değişken malzemelerle haşır neşir olan hiçbir bilim kesin olamaz ve sadece diyalektiğin nesneleri mutlak olarak gerçek, değişmez ve bağımsızdır. İstikrar, safiyet ve hakikati ancak bunlarda ve bunlara yakın olan şeylerde,[560] başka bir deyişle, *Phaedo*'dan beri bildiğimiz aşkın Biçimlerde bulabiliriz.[561]

Eğer "ikiz sanatlar" anlayışı ve bunların diyalektikle ilişkisi belirsizse, *Devlet*'teki bu pasajda kısa bir özeti sunulan bazı sayfalara bakmak yeterli olacaktır. (Platon alıntılamak üzere olduğu deyime uygun davranmıştır: söylemeye değer olan şey iki ya da üç söylemeye de değerdir.) *Devlet* kitap 7, 523a-32b'de aritmetik, geometri, astronomi ve uyumbilimin iki türü tarif ediliyor; biri pratikte –ticaret, savaş, denizcilik, tarım vb–

[559] Bu, *Cratylus*'la beraber, Dev. 596a'da tek bir isim verdiğimiz her bir şeyler takımı için tek bir biçim kıyaslamaya dair söylenen şeyin *au pied de la lettre* ele alınmaması gerektiğine dair bir diğer kanıt teşkil ediyor.

[560] Hackforth (*PEP* 122 dn. 2) "en yakın" olan şeylerin astronominin nesneleri olduğunu düşünmüştü. Ama Platon felsefi biçimiyle bile astronomiden değil, diyalektiğin nesnelerinden söz ediyor. Eğer bir önemi varsa bu ilâve muhtemelen *Phaedo*'da Biçimlere akraba olarak tarif edilen ve *Sofist*'te tamamen gerçek olanın alanına kabul edilen ruhlara ya da daha doğrusu zihinlere ilişkindir.

[561] τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτά ὡσαύτως ἔχοντα (59c4) tanıdık formüldür. (Krş. 58a, 61d-e ve bu cilt) καθαρόν, εἰλικρινές, ἄμεικτον ile *Şöl.* 211e'de αὐτὸ τὸ καλόν için kullanılan aynı kelimeleri karşılaştırınız.

kullanmaya yöneliktir, diğeri ise zihni rakamlar, düzenli sayılar, bir ölçüdeki notalarda vücut bulmuş matematiksel ilişkiler ve fiziksel karşılığını gök cisimlerinin dönüşlerinde bulan ideal hareketler gibi kusursuz ve değişmez olgulara yükseltir. Burada olduğu gibi *Devlet*'te de bütün bunlar, nihai amacı saf düşünce aracılığıyla İyi Biçimini kavramak olan diyalektiğe hazırlık niteliğindedir (532a-b).[562]

Hitabete dair, birçok genç gibi Gorgias'ın retoriğin sanatların en güzeli olduğu iddiasından etkilenmiş olan Protarchus'un tetiklediği küçük bir konu dışına sapmayı Platon hitabetin hakikat yerine olasılığa dayandığı yönündeki eleştirisini tekrar etmek ve *doxa* kavramına dair kısa bir hatırlatıcı sunmak için fırsat biliyor. Sadece hitabetçiler değil, diyor Platon, ama doğa felsefecileri bile *doxa*'ya yaslanır zira değişken duyum dünyasına dair ilgi değil, sadece görüş söz konusu olabilir. *Timaeus*'ta doğal dünya ve oradaki varlıklara dair uzun ve ayrıntılı bir uzun bir söylev çektiğinde bile ne ontolojik ıskaladaki ikincil konumunu ne de ilâhi Akıl tarafından Biçimler model alınarak yaratılmış olması –bu *Philebus*'ta vurgulanan bir diğer hususlur– dolayısıyla her şeye rağmen sergilediği iyiliği gözden yitiriyor.

PHILEBUS'TA VARLIK VE OLUŞ ÜZERİNE EK NOT

16c9'da τῶν ἀεί λεγομένων εἶναι'yi "şimdiye kadar olduğu söylenen bütün şeyler" olarak çevirdim ve bunu görüngü dünyasını ifade eden bir şey olarak ele aldım. Platon ayrımı vurgulamadığı zaman εἶναι özensiz bir şekilde γιγνόμενα için kullanıyor. *Tim.* 52a bağlamında söylediğim gibi (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) bu insanın kolay kolay kurtulamayacağı bir kelime. *Philebus*'ta ayrıca bir şeyin bu dünyada sınırsız ve sınırın karışımından oluş kazanması için kullanılan γένεσις εἰς οὐσίαν (26d) ve 27b'de γεγενημένη οὐσία ifadeleri ile karşı karşıyayız; ve 64b'de Platon gerçeklikle karışmaksızın hiçbir şeyin "gerçek anlamda ne olabileceğini ne de olmuş bir şey olabileceğini" οὐκ ἄν γίγνοιτο οὐδ' ἄν γενόμενον εἴη söylüyor. Hackforth (*PEP* 49 dn. 2) bu tip ifadelere çok fazla anlam yüklememiz gerektiğini söylemekte haklı. Hackforth'un alıntıladığı diğer örnekler arasında *Tim.* 35a (οὐσίας.....γιγνομένης) özellikle yerinde bir örnek (krş. 31b3 γεγονὼς ἔστιν καὶ ἐτ' ἔσται) zira Varlık ve Oluş arasındaki zıtlık başka hiçbir diyalogda bu kadar ödün vermez bir şekilde tahsis edilmiyor (27d-28a). Bu ifadelerin Platon'un felsefesinde radikal bir değişimin, duyumsanabilir şeyleri Biçimlerle aynı ontolojik seviyeye koyduğunun işareti olduğunu düşünenlere

[562] Diğer felsefi bilimlerin nesneleri de tamamıyla gerçek ve değişmez olsa da bunları icra edenler sadece saf düşünceyi kullanmamaları, halen yola koyulmak için duyum nesnelerine (gözle görülür rakamlar, yıldızlar ve benzerleri) bağlı olmaları bakımından diyalektikçilerden ayrılırlar. Aradaki karşıtlık için bkz. *Dev.* 510c-11c ve krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

katılmak mümkün değil (27d-28a). Aynı zamanda Bury (ed. sf. 211) de Varlık ve Oluş arasındaki bariyerin zayıflatılışının, meselenin Varlığı Oluş'la zıtlaştırmaktan ziyade Varlık derecelerini ayırt etmekmiş gibi gözüktüğü daha sonraki diyaloglarda gerçekleştiğini (Hackforth'un bulduğu paralelliklerin kaynaklarına dikkat edin) söylemekte haklıydı. Bu, ilginin geçici dünyaya doğru kaydırılmasıyla –bu kayma *Politicus*'ta dikkat çeker hale geliyor ve *Timaeus*'ta doruğa ulaşıyor– uyum içersindedir. Fakat ben dilsel farklılıkların büyük ölçüde şuursuzca olduğundan şüpheleniyorum. Ama ayrıca bkz. Solmsen'in *Aristotle's System*, 39 dn. 79'daki akla uygun notu için bkz. bu cilt.

Karma yaşamın bileşenleri: haz ikincilik ödülünü kaybediyor (59d-66a). En iyisi, Sokrates ve Philebus'un daha öncesinde öne sürdükleri gibi haz veya bilginin tek başına bulunduğu yaşam[563] değil, en başta kabul ettikleri üzere, bilgi ve hazzın bir arada bulunduğu karma yaşamdır. İçerikleri artık hazır olduğuna göre geriye bunların harmanlanacağına ve ikinci mevkiinin hangisine verileceğine karar vermek kalıyor. Her ikisinin de bazıları daha hakiki ve olması gerektiği gibi, bazılarınınsa safiyeti bozulmuş olan çeşitli türlere olanak tanıdığı görülmüştür. Sokrates'in gördüğü haliyle soru, her birinin bütün çeşitlerinin iyi yaşama kabul edilip edilmeyeceği ve eğer kabul edilmeyecekse bunların hangileri olduğudur. İlk önce bilgiyi ele alalım. Adaletin ve diğer Biçimlerin gerçek doğasını bilen ama pratik sanatların hiçbirini bilmeyen bir insan düşüncesi Protarchus'a komik gelmektedir. Yaşamın kendisi bütün kapıların ardına kadar açılmasını ve saf ve daha düşük nitelikli diye ayırmadan bütün bilgi biçimlerinin içeri dökülmesine izin verilmesini gerektirir. Hazlar için de durum aynı mıdır? Beraber yaşamak isteyip istemeyecekleri sorusuna bir yanda Hazların diğer yanda da Düşünce ve Aklın verdiği bir yanıt olarak sunulan cevap, Düşünce saf ve doğru ya da en azından sağlık, ölçülülük ve diğer erdemlerle alakalı olmayan hazlardan geri duracakken Hazların hem kendilerine dair hem genel anlamda bütün bilgilere kucak açacağıdır.[564] Delilik ve ahlak bozukluğu ile el ele giden aşırı ve yoğun hazlar taşkınlıklarıyla aklı taciz eder ve yok ederler.[565]

---

[563] Hazzın keyfinin en ufak bir zihinsel faaliyet olmaksızın, ne geçmişteki hazlar hatırlanarak ne de gelecekteki hazlar dört gözle beklenerek ve hatta ne de haz duyulduğu düşünülerek sürülmesi (21b-c) kulağa tamamıyla mantıksal bir kurguymuş gibi geliyor. Fakat Aristippus bunu pratik bir amaç olarak salık vermeye yaklaşmış gibi gözüküyor. Aristippus'un hayatın amacını geçmişe ya da geleceğe dair herhangi bir düşünce olmaksızın anlık bir haz deneyimi yaşamak olarak tarif ettiği söyleniyor. Anılar ve ümitler bizi ilgilendirmezdi çünkü geçmiş artık yoktu ve gelecek hiç olmayabilirdi. Sadece şimdiki an bize aitti. (Fr. 207 ve 208 Mannebach.)

[564] Bu muhtemelen Aristippus'a hedef alan bir ifadedir. Bkz. bir önceki dipnot.

[565] *Phaedo*'nun öğretisinin bir tekrarıdır bu. Krş. özellikle 64d ve 65b-d'de bedensel arzulara dair söylenenler. Yine *Tim.* 86b-c'de aşırı haz ve acılar *psyche*'nin, insanın doğru düzgün görmesini ve duymasını ve mantık yürütmesini imkânsız kılan en büyük hastalıkları olarak tabir ediliyor.

Platon'un (biraz gönülsüzce) kabul ettiği (62e) "zaruri" hazlar beslenme ve dünyaya getirmenin verdiği hazlardır. Bunlar haz olmaksızın güvence altına alınamaz ve salık verilen yaşam "canlı bir *bedenin*" yaşamıdır (64b7) ama Platon eğer kendimizi bedenden kurtarıp, sadece düşünceyle yaşayabilseydik tanrılar gibi olacağımız yönündeki düşüncesini gizlememiştir. Vurgu değişmiş olabilir ama öğreti halen esas itibarıyla *Phaedo*'nun öğretisidir.

Sokrates karışıma üçüncü ve son bir içerik olarak gerçekliği ekler. Gerçekliğin bir bileşen olarak ele alınması kulağa tuhaf geliyor ama bir sonraki cümlesi anlama açıklık kazandırıyor: "İçine gerçekliği karıştırmayacağımız gerçek anlamda ne olacak ne de olmuş bir şey olacaktır" (64b).[566] Bu, Platon'un *Politicus*'ta da açık ettiği, ilkelerinin uygulanabilir olması gerektiği yönündeki kaygısının bir hatırlatıcısı olarak tasarlanmış olmalı.

O halde iyi karma yaşamda yatar. Karma yaşam iyinin ikametgâhı ya da yatağıdır (61a-b, 64c) ama halen karışımdaki, karışı evrensel olarak arzu edilesi *kılan* en değerli ögenin ne olduğunu ve ondan sonra da bunun bütün şeyler şemasında (ἐν τῷ παντί, 64c9) hazza mı yoksa akla mı daha yakın olduğunu sormak zorundayız. Ama bu kolayca cevaplanır. Herkes *bütün* karışımlarda iyiliğin uygun ölçü ya da orana bağlı olduğunu bilir. Bu ifade hemen iyiliği güzellikle birleştirir zira güzellik de tıpkı herhangi bir mükemmeliyet (*aretē*) gibi bir ölçü ve oran meselesidir.[567] Karışımda gerçeklik[568] de yer alır ve daha fazla tartışılmaksızın karışımı iyi yapan şeyin bir parçası olduğu ilân edilir; yani birlik içersinde bir üçlülüktür, güzellik, ölçü ve gerçekliği bir araya getirir.[569] Bütün

---

[566] γίγνεσθαι'yi ve farklı çekimlerini sorunsuzca çevirmek her zaman bir sorun olmuştur zira buna karşılık gelen tek bir kelime bulmak mümkün değil. Jowett "hiçbir şey gerçek anlamda ne yaratılabilir ne de varlığını koruyabilir"i Hackforth'unkinden daha iyi bir çeviri olarak sunuyor. Platon'un aklından elbette γιγνόμενα ve ὄντα, geçici fiziksel varlıklar ve ebedi-ezeli Biçimler arasında kurduğu standart zıtlık geçiyor. Fiziksel varlıklar μὴ ὄντα değildir ve Biçimlere iştirak ederek gerçeklikte pay sahibi olurlar. Gerçeklik olmasaydı, örneğin insan ne doğabilir ne de insan diye tabir ettiğimiz o geçici varlık (γενόμενον) olmak için büyüyebilirdi. γενόμενον εἴη, γένεσις εἰς οὐσίαν (26d) ve γεγενημένη οὐσία (27b) gibi ifadeler Platon'un şimdi γιγνόμενα'i tam anlamıyla ὄντα'nin konumuna yükselttiğine işaret etmiyor. Aralarındaki fark diyalog boyunca vurgulanıyor.

[567] Birçok şey gibi bu da *Timaeus*'ta tekrar ediliyor (87c): πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλὸν τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.

[568] Burada (64e9) genellikle "hakikat" diye çevrilen ἀλήθεια. Bunu Platon'un gönderme yaptığı ve "gerçeklik" anlamına geldiğinin çok açık olduğu b2'deki kullanımla bağdaşık yapmanın daha iyi olacağını düşündüm.

[569] Dr. G. E. R. Lloyd bana, iyiyi tek bir biçim içersinde aramanın imkânsızlığının, kesinlikle *Devlet*'teki tek İyi Biçimi ile doğrudan ilişkilendirilmemesi gerekse de, Platon'un diyalektik yönteminde giderek artan bir esnekliğe doğru gösterilen eğilimin bir diğer işareti olduğunu söylemişti.

bunlar akıl ve düşüncede mevcuttur, haz ise bir aldatmacadır (en büyük haz olarak ün salmış aşkta yalan beyana bile izin vardır) ve yoğunluğu açısından ölçüsüzdür ve en büyük hazlar ya çirkin ya da gülünçtür, utanç içersinde günışığından karanlığa sürülmüştür. Çok açık ki hazza iyi yaşamdaki iyiliğe akıldan daha çok katkı yaptığı gerekçesiyle ikincilik mevkii verilemez.

Bu tabiri caizse kısa argümanda okur nefes nefese bütün diyalogun nihai Q.E.D.'sine koşturuluyor. Gerçeklik sırf karışımın içinde olduğu için karışımı iyi yapan şeyin neden bir parçası olsun ki? Aynı şekilde karışımda yer alan hazlara ne demeli? Protarchus'un artık coşkulu bir hâl almış katılımı, haz ve düşünce arasındaki mesele karara bağlanırken sadece "yanlış" en aşırı hazların hesaba katıldığına açıklık kazandırıyor. O "sağlık ve erdemle örtüşen" hazlara ne oldu peki? Sokrates kaçınılmaz hükmü açıkladığında Protarchus bir şüphe kalıntısının keskin sancısını hissetmiş olabilir pekâlâ. "Şey," diyor ihtiyatı elden bırakmadan, "en azından şimdi söylenenlerden öyle anlaşılıyor" (66a9).

Beş özellik (66a-c). Şimdiye kadar bize en iyi yaşamın üç öge içerdiği söylendi: akıl (her tür bilgiyi içerir), haz (belli türlerle kesinkes sınırlanmıştır) ve gerçeklik. Sokrates konuyu bağlamak için, "özellikleri"[570] değer bakımından gittikçe azalan bir skala üzerinde beşe böler. İlk ikisi arasındaki farkın belirlenmesi akademisyenler için yıllarca bir muamma olmuş, çözüme kavuşturulmayan metinsel bir düğüm noktası da bu muammayı daha da pekiştirmiştir.[571] Ayrıca "harfi tarif artı sıfat" yapısının doğurduğu o eski sorun söz konusu. "Simetrik olan", "güzel olan" vb şeyler burada belli nitelikte şeyleri mi, bu şeylerin sahip olduğu niteliği mi yoksa Platonik Biçimleri mi ifade ediyor? Alakalı pasaj takriben şöyle çevrilebilir (66a5-b3):

> Haz birinci ya da ikinci özellik değildir. İlki ölçü alanında bir yerde, ölçülü (τὸ μέτριον) ve uygun olanda[572] ve bu türden olduğu düşünülmesi gereken her şeyde bulunur.[573] İkincisi ise gereğince oranlı (ya da simetrik, σύμμετρον) ve güzel olanda, kendi içinde tamamlanmış ve amacı için yeterli olanda[574] ve bu türden her şeyde bulunur.

Bazı akademisyenler gibi bu ikisi arasında hiçbir değer ya da öncelik farkı gözetilmediğine inanmak zor. Buna karar verirken, bir bütün olarak diyalogun atmosferinin yanı

---

[570] κτῆμα 66a5. Krş. 19c τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον.

[571] Bury bu sorunu Ek B, 164-78'de daha önceki görüşlere çok sayıda gönderme yaparak enine boyuna tartışmıştır. Ayrıca bkz. Roider, *Études* 134-7, Jowett III, 544, Friedländer, *Pl.* III, 350 ve dipnotlar ve Hackforth, *PEP* 137-8

[572] τὸ καίριον, insan hayatıyla haşır neşir olduğumuzun bir hatırlatıcısı. Krş. bu cilt.

[573] Bunu eğer φύσιν korunursa ölçü vb şeylerin "ebedi-ezeli olanın tabiatını devraldığı" anlamına *gelebilecek* şüpheli ifadeler takip ediyor. Bu pasaj Gosling tarafından tartışılmıştır, *Phil.* 137-8.

[574] τέλεον καὶ ἱκανόν. Krş. 20d, ve ayrım için bkz. Bury 177.

sıra "özellik" kelimesini de göz önünde tutarak, beş katmanlı değerlendirmeyi insan yaşamındaki iyi şeylerle sınırlı tutmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu –Platon uygun ölçü ve ölçülülükten ayrı düşünemeyeceği için insandaki iyiliğin ilâhi Akıl tarafından düzenlenen kozmostaki iyiliği yansıttığını düşünecek olsa da–[575] Biçimlerin kendilerini dışarıda bırakıyor. Rodier'in eleştirisine rağmen, Zeller'ın ilk "özelliğin" *Metron* Biçimine iştiraki, ikincisinin ise bunun etkilerini, insan hayatındaki ölçülülük ve benzeri ögeleri temsil ettiği yönündeki önerisinde doğruluk payı olabilir.[576] Ama ikisinin birden ölçü, ölçülülük ve doğru ortalamanın önceliğini el üstünde tutması dışında –Platon bunu *Politicus*'ta daha uzun uzadıya ele almıştı (bkz. bu cilt)– hiçbir şey kesin değil.

Listenin üçüncü sırasında akıl ve teorik bilgi[577] yer alır ki bunun insani düzeyde olduğu varsayılmalıdır (bkz. bu cilt); dördüncü sırada pratik bilgi ve doğru inançlar; beşincide ise bazılarına duyular vesile olsa da sadece zihin tarafından yaşanan saf hazlar yer alır.[578] Sokrates esrarengiz bir şekilde Orfik teogoniden bir alıntıyla bitirir sözlerini: "Ama altıncıda yaratım sizin şarkınızın sırasını sona erdirir." Bu "Beşin ötesine geçmeyin" mi yoksa "Altıncıyla sona erdirin" mi anlamına geliyor. İlk anlama geldiği savunulmuştur,[579] zaten Platon da altıncının ne olacağını söylemiyor. Fakat Orfik şair altıncıyı dâhil etmişti[580] ve bu muhtemelen, istenmemesine karşı iyi yaşama kabul edilen zaruri ve ölçülü hazları ifade ediyordu.

---

[575] Krş. *Dev.* 500c. 64c9'daki ἐν τῷ παντί ve 65b2'deki ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς kelimeleri, eğer bir önemleri varsa, bundan fazlasını ima etmeyecektir.

[576] Zeller II. I. 874-5, Rodier, *Études* 134-7. Zeller'ın uzun dipnotunun gösterdiği gibi özellikle de birincinin Biçimin kendisi olmadığı, Biçimin ancak ikincide "gerçeğe yansıtıldığı" ("Einbildung in die Wirklichkeit") konusunda kendisine katılmak zor. Bu durumda bir Biçim ve dünyadaki misali arasında üçüncü bir aşama olarak Platon'un, eğer (ki ben bunu savunmuyorum) bu *phaedo*'daki, biraz Aristotelesçi bir üslupla yorumlanan "içimizdeki uzunluk" gibi bir şey değilse, neyi düşünmüş olabileceğini anlamak kolay değil. (Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve Archer-Hind'in *Tim* 50c üzerine söyledikleri.)

[577] Sık sık olduğu gibi νοῦς καὶ φρόνησις, φρόνησις ile yer değiştirebilen ἐπιστήμη (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[578] Bunlar daha önce tarif edilen saf hazlara karşılık gelir. Metne dair bazı şüpheler söz konusu, bkz. Rodier, *Études* 132. Değer sırası konusunda Crombie, herkesin yapması gerektiği gibi kafasının karıştığını itiraf etse de, her zamanki aydınlatıcı sağduyusuyla yorumda bulunuyor (*EPD* I, 264-5). Aklın üçüncü sıraya ilk ikisinden sorumlu olduğu için yerleştirildiği yönündeki tespitine dair bazı şüphelerim var. İnsan bir αἴτιον'un etkilerinden *önce* gelmesini bekliyor. Fakat 22d Platon'un aklında böyle bir anlayışın olduğu önermesini haklı çıkarabilir.

[579] Örneğim, Jowett III, 535: "Beşinci sıra saf hazlara [tahsis edilir]; burada İlham Perisi 'Yeter' der".

[580] Bkz. Guthrie, *OGR* 82 ve dn. 4.

Bunu *coup de grâce* takip ediyor ve diyalog sona eriyor. "İyi" unvanı için yapılan çekişmeyi hem aklı hem de hazzı içeren karışık yaşam kazanıyor ama "akıl buna hazdan bin kez daha yakındır."

Philebus'un Felsefesi

1. *Biçimler ve duyumsanabilir dünya.* Platon'un Varlık ve Oluş'a dair iki-dünya şeması temelde değişmemiştir. Varlık terminolojisi Oluş'un çevresine gizlice sızdırılmış olabilir ama bu tartışma götürmez bir şey (bkz. bu cilt). 61e1'de farklı bilgi türlerinin nesnesi olan, "olan ve yok olan" şeylerle "ne olan ne de yok olan" şeyler arasındaki tanıdık karşıtlığı görüyoruz. Ayrıca değişmez, mutlak gerçekliklere yapılan başka kesin göndermelerle de karşılaşmıştık. Felsefi diyalektik halen bu gerçekliklerle ilgilenmektedir (57e-58a) ve bilgi hazları halen bir hayli seçkindir, "kesinlikle *polloi* için olmayıp, çok az kişiye mahsustur" (52b). 62a'da Adalet, 15a'da ahlakî ve estetik değerlerin yanı sıra doğal türlerin Biçimleriyle de karşılaşmamıza karşın, bunun tipik bir örneğidir.

Fakat ebedi-ezeli Biçimler diyalogun konusu değildir. Platon kendini tekrar ediyor olabilir ama *Phaedo*, *Devlet*, *Şölen* ve *Phaedrus*'un metafiziksel teorilerini bir kez daha açımlayacak kadar değil. Şimdi bunlar peşinen kabul edilebilir. Tıpkı *Politicus* gibi *Philebus* da bedendeki yaşamla ve bu yaşamın mümkün olduğunca iyi ve mutlu şekilde nasıl sürdürüleceğiyle ilgilenmektedir. "İyi olan" çeşitli yerlerde İyi Biçimine dair öğrendiklerimizi çağrıştırabilir ama ben bunun "iyi olanın kendisi" ifadesinde bile 61a ve 67a'da olduğu gibi yanlış yönlendirici olacağı kanaatindeyim. "İyi olan" insan yaşamındaki iyiliktir ki yaşam bir karışım olduğu için ögelere değil, karışımı meydana getiren formülün doğruluğuna dayanır. Eğer oranlar doğruysa karışım iyi olur.[581]

---

[581] Tam kuralına yapılan bir karışımın sağlıklı bir içecek kadar bir zehir de olabileceği itirazında bulunulmuştur. Platon buna tutarlı bir şekilde karşımın *telos*'una ulaşmasını oranlarına bağlı olduğu ve bu yüzden de iyi bir zehir olduğunu cevabını verirdi. Zehrin böceklere ya da insana verilip verilmemesi gerektiği, eczacıyı ilgilendiren bir soru değildir. Aynı şekilde eğer bir kaptan gemisini ve yolcularını karaya sağ salim ulaştırırsa işini iyi yapmıştır. Eğer kendisini daha kötü bir yazgı bekliyorsa, belli bir yolcunun boğulması daha iyi olabilirdi ama bu kaptanı alakadar etmez. (Bkz. *Gorg.* 511e-12a.) Bu, Gorgias'ın bir hitabet öğretmeninin öğrencilerinin hitabet kullanış şeklinden sorumlu olmadığı yönündeki görüşünün kınanması ile çelişki içersinde değildir (*a.g.e.* 457b). Maddi üretim, sağlık ya da güvenlikle alakalı sanatlar ikincil seviyede ve ahlaki açıdan nötrdür. İyi ya da kötü işin içine daha üstün bir sanat tarafından kullanıldıkları zaman karışır; ve hitabet taklit ettiği devlet adamlığı kadar güçlü bir ahlaki etkiye sahip bir sanattır (ya da sözde-sanattır).

2. *Teoloji: mikrokozmos ve makrokozmos.* [582] Tıpkı *diairesis*'in Sofist'in nominal konusunu gölgede bırakması gibi, teoloji, yani evrene ve içindeki her şeye nüfuz eden bir ilâhi Akıl anlayışı da *Philebus* için temel önemdedir. Platon'un hazzın iyi yaşamdaki yerine dair teorisi ancak bu temelde meşrulaştırılır. Akıl dördüncü varlık türüdür, Sınırın Sınırsızla birleşmesinin nedenidir ki bu birleşme kozmosun üstün düzen, doğru ölçü ve oran özelliklerini sergilemesini sağlar (30a-c). Bu elbette kozmos-dışı bir Tanrıdır fakat bunu nedenin karşımın içinde olduğu açıklamasıyla (22d1, 64c5) bağdaştırmakta gerçek bir sorun yoktur zira kozmosun kendisi canlı ve akıl sahibidir ve dolayısıyla kozmosun içinde insan da canlı ve akıl sahibidir, ilâhi Aklın bedenle birleşmeden ötürü zamana bağımlı ve sınırlı olan (Pisagorcuların söyleyeceği gibi) "parçalarına" sahiptir. (*Timaeus*'un öğrettiği gibi, Yaratıcı kadiri mutlak değildir ve yarattığı şeye kendi doğasını ancak Zorunluluğun irrasyonel gücünün ya da kaba maddenin olanak tanıdığı ölçüde aşılayabilir.) İnsanoğlunun özellikleri olarak görülen akıl ve düşünceye ancak üçüncü mevki verilebiliyor çünkü ilk ikisi insanın kozmosla paylaştığı o ilâhi uygun ölçü, oran ve doğru ortalama lütfü ile alakalıdır. Ama evrensel olarak bakıldığında öncelik, iyiliğin alâmetleri olan güzellik, simetri ve hakikati sağlayan, "Gök ve yerin kralı," olan saf Akıl ya da Zihne aittir. Tam olarak anlaşılması için *Philebus*'un kardeş diyalogu olan, Platon'un daha önce de yazmış olabileceği *Timaeus*'un ışığı altında okunmalıdır. Aynı şey –teolojik imalara yer verilmese de– *metron* ve *metrion*'un doğa ve öneminin daha kapsamlı ve daha net bir şekilde izah edildiği *Politicus* için de geçerli (bkz. bu cilt).

Sonuç. Öznel olma hakkımı kullanacak olursam, eğer Platon "usandırıcı" bir diyalog yazmışsa bu *Politicus* değil *Philebus*'tur. Bu ana konusu olan hazzın kabahati değil ki Platon hazzın merkezi önemini *Yasalar*'da haklı olarak vurguluyor. "İnsan doğası her şeyden çok haz, acı ve arzuları içerir. Her canlı hayvan tabiri caizse bunlara sıkıca asılmış ve bir kukla gibi sallanıp durmuştur." "İnsanlar yasama üzerine düşündüğünde pratikte bütün soruşturma hem toplum hem de bireylerde haz ve acılara ilişkindir."[583] Okuru rahatsız eden şey dağınıklık ve Platon'un bizzat gerçek bilginin alâmeti olarak öne çıkardığı o katiyetten yoksun olunmasıdır. Platon'un "haz" kelimesini bazen popüler haz anlayışında en sevmediği yönler için ve bazen de Philebus ve benzerlerinin haz diye kabul bile etmediği şeyler için bir çekince koymaksızın kullanışı göze çarpıyor. Elde etmeye değecek tek hazzın sadece zihinsel faaliyete eşlik eden haz olduğunu göstermek için büyük çaba sarf ediyor. "Zaruri" hazları iyi yaşama kabul ediyor ki bunlar, hem bireyin hem de insanın ırkının varolmaya devam etmesini sağlayan ölçülü yeme

[582] Daha önce bu konuda bir şeyler söylemiştik.

[583] *Yasalar* 732e ve 636d. 732e'de kullanılan dil için krş. πάθη'ye dair 644e'de söylenenler.

içme ve evlilik içi cinsellik olabilir ancak (Kr. 35e). Ancak insan eğer bu amaçlara haz olmaksızın ulaşılabilseydi Platon'un daha memnun olacağını hissediyor. Ne de olsa yeme, içme ve cinsellik hiçbir surette kabul edilemeyecek ölçüsüz, "en büyük ve en yoğun" hazları sağlamaktadır.[584] Daha genel anlamda diyalogun büyük kısmı başka yerlerde daha kapsamlı ve net şekilde izah edilen şeyleri bulanık bir şekilde tekrar ediyor.

Söz konusu soru aslında daha baştan karara bağlanmıştır. Bu gerçek bir argümandan ziyade bir inanç beyanıdır. Sokrates bir dizi karşı çıkılmayan, dogmatik beyanda bulunuyor ve bunlar da peşinen kabul edildiklerinde felsefenin haz karşısında zaferini önceden belli bir sonuca dönüştürüyor. Hedonizmi savunan birine Protarchus'un bunları (yanlış hazların varlığını geçici olarak reddetmesi haricinde) bu şekilde kabul etmesi saçma gelecektir. Sanırım kemikleşmiş hedonist Philebus'un yerine sadece hedonist olduğunu düşünen kolay etkilenebilecek bir gencin konulmasının nedeni buydu. *Protagoras*'ta Sokrates ölçüm sanatının hedonizmle nasıl da örtüşebileceğini, dahası hedonizm için temel önemde olduğunu bizzat göstermişti; ama burada bunu yapmıyor. Argümanın tamamı bir Callicles ya da Philebus'un reddedeceği zihinsel ve ahlakî önermelere dayanıyor. Bulanık olmasının bir nedeni de muhtemelen bu: gerçek bir argümanla değil dogmayı gizleyen bir kisve ile karşı karşıyayız.

Bulanıklığın bir diğer nedeni de bunun bir taviz olması olabilir. Platon felsefi hayatın en iyi olduğu yönündeki kanaatini muhafaza ediyor ama bunu çok az sayıda kişinin –onların da her zaman değil– icra edebileceğini biliyor. Platon Aristoteles'in çok çarpıcı şekilde göz önüne serdiği ve kendisinin de paylaştığı muğlâk konumda bulunuyor. Kusursuz insan mutluluğu ve kendi kendine yetmek, diyor *Ethics*'te (kitap 10 bölüm 7), zihinsel faaliyette yatan bütün hayatı bununla geçirmek insanüstü olurdu. İnsan bu hayatı insan *olarak* değil, içinde ilâhi bir şey olduğu ölçüde yaşayacaktır. Hemen sonraki cümlede, şairlerin tavsiye ettiği gibi "ölümlü olduğumuz için ölümlü düşünceler düşünmeye" değil elimizden geldiğince ölümsüzlüğü hedeflemeye ve içimizdeki en iyi şeye göre yaşamaya teşvik ediliyoruz. İkilem apaçık ortada. Aristoteles aynı anda hem akılla geçen hayatın insanın ötesinde olduğundan bahsedip hem de bizi bu hayatı gerçekten ve hakikaten kendi hayatımız olarak sürdürmeye teşvik edebiliyor. İnsan dünyada benzersiz bir konumdadır çünkü diğer bütün canlıların aksine ölümlü bir bedende ilâhi olan akla ev sahipliği yapar. Platon'un bütün çabaları ilâhi kısmın geliştirilmesine yönelikti ve bu daha sonraki diyaloglarda olduğu gibi, vücut bulmuş durumumuzun

[584] Krş. *Yasalar* 782e-83a: Yeme, içme ve cinsellik iştahı, sanatların ılımlılaştırıcı etkisinin yanı sıra korku, yasalar ve sağlam uslamlama ile denetim altında tutulması gereken birer rahatsızlıktır (νοσήματα).

zaruriyetlerinin bütün ağırlığını ortaya koymasına izin verdiğinde sonuçta ortaya çıkan gerilim okur için rahatsız edici olan ama Aristoteles'in Platon'la ortak konumlarına dair süssüz değerlendirmesi sayesinde daha kavranılabilir hale gelen bir dengesizliğe ve hatta düpedüz tutarsızlığa yol açmıştı.[585]

[585] Platon'un bu konuma dair kendi en net açıklaması *Tim* 90b-d'de yer alıyor. Aristoteles'in ἐφ'ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν'i nerdeyse 90c2-3'ten yapılan bir alıntıdır, καθ'ὅσον δ'αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται. *Phaedo*'da "insan" (ἄνθρωπος) kelimesi beden ve ruhun birleşimine mahsustu (95c6, 76c11 ama *Alcibiades*'te karşımıza şu çıkıyor: ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος (130c).

IV
TIMAEUS VE CRITIAS

GİRİŞ

Çok az kitabın *Timaeus* kadar entelektüel kötülük yarattığı kabul edilmeli; Hıristiyan dünyasında daha büyük bir düşünce sapkınlığı yaratan tek şey Aziz İlâhi John'un vahyiydi.

G. Sarton

Bu [bir fizik ders kitabındaki] atomik model illüstrasyonunu çizen kişi, özenli illüstrasyonunu ortaya çıkarmadan önce Platon'u dikkatle okusa iyi edermiş.

W. Heisenberg

Timaeus'un Rönesans'a kadarki etkisi çok büyük olmuş ve farklı nedenlerle de olsa *Timaeus*'a gösterilen ilgi günümüze kadar azalmadan devam etmiştir. Kavrayış gücü en yüksek yorumcularından biri olan Th. H. Martin *Timaeus*'un Platon'un "en çok alıntılanan ve en az anlaşılan" diyalogu olduğunu söylemişti. Platon'un ondan daha genç olan çağdaşları daha o zamandan *Timaeus*'un anlamını tartışmaya başlamışlardı. Aristoteles *Timaeus*'u diğer diyaloglardan daha fazla alıntılamış ve özetini yazmaya değer olduğunu düşünmüştü. "Yazılmamış öğretilere" dair artık her ne biliyorduysa, *Timaeus*'u Platon'un kendi felsefe ve biliminin ciddi bir açıklaması olarak ele almıştı. İlk yorum Zenokrates'in bir öğrencisi olan Crantor tarafından M.Ö. dördüncü yüzyıl sonlarında yazılmıştı ve Helenistik dönem ve Roma döneminde Posidonius ve Panaetius gibi Stoacıların, Cicero'nun (*Timaeus*'u çevirmişti), Plutarch (*Timaeus'ta Ruhun Yaratılışı Üzerine* ve *Platonik Sorular* adlı kitaplarında) ve diğerlerinin katkıları söz konusu olmuştu. Hıristiyan dünyası Chalcidius'un Latince versiyonuyla[586] *Timaeus*'un bir kısmına (53d'ye kadar) kavuşmuş, on ikinci yüzyıla kadar da sadece bu versiyon bilinmişti. Klibansky'nin şu yorumu bazı Platon eleştirmenlerini şaşırtabilir: dünyaya karşı hor gören bir tavrın takınıldığı bir çağda "evrenin rasyonel güzelliğine duyulan Helenistik hayranlığı" canlı tutan kişi Platon'du. Bu nedenle *Timaeus* Rönesans filozoflarını derinden etkilemişti. Daha sonra, bilim insanları Bacon'ın doğa bilimini nihai nedenlerden ayırma tavsiyesine –nihai nedenlerden söz etmek "tıpkı kayığa yapışan midyeler gibi,

[586] Chalcidius'un ne zaman yazdığı tartışma konusu ama *Timaeus*'un editörü Waszink 400 yılından kısa bir süre sonra yazdığını düşünüyor.

bilimin yolculuğuna engel olur"– gitgide daha fazla uydukça, *Timaeus*'un incelenişi gitgide tarihçi ve akademisyenlerin eline bırakıldı. Ancak son zamanlarda, deneysel yöntemden yoksun olmasına karşın *Timaeus*'taki geometrik dünya teorisi, maddenin yapısına dair parlak bir doğal kavrayışın delili olarak hak ettiği yere tekrar kavuştu. Jeans ve Singer gibi otoriteler halen *Timaeus*'un etkisini bilimsel felaket ve bilginin alçaltılışı olarak tarif ederken Whitehead 1929 yılında şunu yazmıştı: "Newton modern teori ve kuantumun çözülüp titreşimlere ayrılması karşısında şaşırırdı: Platon ise bunu beklerdi." Şimdi ise Popper'ın ilk kez Platon'da karşılaşılan, dünyanın yapısına dair geometrik teorinin Kopernik'ten Kepler'e, Newton'dan Einstein'a kadar modern kozmolojinin temeli olduğu iddiası ve Heisenberg'in modern fiziğin eğiliminin fiziği Demokritos'tan ziyade *Timaeus*'a yaklaştırdığı görüşü ile karşı karşıyayız. Fakat Demokritos uzunca bir süredir kısmen Bacon'ın söylediği gibi şeylerin nedenlerini maddi gerekliliğe (*sine intermixtione causarum finalum*) atfettiği için, bilimsel atomculuğun gerçek öncüsü olarak görülüyordu.[587]

Fakat şimdiki görevimiz daha sonraki gelişmeleri değil (Rivaud'u alıntılarsam) "de nous metre en présence du texte même et de tenter de l'entendre"yi değerlendirmektir. Bu nedenle tarih ve karakterlere dair birkaç şey söyledikten sonra, *Timaeus-Critias* ikilisinin genel amaç ve çerçevesini değerlendirerek işe koyulacağız.

Tarih. İlk önce Morton ve Winspear'ın bilgisayarda yaptıkları üslupölçümsel testlerle *Timaeus*'un ilk 300 cümlesinin Platon değil, Speusippus tarafından yazıldığını tespit etme iddiasında olduklarını söylemeliyiz.[588]

---

[587] Rivaud giriş yazısının 3-5. sayfalarında *Timaeus*'un etkisine dair kısa bir özet sunuyor. Ortaçağ için bkz. Klibansky, *Continuity* 28-9 (H.D.P. Lee tarafından alıntılanmıştır, *Tim.* 23-4). Aristoteles'in özetinden Simpl. *Cael.* 379.16 Heib.'te, Crantor'un versiyonundan ise Procl. *Tim.* 1.76.1 Diehl.'de söz ediliyor. Cicero'nun fragmanları korunmuş olan çevirisi için bkz. F. Pini, *M. T. Ciceronis Timaeus* (1965) ve R. Giorginini "Osservaz. sulh testo del *Timeo* ciceroniano" *Riv. di Cult. Class. e. Med.* 1969. Bacon'ın burada çevrilerek alıntılanan *De augm. sc.* kitap 3, bölüm 4'ü (Speddin, Ellis ed. I, 568-70) nihai nedenlerin fiziğe sokuluşunun güçlü bir eleştirisidir. Modern bilimsel görüşlere dair referanslar için bkz. Friedländer, *Pl.* I, 264 ve devamı ve dipnotlar. Ek olarak bkz. Sarton, *Isis*, 1952, 57; Heisenberg, *Fizicist's Conception of Nature* 60-1 ve "P.'s Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Fizik" *Im Umkreis der Kunst* (Festschr. Pretorius); Singer, *Short History of Science Ideas* (1959), 40; Popper, *Conj. And Ref.* 88 dn. 45, 89-93. Ama Demokritos'un azimli bir savunucu var: Schrödinger. Bkz. *Nature and the Greeks* (1954) adlı küçük kitabı, özellikle de sf. 82: "Demokritos geometri yoğun bir ilgi duyuyordu, Platon gibi basit bir heves değildi onunki; olağanüstü bir geometriciydi."

[588] *Gk to the C.* 13. Bunun bizi diyalogda hangi noktaya getirdiğini söylemiyorlar ve bunu bulmak için cümleleri saymadığımız itiraf etmeliyim.

1953'e kadar *Timaeus* ve devamı *Critias* Platon'un *Yasalar*'dan önceki –belki *Philebus* hariç– son iki eseri olduğu düşünülüyordu. 1953'te G. E. L. Owen *Timaeus*'un *Devlet* ve *Phaedo*'nun yer aldığı orta gruba dâhil olduğu ve "eleştirel" gruptan önce geldiğini göstermek üzere o ünlü makalesini yayınladı. Bu çok fazla yoruma neden oldu, bunların çoğu –ama kesinlikle hepsi değil– aleyhteydi ve burada yeni bir şey eklemenin anlamı yok[589] fakat Owen'ın tezinin önemi hafife alınmamalı. Platon'un gelişimine dair daha önceden kabul görmüş fikirlerde radikal bir değişime ve Owen'a göre "*Timaeus*' için yolu döşeyen değil, *Timaeus*'u takip eden diyaloglar olarak okundukları zaman felsefi güç ve ilgi çekicilik kazanan" (*SPM* 313) eleştirel diyalogların (*Philebus*'ta buna dâhildir) felsefi temelinin yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. Böyle okunduklarında, paradigmatik Biçimler öğretisinin ve Varlıkla Oluş arasındaki zıtlığın terk edilmesine dayanan daha sofistike bir metafiziği öğrettikleri söylenebilir. Çeşitli yerlerde bu öğretileri *Theaetetus*, *Sofist*, *Politicus* ve *Philebus*'ta da halen karşımıza çıktığını göstermeye çalıştığım için, doğal olarak bu görüşü kabul etmekte zorlanıyorum ama herkes hangi rotanın insanı Platon'un gerçek zihnine ulaştıracağına karar vermeden önce Owen'ın argümanlarını okumalıdır.

Timaeus'un *Philebus*'la ilişkisi konusunda insan emin olamıyor. *Timaeus*'ta uzun uzadıya ayrıntılandırılan öğretilerin *Philebus*'ta kısaca kabul edilmesi nedeniyle –ki Ryle bu nedenle *Philebus*'un *Tiameus*'u "yanıkladığını" söylemişti– *Timaeus*'u önceye koymak için içimde kuvvetli bir dürtü hissediyorum. Ama halen *Timaeus*'un geleneksel kabul gören tarihine eğilim gösteren birine göre Platon'un büyük üçlemesini *Philebus* gibi bir diyalog yazmak için kesintiye uğratması için herhangi bir olası neden yok (bkz. bu

---

[589] Owen, "The Place of the *Tim.* in Plato's Dialogues," *CQ* 1953, *SPM* 313-38'de yeniden yayınlanmıştır. (Owen'ın makalesinden önce, geç tarihi destekleyen argümanlar Rivaud'un baskısında özetlenmişti, sf. 21-3.) İlk şüpheler 1954'te Vlastos tarafından 1954'te (bkz. *SPM* 245 dn. 3 ve 247 dn. 4) ve Field tarafından Classical Association'a sunulan bir bildiride dile getirilmişti (*Proceedings*, 1954, 52). Cherniss *AJP* 1957'de Owen'ı çürüten uzun bir yazı yayınlamış, *JHS* 1957'deki (I) bir diğer yazıyla da bunu desteklemişti. Ayrıca bkz. Skemp, *P.'s Statesman* 237-9, *A. and P. in Mid-Fourth Cent.* 201-2, *TMPLD* 68, de Vogel, *Philosophia* Pt 1 (1964), 190 dn. 2 ve 237-8 ve Cherniss *Aperion* 1967.

Gördüğüm kısa ya da laf arasında yapılmış eleştiriler arasında şunları sayabilirim: D. Tarrant, *CQ* 1955, 224; Runciman, *SPM* 152 (1960); Reiche, *Empedocles' Mixture* 87-8; Herter, *Rh. Mus.* 1957, 347 dn. 66 ve *Palingenesia* IV (1969), 117 dn. 35; M. A. Stewart, *PQ* 1971, 172.

Owen'ı destekleyenler ise şöyle: Ryle, *P.'s P.* özellikle de bölüm 7 ve *Ency. Phil.* VI, 320; T. M. Robinson *AJP* 1967, sf. 57 dn. 1 ve krş. Anton ve Kustas, *Essays*, burada sf. 353 dn. 31'de (bütün referansları sunarak) John Gould, D. W. Hamlyn, D. A. Rees ve C. Strang'in de Owen'ı desteklediğinden söz ediyor.

Cox ve Brandwood'un (*J. Of R. Staist. Soc.* 1959, 195-200) bilgisayar-bazlı üslupölçümsel sonuçları hakkında bkz. Robinson (*AJP* 1967) ve farklı bir tahmin için bkz. Stewart, *a.g.e.*

cilt). Üçlemeyi aynı konunun –olası en iyi insan toplumu– daha iyi bir değerlendirmesi olarak *Yasalar* için bırakmış olması anlaşılabilir bir şey ama *Philebus* için–hayır.

Karakterler. Sokrates'in yanı sıra Timaeus, Critias ve Hemocrates çıkıyor karşımıza. Diyalogun ana kısmını, diyalogun bize sunduğundan, yani Locri'nin felsefeyle devlet adamlığını birleştiren ve özellikle de astronomi ve kozmoloji konusunda uzman olan seçkin bir yurttaşı olduğu (20a, 27a) dışında hakkında hakiki bir bilgiye sahip olmadığımız Timaeus'un kesintisiz bir diskuru oluşturuyor. Timaeus tarihsel bir figür olabilir de olmayabilir de (krş. Martin, *Timée* I, 50) ama her ne olursa olsun, İtalyan kökenli olması felsefi olarak Batıyla bağlantılı olduğunu işaret ediyor. Yaşına dair işaretler Critias'ın Platon'un kuzeni olan oligarş değil, Platon'un dedesi olduğunu gösteriyor. Hermocrates'i ise Thucydides'in methettiği, Sicilya'ya karşı Atina saldırısını öngörmüş ve bozguna uğratmış olan Syrakusalı generalle özdeşleştirmek mümkün. Bu general 2. Dionysius'un üvey babasıydı.[590]

ÇERÇEVE VE AMAÇ

Sokrates *Timaeus*'u, bir önceki gün şimdi orada bulunan üç kişi ve bir de başka kişiye,[591] en iyi siyasi dernek biçimi konusunda yaptığı bir konuşmanın ana başlıklarını tekrar ederek başlıyor. Bu konuşma *Devlet*'teki birçok toplumsal ve siyasi koşulu akla getiriyor. Sokrates'in isteği üzerine diğerleri şimdi plânlanmış şehrini hayata geçirecek ve özellikle de genel anlamda savaş ve uluslararası ilişkilerin idaresinde olmak üzere uygulamada göstereceklerdir. Tecrübeli siyasetçiler olarak bunu yapmaya Sokrates gibi bir teorisyen daha uygundur. Sonra plânlarını açıklarlar. Critias, şanslı bir rastlantı eseri kurumları Sokrates'in hayal ettiği devletin kurumlarına yakından benzeyen 9.000 yıl öncesinin Atinalılarının Atlantis'in saldırgan gücünü alt edişlerinin Mısır geleneğinde muhafaza edilmiş hikâyesini anlatacaktır. Kahramansı bir geçmiş çağdaki bu Atina'yı Sokrates'in devleti gibi ele alacak ve böylece başarılı savaş idaresini örnekle göstermiş olacak ve diğerleri de Sokrates'i tam anlamıyla memnun etmek üzere tasarlanmış bir programla onu takip edecektir.

---

[590] Bütün bunlara dair daha fazla ayrıntı için bkz. Cornford, *PC* 1-3. Popper, Platon'un çağdaşı Atinalılara karşı husumetinin kısmi bir delili olarak "Platon'un Hermocrates gibi bir Atina düşmanını methedişini" alıntılıyor (*OS* I, 311). Rivaud da benzer bir iddia da bulunuyor, *Tim.* 15. Critias konusunda (Cornford'un yanı sıra) Taylor'ın (*Comm.* 24) örnek teşkil ettiği genel görüşü sundum; ama Vidal-Naquet Platon'un eserlerinde bu tip kronolojik ayrıntılar konusunda ısrar etmenin gereksiz olduğunu düşünmüştü (*REG* 1964, 420 dn. 3).

[591] Hastalandığı söylenen bu isimsiz kişinin kimliğine ya da Platon'un bu kişiden neden bahsettiğine dair hiçbir işaret yok.

Sokrates'in kendini pratikten anlamayan bir teorisyen olarak eleştirmesi dikkat çekici. *Devlet*'teki Sokrates için model devletinin pratikte gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi önemli değildi; insanların hak ve adalete doğru attıkları adımları yönlendiren bir ideal (*paradigma*) olarak kalmıştı (472d-73b). Ama şimdi diğer devletlerle göğüs göğüse çarpışma içerisinde ne derece başarılı olacağını öğrenmek istemektedir Sokrates. *Devlet*'teki bazı ölçülerin açılışta hatırlatılmasının sebebi kesinlikle budur. Platon bize, *Devlet*'i yazdığı yıldan beri görüşlerinin idealist bir toplum görüşünden uzaklaşıp, *Politicus*'un zaten gösterdiği gibi, uygulamalı siyasete kaydığını söylüyor açıkça.[592] Giriş kısmının gösterdiği bir diğer şey de, Platon'un filozofların olduğu kadar şair ve hikâye anlatıcıları arasında da ön sıralara oturmasını sağlayan yaratıcı hayal gücünün, fikirlerini dramatik forma dökme yetisinin azalmamış olduğu. Yapılan Atlantis tasviri öylesine canlı ki birçok akademisyen ve coğrafyacı böyle bir yerin gerçekten varolduğunu varsaymıştı. Fakat bu tasvirin çoğu *Timaeus*'ta değil, *Critias*'ta yapılıyor. *Timaeus*'un açılış kısmı *Timaeus*'un değil, *Critias*'ın ya da daha doğrusu Platon'un plânladığı ama bir nedenden ötürü *Critias*'ın küçük bir kısmını yazdıktan sonra bıraktığı ve bu yüzden gerçek boyutları içerisinde asla göremediğimiz üçlemenin giriş yazısıdır.[593]

---

[592] *Pol.* için bkz. bu cilt. Platon anlatının Bendideia'dan (κατέβην χθὲς) bir gün sonra yerine Panathenaea'dan bir gün önce geçmesini sağlayarak Sokrates'in açıklamasını *Devlet*'in kendisinden ayırıyor. Rivaud (sf. 3), Ryle (*P.'s P.* 230) ve diğerlerinin gündeme getirdiği ek husus, yani *Timaeus*'taki karakterlerin *Devlet*'tekilerle aynı olmadığı hususu, tam anlamıyla söylemek gerekirse konuyla alakasızdır. Ne kadar gerçek dışı olursa olsun *Dev.* biçim itibarıyla Sokrates Cephalus'un evinde bir önceki akşam yaptığı sohbeti aralıksız anlatışından ibarettir ve bunu kime anlattığı dinleyicilere dair hiçbir şey söylenmez. Elbette, *Timaeus*'un *Devlet*'in bir "devamı" olduğu yönündeki tuhaf görüşe Reader'ın biçimi göz önüne alarak yaptığı itiraz gayet doğru (*P.'s Ph. Entw.* 195) ve *Timaeus*'taki karakterleri *Devlet*'in sessiz dinleyicileri olarak görmek, mantıken mümkün olsa da, akla yatkın değil. Bu pasaj bazı tuhaf teorilere yol açmıştır, örneğin Rohde (*Psyche* 477-8) sadece bazı ilkelerinden söz edildiği ve Timaeus Sokrates'in "bir önceki günkü" konuşmanın tamamını özetle (ἐν κεφαλίοις) hatırladığını kabul ettiği için -ki bu kesinlikle küçük bir dramatik özgürlüktür- *Devlet*'in daha önce yazılmış, eksik bir baskısı olduğunu varsayması gibi. Sokrates'in *Devlet*'te bazı açık alıntılar yaptığı doğru ve ben bunun nedenini öne sürmüştüm. Sadece birkaç hatırlatıcıya ihtiyaç vardı.

[593] *Hermocrates* başlıklı üçüncü bir diyalogun plânlandığı sadece Critias'ın 27d'de eseri aralarında paylaştırarak herkesin sırasının geleceğine söz vermesinden değil, ayrıca *Cr.* 108a'daki "konuşma sırası Hermocrates'e gelince" ifadesinden de açıkça anlaşılıyor. Bu diyalogun neyi içereceği söylenmiyor ama Cornford'un tahmini akla yatkın (*PC* 7-8). Critias'ın hikâyesi *Politicus*'ta (270c-d) ve burada 22c-d'de bahsedilen -burada deprem ve sel- ve sonrasında uygarlığın tepelerde kalan az sayıdaki okur yazar olmayan kişilerin teşkil ettiği başlangıç noktasından hareketle yeniden başlaması gereken o felaketlerden biriyle sona eriyor. Kültürün bu şekilde sona erip, yeniden doğuşu, Hermocrates'in masalı Critias'tan devraldığında söyleyeceklerinin yerini aldığı mantıklı bir şekilde varsayılabilecek *Yasalar* 3 ve 4'te tarif ediliyor.

Timaeus'u bu açıdan görmek çok önemli. Platon kozmogoni ve doğa bilimi için insan ilişkilerini terk etmemiştir. Amacı, insanı dünyadaki yerine yerleştirmek ve bunun insan hayatı ve amaçları için barındırdığı imaları göz önüne sermektir. Burada ayrıntılarıyla ele alınacak konu *Philebus*'ta olduğu gibi kabul edilen ve hâlihazırda *Devlet*'te işaret edilmiş olan konudur; mikrozmos ve makrokozmos arasındaki yakın ilişkiler. "İlâhi ve nizami olana aşinalığı filozofu bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi ve nizami kılar" (*Dev.* 500c). *Timaeus*'ta bu şuna dönüşüyor: "Evrendeki değişmez dönüşleri bilmeyi öğrenerek ve doğalarına göre doğru şekilde hesaplama gücünü edinerek bunları yeniden üretebilir ve kendi içimizdeki dağınık hareketleri yerleşik düzene oturtabiliriz." Platon için şimdi bu, eyleme geçmiş haliyle iyi topluma dair yeni tahayyülü için temel hazırlıktır. Benzer şekilde, üçlemenin geri kalanının yerini almış gibi gözüken *Yasalar*'da (kitap 10) evrenin rasyonel ve ilâhi olarak yönetildiğine inanılması ahlakî bir insan yaşamı için ön koşuldur. *Phaedo*'da Sokrates doğa felsefesini tamamıyla bırakmıştı çünkü savunucuları şeylerin *neden* olduğunu değil, sadece *nasıl* olduğunu soruyorlardı. Bu gerçek Sokrates için de geçerliydi ve o zaman Platon Sokrates'in izinden gitmişti.[594] *Philebus*'ta (58c-59c) Sokrates çoğu sanatın sadece inançlarla (*doxai*) ilgilendiğini söylüyor. Doğa üzerine çalışan öğrenciler bile kendilerini bu dünyayla, nasıl varlık kazandığı ve içinde neler olup bittiğiyle sınırlı tutuyorlar; ama bütün bunların gerçek ve değişmez olanla hiç alakası yoktur, doğa üzerine çalışmak tek başına bizi hakikatin bilgisine ulaştırmaz. Değişmez gerçeklik ve değişken görüngü, bilgi ve inanç arasındaki bu zıtlık Timaeus'un konuşmasının başlangıç noktasıdır. Fakat şimdi Platon basitçe fizikçiklerin hatasına işaret edip, konuyu bırakmanın işe yaramayacağına karar vermiştir. Kendi *De rerum natura*'sını inşa ederek onlara kendi alanlarında meydan okumalıdır ki bu *De rerum natura* fiziksel nedenler düzeyinde çok eski çalışmaları içerecek ama fiziksel nedenleri onlara uygun mevkie düşürecektir; ikincil, zorunludurlar ama değişmez Biçimler model alınarak rasyonel bir düzen yaratılışına yardımcıdırlar sadece. Şeylerin *Physis*'i gerçek anlamda ancak nihai nedenin ışığı altında anlaşılabilir. Tıpkı Anaksagoras gibi Platon da "Her şey karmaşa içersindeydi, sonra akıl çıkageldi ve onları düzene koydu" aksiyomundan yola çıkıyor ama İonlu Anaksagoras'tan farklı olarak bunu fiziksel dünyaya dair bütün vargıların yaslanması gereken önerme olarak muhafaza ediyor. "Felsefenin temel sorusu düşünce ve varlık, ruh ve doğa arasındaki ilişkiye, hangisinin daha önce geldiğine ilişkin sorudur" denmişti.[595] *Timaeus* Platon'un bu soruya eksiksiz ve kesin cevabıdır ve dünyaya dair ayrıntılı izahattaki bizzat kabul ettiği muğlâklık ve sorunlara döndüğümüzde bunu asla unutmamalıyız.

---

[594] Sokrates'in doğa felsefesine yaklaşımı için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, 421-5 ve dünyanın ilâhi olarak yönetildiği inancı için bkz. *a.g.e.*

[595] I. M. Bochenski, *Dogmatic Principles of Soviet Phil.* I, 13.

Bir husus daha. Platon'un düşüncesini yorumlamaya çalışırken Timaeus'un açıklama sırasını takip etmek zorunda hissetmedim. Platon sohbetimsi tavrının bir yönünü korumuş durumda: kesintisiz bir açıklamada bile halen prova edilmemiş konuşma havasını yakalamaya çalışıyor. Konular birbirine dolanıyor, Timaeus daha söylemiş olması gereken bir şeyi hatırladığında izi sürülen konu bırakılıyor ve Timaeus diğer konuya devam etmek için geri dönüyor. (Bkz. Ek, sf. 319-20.)

ATLANTİS

Muhteşem Atlantis hikâyesi üzerine az sayıda yorumcu çok fazla zaman harcamıştır ve bir genel tarihçi böyle yapma ayartısına karşı koymalıdır. 1926 yılındaki bir kaynakçada bu konuya ilişkin 1.700 madde sıralanıyordu ve buna 50 ya da daha fazla madde daha eklemek için küçük bir araştırma yapmak yeterliydi.[596] Bir yanda Martin'e (sf. 332) katılıp "elle appartient à un *autre monde,* qui n'est pas dans la domaine de l'escape, mais dans celui de la pensée," olduğuna inananlar ve diğer yanda da Atlantis'i dünya üzerinde bir yere oturmak için büyük çaba sarf edenler var. Kuzey Kutup Denizi'nden Kuzey Afrika'ya, Amerika'dan Seylan'a kadar izi sürülmüştür Atlantis'in. Tarihsel mevcudiyetine duyulan ilgi M.Ö. 1500 civarında devasa bir patlamayla yok olan volkanik Santorini adalarında (Thera ve Therasia) Minos medeniyetine ait kalıntıların bulunmasıyla beraber tekrar canlanmıştır. Platon'a göre Atlantis bir gün içersinde deprem ve seller tarafından yutulmuştu ve Yunan deprembilimci Galanopoulos Atlantis'in başkentinin Thera'da olduğuna inanıyor. Diğerleri, özellikle de J. V. Luce Atlantis'i volkanik patlamadan ciddi zararlar gördüğü kesin olan Minos medeniyeti zamanındaki Girit'le özdeşleştiriyor.[597] Eğer Atlantis hikâyesi tarihsel bir felaketi yansıtıyorsa Thera'nın ciddi alınmaya yetecek ölçekte bilinen tek örneği sunduğu doğru.

Platon'un hikâyeye dair *tek* otoritemiz olduğunu unutmamalı.[598] Platon hikâyeyi atfettiği Solon hikâyeyi Mısırlı rahiplerden öğrenmiş ve çağdaşı Critias'a anlatmış, o

---

[596] Burada bir kaynakça çıkarma girişiminde bulunulmayacak. Martin (*Études* I, 257-332) 1840'a kadarki literatürü kapsamlı bir şekilde ele alıyor. Ayrıca bkz. Rivaud'un baskısı, 27-32. James Bramwell'in *Lost Atlantis*'i (1937) Crantor'dan 20. yüzyıla kadar gerçek, teori ve kurmacalara dair okunması gayet kolay açıklamalar sunuyor.

[597] Atlantis'in Minos medeniyetinin hatırasını yaşattığı görüşü K. T. Frost'a (*JHS* 1913) kadar geri uzanıyor. Bkz. A. G. Galanopoulos ve E. Bacon, *Atlantis, the Truth behind the Legend* (1969) ve J. V. Luce, *The End of Atlantis: New Light on an Old Legend* (1969).

[598] Plutarch'ın Solon biyografisinde (bölüm 31) Solon'un hikâyeyi yazmayı "Platon'un dediği gibi (21c) diğer meşgalelerden değil yaşlılıktan ötürü" yarım bıraktığını söylediği doğru ama ben bundan bahsedildiğini hiç görmedim. Bu ikinci bir kaynağı ima edebilir ama bu bağlamda daha çok Plutarch'ın kendi otoritesiyle yaptığı bir tahmin gibi görünüyor.

da hikâyeyi doksan yaşındayken o zamanlar yaklaşık on yaşında olan ve *Timaeus* ve *Critias*'ın anlatıcısı olan torunu huzurunda tekrar etmiştir (21a). Şimdi Platon bize iki şey söylüyor: (1) Atlantis Atlas Okyanusu'nda Cebelitarık Boğazı'nın[599] hemen dışında[600] yer alan büyük bir ada ya da daha ziyade bir kıtaydı. Böyle bir konumda suya batmış bir kara parçasının olmasının coğrafi açıdan imkânsız olması Atlantis'i başka yerde aramak için bir gerekçe olarak gösterilmiştir ama hikâyenin tamamı Platon'un hayal gücünün ürünü olarak görüldüğünde elbette bu husus konu dışı kalıyor. (2) Atlantis'in yok oluşu Solon'un bunu duyuşundan 9.000 yıl önce gerçekleşmiştir (*Tim.* 23e, *Cr.* 108e). Santorini teorisine göre bunun yaklaşık 900 yıl olması gerekiyor. Galanopoulos bunu Solon'un Mısır dilinde 1.000 ve 100 için kullanılan, birbirine çok benzemeyen sembolleri çeviride birbirine karıştırmasına bağlıyor;[601] ama bu Mısırlıların kendi hatası olurdu. Solon hiyeroglifleri deşifre etmeye çalışmamıştı: hikâyeyi rahiplerden dinlemişti (23d ve devamı). Ayrıca sadece 900 yıl geçmiş olması Mısır tapınak kayıtlarının çok ama çok eski zamanlardan kalma olduğuna dair etkileyici kanıttan (22b-23b) hemen sonra üzücü bir hayal kırıklığı olurdu. Dahası 111a'da Critias bahsettiği zamandan beri geçen 9.000 yılda birçok büyük sel yaşandığını söylüyor.

Ama Atlantis'i Minos medeniyeti zamanındaki Girit'le özdeşleştirmek için en iknâ edici savı Galanopoulos ve Luce'dan sonra Girit'li arkeolog Nicholas Platon *Zakros* (1971) adlı kitabının 35. bölümünde sunmuştur. Platon'un Atlantis'i Cebelitarık Boğazı'nın ötesine yerleştirmesine, diyor, yersiz bir önem atfedilmiştir (hâlbuki ben bu gerçeğin fazlasıyla görmezden gelindiğini düşünüyorum). "Daha önceki kozmografik anlayışlara" göre Atlas'ın göğün kemerini desteklediği yer Akdeniz'in ortasıydı. Maalesef bunun için hiçbir kaynak göstermiyor ve ben de sağlam bir delil bulamadım. *RE* I, 2127'de Wernicke Titan Atlas'ın ilk olarak Arkadya'yla özdeşleştirildiğini kesin olarak göstermiş ve şunu eklemişti: "Ve bu nedenle [ya da "dolayısıyla," *ayrıca*] göğü

---

[599] İsim konusunda, Herodot Herakles Burunlarınının ötesindeki denize (Ἀτλαντίς) ismini vermişti (1.202). Platon ise (Ἀτλαντικὸν πέλαγος) ismini veriyor (24c). Burunlar ayrıca τέρμονες Ἀτλαντικοί olarak da biliniyordu (Eur. *Hipp.* 3). Bütün bu isimler muhtemelen etrafında yaşayanlara Ἄτλαντες isminin verildiği ὄρος τῷ οὔνομα Ἄτλας'tn alınmıştı (Hdt. 4.184).

[600] "Girişin önünde" (πρὸ τοῦ στόματος 24a). Ben bunun Atlantis'in çok uzakta olmadığı anlamına geldiğini düşünüyorum ama volkanik Asor adaları Akdeniz'de Atlantis'in kalıntıları olması en muhtemel yerdir. Bu adalar ilk kez 1787'de öne sürülmüştü (Bramwell 137).

[601] Galanopoulos'un kitabının yanı sıra, krş. *The Times* 13 Şubat 1962: "Profesör Galanopoulos muhabirinize şöyle demişti; 'Solon Mısır dilindeki metinleri çevirirken sistematik olarak, 100 için kullanılan sembolü 1000 için kullanılan sembolle karıştırmıştı.'" (Platon *Yasalar*'da (656e) Mısır sanatı için kullandığına benzer kelimelerle mi -οὐχ ὡς ἔπος εἰπεῖν μυριοστὸν ἀλλ' ὄντως- karşılık verirdi acaba buna?)

Arkadya'da desteklemiştir." Buna göre Arkadya'nın Yunanlardan önceki sakinlerinin bu inancı savunması gerekirdi. "Bu onlar için ne kadar doğaldı..." diyor Wernicke heyecanla ve onların Atlas'ı gök-tanrısıyla özdeşleştirdiğini söylüyor. Wernicke'nin makalesi yazıldığı zamanın (1896) bugün hepsi kabul görmeyen mitolojik teorilerinin işaretlerini taşıyor ve klasik dönemde Atlas'ın görevi kesinlikle Kuzey Afrika dağıyla özdeşleştirilmişti. Bu her ne kadar olası olsa da Nicholas Platon'un savının gücü burada yatmıyor. Nicholas Platon'un Atlantis tasviriyle, Minos şehirlerinin kazılar sonucu ortaya çıkarılmış düzeni, kurumları ve bu şehirlerde bulunan fiziksel gereçler arasında varolduğunu gözler önüne serdiği tarihsel örtüşmeler hem büyüleyici hem de etkileyicidir. Platon'un Atlantis tasvirinde kendi hayal gücünün yanı sıra Minos imparatorluğuna dair Mısır'da muhafaza edildiğini söylediği eski anıların da payı olduğuna dair en güçlü sav budur.

Bacon *New Atlantis*'te ada sakinlerini savaşçı ve yayılmacı olarak betimlemesine ve Ruskin Atlantis'in yok oluşunu Bradford'lu imalatçılara materyalizme karşı bir uyarı olarak anlatmış olmasına karşın Atlantis bir ideal, bir diğer Cennet Bahçesi, Saadet Adaları, Cennet ya da Ütopya olarak yazarlara ilham kaynağı olmuştur. Bu tuhaf bir şey, zira Platon'un hikâyesinde Atlantisliler yayılmacı kötü adamlar, Atinalılarsa "tek başlarına hareket ederek" ve Atlantislileri püskürterek Yunanları ve bütün Akdeniz halklarını köleleştirilmekten kurtaran kahramanlardır. Atinalıların başarısı, Sokrates'in bir önceki tarif ettiği "en iyi toplum"dakine mucizevî bir şekilde benzeyen eğitim ve kurumlardan kaynaklanan yenilmez bir birlik ruhuna dayanıyordu. Atinalılar ise bir zamanlar erdemli olmalarına karşın dejenere olup açgözlü ve güç-düşkünü bir gruba dönüşmüşlerdir. *Critias*'ın günümüze kadar gelmiş son kelimelerini okuyan birinin Platon'un Atlantisliler aracılığıyla, kendi çağındaki, vakti zamanında Marathon ve Salamis'te Pers kavimleri alt edenlerden çok farklı olan Atinalıları kınadığını görmesi için çok fazla bir hayal gücüne ihtiyacı yok.[602]

Platon'un Solon hikâyesi ister tamamıyla hayali olsun ister geçmiş bir olay ya da uzak bir diyara dair halk kültüründe yer etmiş bir anıyı belli belirsiz yansıtıyor olsun, Atlantis ne zamanın ne de şüpheciliğin alıp götürebileceği kendine özgü bir hayat kazanmıştır. John Masefield muhtemelen son sözü söylemişti:

Atlantisliler ölmedi;

Ölümsüz şeyler bize hâlâ düş kurdurtuyor.

---

[602] Vidal-Naquet'in *REG* 1964'teki ilginç ve kışkırtıcı makalesinin ana tezi Atinaların Atlantis'i fethedişinin kendini fethedişi olduğudur. Atina ve Atlantis aynı şehrin iki yanını temsil etmektedir. İlkel Atina karadaki Atinadır, Athena ve zeytinin Atinasıdır, Poseidon tarafından kurulan Atlantis ise Atina'nın dönüştüğü yayılmacı deniz-gücüdür.

"OLASI İZAHAT"

Protagoras "artık size bir *mythos* değil, bir *logos* anlatmalıyım" dediğinde (*Prot.* 324d) ne kastettiği açıktır. Şimdiye dek insan doğasına dair görüşünü kurmaca bir anlatı biçimine dökmüştür: geri kalanını doğrudan bir gerçek beyanatı olarak aktaracaktır. *Mythos* da *logos* da hakikati kendince iletir. Platon *Timaeus*'ta aralarında ayrım bile yapmıyor. Timaeus konuşmasını arada bir fark gözetmeksizin bir *mythos* ya da bir *logos* olarak –ikincisini daha sık kullansa da– tabir ediyor[603] ve başına düzenli olarak "olası" ya da "muhtemel" (*eikōs*) sıfatını ekliyor. Bir yorumcunun karşılaştığı ilk sorun bu izahatın ne ölçüde ciddi felsefe ya da bilim olarak plânlanmış olduğudur. Durumun doğası gereği metin bunu belirleyemez ve görüşler kaçınılmaz olarak bireylerin, bir bütün olarak Platon'a dair izlenimlerinin etkisini taşıyor, bu izlenim de neredeyse kesinlikle kendi dünya görüşlerinden etkisi altında olacaktır.[604] Takip eden bölümlerde söyleyeceklerimin bundan muaf olduğunu iddia etmiyorum ama ilk önce metin değerlendirilmelidir.

Timaeus konusunu takdim ederken insanın tanrılar ve evrenin başlangıcı gibi konulara dair tamamıyla tutarlı ve kesin bir izahat sunmayı bekleyemeyeceğini, olası bir *mythos*'la yetinmesi gerektiğini söylüyor (29c-d). 48d'de "ilk başta söylediklerimizi, olası bir *logos*'un gücünü muhafaza etmek"ten ve 47c'de "olası olana bağlı kalmak"tan söz ediyor. Tam aksine şairler tanrılardan "olası ve gerekli ispatlar *olmaksızın*" söz etmişlerdir[605] ve onlara olan güvenimiz ancak ilâhi soylarına dayanabilir (40d-e). Bu şairlerin iddialarının bir kenara bırakılmasına karşılık gelsin ya da gelmesin[606] burada bu tip yöntemlerin takip edilmeyeceği ortada. 59c'de metallerin bileşenlerinden söz ettikten sonra (ki Vlastosun belirttiği gibi bu pek de efsanevî bir konu değildir) bu tip çözümlemeyi "olası *miythoi* yöntemini takip etmek" diye tabir ediyor ve ekliyor: "Bir insan sonsuza dek varolana dair *logoi*'yi rahatlamak için bir kenara bıraktığında ve oluşa dair

---

[603] Bkz. Vlastos'un *SPM* 382 ve dipnotlarda verdiği rakam ve sunduğu referanslar. 56b'de κατὰ τὸν ὀρθόν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα'dan bahsettiğini iddia ettiğini belirtmek isterim.

[604] Krş. Tarán'ın "The Creation Myth in P.'s *Tim.*" (Anton ve Kustas, *Essays* 392) başlıklı makalesinin sonuç kısmında söyledikleri. Mesele "tartışılarak karara bağlanamaz, zira burada insanın Platon'u nasıl okuduğu, bir yazar ve düşünür olarak Platon'un rolünü nasıl algıladığı söz konusu" ama konular "tartışılabilir ve en azından argümanlarla açıklığa kavuşturulabilir."

[605] 40e. Krş. 53d: temel parçacıkların geometrik yapısına κατὰ τὸν μετ᾽ἀνάγκης εἰκότα λόγον veriliyor. Bunun gibi bağlamlar Howald'ın *Timaeus*'taki εἰκός'u, Platon'un diğer diyaloglarda lanetlediği hitabi εἰκός'a benzeştirmesinin aleyhine delil teşkil ediyor (*Hermes* 1922, 70-1).

[606] Burada bir konu farkı var: kozmik ve yıldızsal varlıklar ya da Olimpos'un sakinleri. Genellikle bu pasajın tamamıyla ironik olduğu düşünülüyor ama krş. Guthrie, *OGR* 240-1.

olası *logoi*'den masum bir haz aldığında hayatına makul ve basiretli bir eğlence[607] ekleyecektir." Bu bize "olası *logos*"un nasıl değerlendirildiğine dair ipucu veriyor. Ancak varlığa dair kesin bilgi olabilir: bir oluş dünyası olan doğal dünyaya dair sadece inanç sahibi olabiliriz. Bu Timaeus'un başlangıçta ortaya koyduğu temel ayrımdır (27d). Ama bundan belki emin olamasak da inançlar bile "sağlam ve doğru" (37b) olabilir. "Ruha dair söylenenin hakikat olduğunu ancak eğer Tanrı bunu doğrulasaydı öne sürebilirdik; ama şimdi bunun olası bir açıklama olduğunu ve soruşturma devam ettikçe de daha fazlasını söylemeyi göze almalıyız" (72d).

Platon'un düşüncesi gizliden gizliye ilerliyor. Gerçeği soyut ve duyular ötesi ya da ilâhin amacı her şeyin olduğu gibi oluşunun nihai nedeni olarak tahayyül etmeyi bırakmamıştır; fakat bilimin sorgulanamaz hakikate hiç ulaşamadan görüngünün araştırılması yoluyla sonsuzca ilerlediği yönündeki mevcut görüşü Aristoteles'inkinden ziyade 20. yüzyıldaki bilimsel ilerleme görüşüyle ortak yönlere sahiptir. *Phaedo*'da duyular zihni Biçimler arayışına teşvik edebilse de, değişim dünyasının istikrarsızlığı, bu dünyayı ayrıntılarıyla incelemeyi bir zaman kaybına dönüştürüyordu. Şimdi ise, ilâhi ve değişmez gerçekliğin bilgisine ancak bu inceleme aracılığıyla ulaşabiliriz çünkü ilâhi Zanaatkâr bile dünyayı mümkün olduğunca iyi kılarken hazır malzemelerden ve ikincil nedenlerden faydalanmıştır.

> Bu nedenle iki neden türünü birbirinden ayırmalıyız; zorunlu ve ilâhi. Doğamızın olanak tanıyacağı ölçüde kutsanmış bir yaşamı garanti altına almak için sürekli olarak ilâhi nedenleri ve ilâhi olanın hatırına da zorunlu nedenleri –eğer onlar olmasaydı zihnimizin yönelmiş olduğu diğer şeyleri yalıtılmış olarak asla kavrayamayacağımızı, onlardan bir parça almamızın ya da herhangi bir şekilde onlarda bir parçamızın olmasının mümkün olamayacağını hatırlayarak– aramalıyız. (68e-69a)

Doğal dünyaya dair sadece muhtemel bir açıklamanın mümkün olabilmesinin nedenlerinin iki yönü var: nesnel ya da ontolojik ve öznel. (1) Bir açıklama konusuyla uyum içersinde olmalıdır. Dünya değişmez bir modelin (*paradeigma*) değişken bir *benzeridir* (*eikōn*) bu yüzden dünyanın tasviri de, modele dair bir *logos* gibi nihai ve değişmez değil, koşullara bağlı ve *muhtemel* (*eikōs*) olmalıdır.[608*] (2) İnsan doğasının sınırlarını ne konuşmacı ne de dinleyiciler aşabilir. (Bkz. 29b-d.)

---

[607] *Paidia*. Bu kelime için krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. 69a'da (bkz. bir sonraki sayfa) bu aynı doğa çalışması, başlıca amaç olan ilâhi nedenlerin bilgisinin kaçınılmaz ön hazırlığı haline geliyor. Metinlerin παιδιά ve παιδεία arasında bölündüğü gerçeğini de göz ardı etmemeliyiz. Bkz. Burnet ek. cr.

[608] * ç.n.: İngilizcedeki *benzerlik* [*likeness*] ve *muhtemel* [*likely*] kavramları arasında bir paralellik söz konusu.

Netice şu ki Platon doğal dünyaya dair açıklamanın konunun ve insanın idrak gücünün dayattığı sınırlar dahilinde mümkün olduğunca kesin ve doğru olmasını istiyor.[609] Ele alınan konuların birçoğu da bunu doğruluyor. Örneğin insan fizyoloji ve patolojisi, Sicilya tıp okulunun en son görüşlerini yansıtmaktadır. Fakat bu bütün soruları yanıtlamıyor. Karaciğerin gerçek anlamda zihnin aynası olup (bu amaçla "katı, pürüzsüz ve parlak" yapılmıştır), kehanetimsi rüyalara yol açma işlevine sahip olduğu görüşüne (71a-d) ne demeli? Peki, Tanrının dünyanın ve insanın ruhlarının içeriklerini harmanladığı karıştırma kabına ne demeli? Platon ruh göçüne inanıyordu ama ilk başta sadece erkeklerin yaratıldığına ve kadınların daha düşük nitelikli erkeklerden ikinci bir doğumda ortaya çıktığına inanıyor muydu? Pek sayılmaz ama bu açıklamaya cinsel üremenin fizyolojisine dair ciddi bir bilimsel izahat eşlik ediyor. Daha yüksek bir seviyede, bazıları Yaratıcının bizzat efsanevî olduğunu düşünüyor, onu modeli ya da Dünya-Ruhu'yla –ki "olası izahat"a göre bunlara o varlık kazandırmıştı– ya da her ikisiyle birden özdeşleştiriyorlar. *Timaeus* ne ölçüde efsanevî olarak tasarlandığını ve "efsanevi"nin tam olarak ne anlama geldiğini şimdi tartışarak asla karara bağlayamayız, Platon bizzat bunu karara bağlayabilmiş miydi ki zaten? Jowett bağlayamadığını düşünmüştü[610] ve Platon'un kendi öğrencileri Aristoteles ve Zenokrates'in dünyanın fani yaratılışının gerçek mânada olup olmadığı konusunda farklı düşünmeleri kayda değer niteliktedir.

YAPICI[611*] MODEL VE MALZEME

Platon'un sunduğu haliyle kozmogonisi üç ya da belki de dört esas gerektiriyor: Yapıcı, ebedi-ezeli Model'i ve üzerinde çalıştığı ve zorunluluk ya da şans (*Anankē*) nedeniyle rahatsız, irrasyonel bir hareketin istilası altında olan şekillendirilmemiş malzeme. Bunları tek tek ele alalım.

Yapıcı. Platon *Devlet*'te göksel cisimlerinin yapıcısını onların *demiurgos*'u diye tabir ediyor ve bu kelime *Timaeus*'ta defalarca kullanılıyor. Bunun sonucunda, Platon sık sık

[609] Timaeus'un maddenin geometrik yapısını ortaya koyarken *logos*'unun uzmanlara yönelik olduğunu vurguladığını belirtmek isterim. Bu bildik bir şey değil, diyor, "ama tezimi ispatlamak için kullanmak zorunda olduğum öğrenme dallarında maharetli olduğunuz için beni anlayacaksınız" (53c).

[610] *Dialogues*, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 "Mecaz ya da efsanenin nerede bitip felsefi hakikatin nerede başladığını söyleyemeyiz ki bunu Platon da söyleyemezdi." Platon'un efsaneyi, tıpkı Protagoras'ı gibi felsefi hakikati iletmek için kullandığı bir noktada bu hiç de şaşırtıcı değil.

[611] * çn: Kulağa tuhaf gelebilir ama burada kullanılan "*maker*" ifadesini, zanaatkârlara yapılan göndermeyi bozmamak için bu şekilde çevirmek gerekiyor. Bir ayakkabıcının belli bir malzeme kullanarak ayakkabı "yapması" gibi dünyayı "yapan" bir güçten söz ediliyor.

onu Tanrı (yani onu çok sayıdaki türetilmiş tanrıdan ayırmak için belirli harfi tarif eşliğinde *theos*) ve ayrıca Baba ve dölleyici diye tabir etse de[612] artık genellikle Demiurge olarak bilinmektedir. Dölleyici metaforunda ham madde, ebeveynliğe dair genel Yunan inançlarına uygun olarak anneyle kıyaslanır. Fakat zanaatkâr ya da teknisyen anlamına gelen Demiurge'nin seçilişi doğrudur. Durmadan "ayakkabıcılar, marangozlar ve demircilerden" bahseden Sokrates'in ruhu halen yaşamaktadır ve bu kelime bize bir zanaatkârın belli bir malzeme üzerinde ve gözünün önünde olan ya da zihninde canlandırdığı belli bir kalıp ya da biçime göre çalıştığını hatırlatmaktadır.[613] Benzer şekilde bu dünyanın Yapıcısı da kadiri mutlak değildir ama hâlihazırda varolan malzeme ile elinden geleni yapar ve ebedi-ezeli Gerçeklikleri model alarak fiziksel kozmosu yaratır. *Timaeus*'un metafiziği, bir Varlığın ilksel olması ve diğer her şeyin O'ndan türemiş olması anlamında birci değildir. *Philebus*'ta bunun açıkça ve kısaca ortaya konduğunu görmüştük (23c-d): bu dünyada herhangi bir şeyin varolabilmesi için ilk önce bu şeyin bileşkeleri olarak (27a11) bir Sınırsız öge ve bunun üzerine dayatılmış Sınır ilkesi ya da uygun ölçü ve bunların yanı sıra bu ikisini birleştirecek bir Neden olmalıdır (Krş. 30c). Neden bu ikisini yaratmaz sadece somut nesneyi ortaya çıkarmak için bunları harmanlar. *Philebus*'ta bu yüce Neden Akıldır, Demiurge'nin birçok ismi arasında "nedenlerin En İyisi"nin de sıralandığı *Timaeus*'ta ise daha eksiksiz bir şekilde kişileştirilmiştir.[614]

Gorgias'ta verilen dersi yine tekrar edersek (503e-504b):

> En iyi sonucu hedefleyen başarılı konuşmacı kelimelerini rasgele değil, bir şeyi gözeterek seçmelidir—tıpkı her biri kendi eserini gözeten diğer bütün zanaatkârların eserlerine ekledikleri malzemeleri rasgele değil, sonuçta yaptıkları şeyin belli bir biçiminin olmasını sağlayacak şekilde seçmeleri gibi. Sanatçılara,[615] inşaatçılara, gemi inşa

---

[612] *Dev.* 530a, ve krş. 507c, *Sof.* 265c, *Pol.* 270; *Tim.* 41a, 42e, 68e, 69c'de δημιουργός (ve δημιουργεῖν fiili 37c); 41a'da πατήρ, ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας 41a, ποιητής καὶ πατήρ 28c (krş. *Phil.* 27a: τὸ ποιούμενον ve τὸ γιγνόμενον sadece ismen farklılık gösteriyor) ὁ γεννήσας πατήρ 37c. ὁ θεός en sık kullanılan unvandır (30a, b, d, 31b, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b). Cherniss'e (*ACPA* 608) katılıp çoğul ve tekilin "nerdeyse aralarında ayrım gözetilmeksizin" kullanıldığını söylemek fazla ileri gitmek olur.

[613] Krş. Skemp, *TMPLD* 109. Bir kalıp ihtiyacı Platon'un düşüncesinin bütün periyotlarında görülüyor. Krş. *Crat.* 389a, *Euthyphro* 6e.

[614] *Phil.* 28d-e, *Tim.* 29a, 39e (νοῦς). Buna karşılık *Philebus*'taki τὸ δημιουργοῦν 27b'de αἰτία'dir. *Phil.* 28e'deki νοῦν.....πάντα διακοσμεῖν, eğer kullanılan kelimeler zorlanırsa Platon'un henüz Demiurge'yi *Timaeus*'ta yaptığı gibi Dünya-ruhundan ayırmadığına işaret edebilir. Krş. 30c-d ve de Vogel, *Philos.* pt., 227; ayrıca Hackforth, *CQ* 1936, 7.

[615] Platon Timaeus'un çizim sanatçılarını (ζώγραφοι) buna dahil etmesi ilginç zira bir bakıma Demiurge bu tip bir sanatçıdır: dünya bir kopyadır (29b) ve "çok açık ki sanatçı ancak alet ve malzemesinin olanak tanıdığı şeyi ortaya çıkarabilir. Tekniği seçim özgürlüğünü kısıtlar." (Bkz. Gombrich, *Art and Illusion*, 56.)

edenlere ya da başka herhangi bir sanatın takipçilerine bakın, her birinin üzerinde çalıştığı şeye belli bir düzenlemeyi nasıl kazandırıp, ta ki bütünü bir sistem ve düzen ürünü olarak inşa edene dek bir parçayı diğeriyle nasıl uyumlu kıldığına bakın.

İster bir ev, bir gemi ya da insan bedeni ve ruhu olsun herhangi bir şeyin iyiliği, diye devam ediyor Sokrates, düzen (*kosmos*) sergileyip sergilemediğine bağlıdır. Bildiğimiz gibi dünyanın kendisi bir *kosmos*'tur ve Demiurge'nin eylemi bazen "yapmak" ya da "bir araya getirmek" olarak ama ayrıca daha öncesinde karmaşık bir düzensizlik içinde yuvarlanan ögeleri "düzenlemek" ya da "biçimlendirmek" olarak tarif ediliyor.[616]

O halde Platon'un dünyanın Yapıcısına dair verdiği ilk ders, bir *demiourgos* olarak tek ve mutlak kontrolün onda olmadığı ve bir dereceye kadar boyun eğmez olan bir malzemeyi iradesine boyun eğdirmesi gerektiğidir. Durum böyle olmasaydı, bizzat kusursuzca iyi olduğu için kusursuz bir dünya yapardı (29d-30a). Bu efsane değil, felsefedir. Platon'u efsanevî ögelerden soyunduranlar (böyle yaparak Platon'un daimi teizmini sulandırmak bana gayet haksız geliyor[617]) en azından, temelde rasyonel olan yapısı, cisimsel doğasında içkin olan indirgenemez bir kusurluluk ve kararsızlık ögesinden etkilenen bir evrenle baş başa kalırlar. Ama bu noktada alçakgönüllülük bizi Platon'un 28c'deki kendi sözlerini hatırlamaya zorluyor: "Bu Evren'in Yapıcısı ve Babasını bulmak zor ve bulunduğunda da onu herkese tarif etmek imkânsız."

Model. Philebus'taki eğilimi takip edilerek ya da öncelenerek şimdi Biçimlerin sadece (tanıdık Aristotelesçi kavramları terimleri kullanacak olursak) biçimsel nedenler olduğu söylenir, *Phaedo*'da belli belirsiz şekilde sahip oldukları sözde-etkin işlevi ayrı bir güce

---

[616] ποιεῖν 31b, συνιστάναι 29a ve sık sık συντιθέναι 33d, kozmos bir σύστασις'dir 48a vb., ἀπεργάζεσθαι 37c-d ve 39 e (ἀποτυπεῖσθαι ile birlikte); ama κοσμεῖσθαι ve διασχηματίζεσθαι 53b, διακοσμεῖν 69c. Krş. 69b ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεός.... συμμετρίας ἐνεποίησεν. Neden'in işlevi *Philebus*'takiyle aynıdır. Krş. 30c'deki κοσμοῦσα καὶ συντάττουσα. *Kosmos* kelimesinin çağrışımları ve tarihi I. ciltte tartışılmıştır. Şu modern otoriterlere gönderme yapmak gerekiyor: W. Kranz, "Kosmos als philosophiscer Begriff fühgriechischer Zeit," *Philologus* 1938-9 ve "Kosmos," *Arch. F. Begriffsgesch.* 1958; H. Diller, "Der vorphilosophiche Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν," *Festschr. Snell,* 1956; J. Kerschensteiner, *Kosmos: quellenkrit. Unters. Zu den Vorsokratikern*, 1962; A. Lesky, *Kosmos*, 1963 (açılış dersi); C. Haebler, "Kosmos: eine etymol.-wortgesh. Untersuchung," *Arch. f. Begriffsgesch.* 1967; J. Puhvel, "The Origins of Grek *Kosmos* and Latin *Mundus*," *AJP* 1976.

[617] Cornford şöyle yazmıştı (*PC* 34): "Platon felsefeye ilk kez bir yaratıcı tanrı imgesini sokuyor." Platon bunu Sokrates'ten öğrenmemiş miydi? Ksenophon'a göre Sokrates ὁ τῶν ὅλων κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων'u diğer tanrılardan ayırmıştı (*Mem.* 4.3.13). ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους'dan bahsetmiş ve Aristodemus'un insan bedeninin ekonomisinin bilge ve iyi niyetli bir *demiurgos*'u eli verdiğini kabul etmesini sağlamıştı. (1.4.5. ve 7).

devretmişlerdir.[618] Bu güç bir *demiurgos* olduğu için bir modele göre çalışmış olmalıydı. Timaeus en başta kavranması gereken ilk esas olarak, yaratılmamış ve ebediyen varolan ve varlık kazanma ve yok olmaya maruz kalıp, asla tam anlamıyla varolamayan arasındaki tanıdık[619] Platonik ayrımı yeniden doğrulamıştı: bunlardan biri diyalektik aracılığıyla akıl tarafından kavranır, diğeriyse sadece uslamlama olmaksızın duyumla edinilen inancın (*doxa*) nesnesidir.[620] Platon için soru şu: Yapıcı dünya için bir model olarak bunlarda hangisini gözetmişti? Platon'un bunu yanıtlamak için diyalektikten çok fazla faydalandığı iddia edilemez. "Eğer bu dünya (*kosmos*) güzelse ve *demiourgos*'u iyiyse, ebedi-ezeli olanı gözettiği çok açıktır: yok eğer değilse, varlık kazananı gözetmiştir. Ama bu kötü niyetli bir beyandır. Ebedi-ezeli olanı gözettiği herkes için aşikârdır zira dünya yaratılan şeylerin en güzelidir ve O nedenlerin en iyisidir." Şu an için daha fazlasını söylemesine gerek yok. Kusursuz, yaratılmamış Biçimleri ve onların bütün duyumsanabilir dünyanın paradigmaları olarak sahip oldukları işlevi sadece aklın kavradığını birçok diyalogda zaten öğretmişti: dünyanın akıl tarafından yaratıldığı *Philebus*'ta olduğu gibi (bkz. bu cilt) dünyadaki hayatın devamlılığını sağlayan büyük kozmolojik olaylardaki, gece, gündüz ve mevsimlerin döngüsündeki düzenlilik, güzellik ve amaçlılıktan ve bunların yaslandığı tekerrür eden göksel hareketlerden çıkarsanır. Bu *Yasalar*'da (897b ve devamı) genişletilir, *logos* Timaeus'un *mythos*'una genişletilir. Hıristiyanlığın savunulduğu yüzyıllardan Joseph Addison'ın ünlü ilâhisine kadar gücünü koruyan "teleolojik argüman" ilâhi yazardan olduğu kadar Platon'dan da kaynaklanmaktadır. Her ikisi için de "gökler Tanrının ihtişamını ilân etmektedir ve gök kubbe onun el işçiliğini gösteriyordu"[621] Platon dünyada hiç çirkinlik ya da düzensizliğin olmadığını savlamıyor

---

[618] Bkz. bu cilt. αἰτία'in ayrılığı *Philebus*'ta özellikle vurgulanıyor. Bu her zaman için Sınırsız, Sınır ve bunların karışımının yanı sıra bir τέταρτον'dur (23d, 26e, 30a-b, Demiurge'yi modeliyle özdeşleştirenler aleyhine bir hususdur bu). Bu diyaloglarda, eğer Platon bunu sadece μέθεξις'in bir değişkesi olarak sunduysa bile sorun çıkaran bir mecaz olan ve *Philebus*'ta ağır bir darbe yiyen μίμησις teriminin olmayışı dikkat çekiyor. Grote'un bunu inkâr etme girişimi, bu terimin bu diyaloglarda olmadığını doğruluyor sadece zira yapabildiği tek şey 51a'daki eşdeğer olduğunu söylediği μεταλαμβάνειν τοῦ νοητοῦ'yu alıntılamak (III, 268 dn.). Alıntılanan bu ifade fiziksel nesnelere değil, ὑποδοχή'e gönderme yapıyor ve anlamı gayet farklı. Ayrı bir etkin neden bu kadar dikkatli bir şekilde sunulurken Aristoteles'in Biçimleri etkin nedenler olmadıkları için bu kadar şiddetle lanetlemesi tuhaf gelebilir. Aristoteles aslında şunu soruyor: Biçimleri gözeterek çalışmayı icra eden şey nedir? (*Netaph.* 991a20-2). Ama ona göre kişisel bir Demiurge aynı pasajda yakındığı "boş şiirsel metaforlardan" biriydi. Aristoteles'in kendi Tanrısı ellerini zanaatkârın işiyle kirletmez: salt varoluşu, yaratılmamış evreni var tutmaya yeterlidir.

[619] Özellikle de *Dev.* 5'ten tanıdık olan (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[620] 27d-28a. Bu ayrım o kadar önemli ki 51d3 v-52a7'de ayrıntılarıyla tekrar ediliyor.

[621] Isaac Newton için de böyleydi. Bkz. Cornford'un *Princ. Sap.*, sf. 21'de alıntısı ve bu cilt.

ama bunlar bölgeseldir ve bir bütün olarak kozmosun muhteşem organizasyonu yanında önemsiz kalır. Düzensizliği ehlileştirecek rasyonel bir Tanrı olmasaydı düzensizlik istisna değil, kaide olurdu. Aslında, diye düşünüyordu Platon, felsefi bir gözlemci dünyanın aklın ürünü olduğunu ve kusursuz bir modeli, fiziksel vücut buluşun sınırlarının olanak tanıdığı ölçüde kopya ettiğini inkâr edemez.

Platon için kozmosun ve gök cisimlerinin sonsuzca tekrarlanan ve (Platon'un inandığı gibi) kusursuzca dairesel olan hareketleri sadece Akıl tarafından üretilmemişti, ayrıca gerçekten Aklın işleyişine benziyordu (Bunu daha sonra ele alacağız). Sambursky *Physical World of the Greeks* adlı kitabında (sf. 54) bu noktada antik yaklaşım ve bizim yaklaşımımız arasındaki farka dair bir yorumda bulunuyor. Bir makine çağında yaşıyoruz ve makinenin özü aynı hareketleri eksiksizce yeniden üretmektir. Bunun sonucunda eksiksiz tekrarı "ruhsuz mekanizmle" özdeşleştiriyoruz. Ama bir el sanatları çağında eksiksiz yeniden üretim sanatçının ilâhi ilhamının bir göstergesi olarak görülüyordu. Bu kulağa aydınlatıcı bir mukayese gibi geliyor ama bizim yaklaşımımız Platon'u şaşırtmazdı zira bu yaklaşım yaşadığı devirde revaçtaydı. *Epinomis*'te (982c) şöyle deniyor: insanlar yıldızların hareketlerinin tek tipliğini ilâhiliklerinin kanıtı olarak görmeliydiler ama aslında "çoğumuz tam tersini, her zaman için aynı şekilde aynı şeyi yaptıkları için hayattan yoksun olduklarını düşünüyoruz. Platon bizi şimdi sorgulayabilseydi sanırım şunu sorardı: "O halde makineleriniz kendi kendileri mi yapıyorlar?" bunu inkâr etmek "mekanik" terimi yanlış şekilde ne kadar çok kullanılırsa kullanılsın, makineler aklı ön koşul olarak gerektirir.

Her ne olursa olsun Platon'a göre doğal süreçlerdeki düzenlilik amacı ima ediyordu. Aristoteles (ki kendisi efsaneleri hiç sevmez)[622] daha önceki bazı doğa felsefelerinde rastlantıya verilen önceliğe karşı çıkarken, bize tuhaf gelecek bir şekilde, sadece iki alternatifi kabul ediyor: teleolojik bir açıklama gerektiren düzenli tekrar ve istisna olan rastlantısal olaylar. Kışın sıcak bir gün rastlantı eseri olurdu; yazınki sıcak günler ise normal doğal yöntemlerle üretilmiştir; *dolayısıyla* doğa amaçlıdır (*Fiz.* 198b34-99a8). Aristoteles bu noktada Platon'a katılıyor.

Model anlayışı çözülmesi muhtemelen mümkün olmayan sorunlar doğuruyor. Tanrı, diyor Timaeus, kozmosu canlı, düşünen bir varlık yapmıştı (bkz. bu cilt) ve bir sonraki sorusu şudur: "Hangi canlı varlığa benzeterek yapmıştı peki?"(30c) Belli bir türe benzeterek değil. Bu şeyin, tıpkı kozmosun bizleri ve diğer bütün görünür hayvanları içermesi gibi, bütün bilişsel canlı varlıkları kapsaması gerekir. Canlılar dünyası Hayvan Biçimini ve onun altında yer alan bütün İnsan, At, Köpek vb Biçimlerinin su-

[622] "Efsane aldatmacası ciddi ciddi düşünmeye değmez: bize sadece örnekle ispatlama bilgi verebilir" (*Metaf.* 1000a18).

retidir ya da bedene yansımasıdır. Cornford bunu çok iyi açıklamıştı (*PC* 40): Bilişsel Canlı Varlık "üyeleri görünür dünyayı mesken tutan bütün alt türlerin Biçimlerini içeren genel bir Biçimdir." Dünyayı en geniş anlamda dörde bölebiliriz (39e-40a); görünür tanrılar (yıldızlar, gezegenler, yeryüzü), kuşlar, balıklar ve kara hayvanları.

> Tek tek canlı varlık türleri ve spesifik farklılıklarının yanı sıra bu ana türlerin hepsi Platoncu ifadelerle genel canlı Varlık Biçiminin diyalektik Bölme yöntemiyle bölünebileceği "parçalardır." Genel Biçim alt türleri belirleyen bütün spesifik farklılıkların dışarıda bırakılması sonucunda elde edilen bir soyutlama olarak değil, içerik bakımından içerdiği ve kapsadığı parçalarından daha zengin bir bütün olarak tahayyül edilmelidir.[623] O ebedi-ezeli ve değişmez bir düşünce nesnesidir, nasıl ki İnsan Biçimi *insan* değilse, o da bizzat *bir* canlı varlık değildir.

Cornford şöyle devam ediyor:

> Platon ... bu genel Canlı Varlık Biçimi'nin, dünyamızdaki yaratılmış tanrılar da dahil olmak üzere bütün canlı varlık türlerinin eksiksiz bir tanımında karşımıza çıkacak bütün alt genel ve spesifik Biçimler ve farklılıklardan fazlasını içerdiğini söylemiyor. Bunu bütün bir Biçimler sistemiyle özdeşleştirmek için hiçbir garantimiz yok.

Fakat bir bütün olarak kozmos bu yüce genel Biçime benzetilerek yapılmıştı. Dolayısıyla kozmosun içerdiği bütün Biçimleri kapsaması gerekmez miydi?[624] Bu nedenle Lee şöyle demişti (*Tim.* 10): "Platon benzerliğinin izini Oluş dünyasında sürebileceğimiz bütün alt Biçimleri içeren karmaşık bir Biçimler sistemini kast ediyor olmalı." "Bilişsel canlı varlık" anlayışını ve bir bütün olarak Biçimler dünyasındaki yerini kavramanın zor olduğunu söylüyor ve bunun "varlığının muhtemelen diğer herhangi bir felsefi ilkeden olduğu kadar zanaatkâr analojisinin gerektirdiklerinden kaynaklandığını" öne sürüyor. Platon, Archer-Hind'in söylediği gibi, maksadını belirsiz bırakmıştı ve bu soruyu şimdi karara bağlamak zor. 39a'da Timaeus Tanrının (ya ad Akıl, Νοῦς) dünyayı modeline daha çok benzetme isteğiyle, "Canlı Varlığın kendisinde hangi Biçimlerin[625] ve kaç tane Biçimin olduğunu görerek dünyaya dört çeşit canlı varlık verdiğini" söylüyor. Bu Canlı Varlığa dair daha sınırlı kavrayışı destekliyor. Böyle olsa bile, 30d'de

[623] Daha yüce (daha evrensel) Biçimlerin ayrıca içerik ve varlık bakımından daha eksiksiz ve daha zengin olduğu yönündeki Platonik öğretiye (ayrıntılar için bkz. bu cilt) Aristoteles şiddetle karşı çıkmıştı. Aristoteles için sadece bireyin tamamıyla gerçek olduğu (*Cat.* 2a11-14) ve cinsin türlerin görece biçimlenmemiş "maddesi" ya da "dayanağı" olduğu aşikârdı. (*Metaf.* 1038a6, 1058a23 vb. Bkz. Bonitz, Dizin 125a, 787a.)

[624] Taylor'ın Yunancada ζῷα'nın ister hayvanların ister başka şeylerin "resimleri" anlamına da gelebildiğini hatırlatarak yardım etme çabası (*Comm.* 81, Grube tarafından benimsenmiştir, *PT* 169) bağlama uygun gözükmüyor.

[625] ἰδέαι. Bu kelime tek başına tür ya da tip anlamına gelebilirdi ama bunlar idraki alana dâhil oldukları elbette Platonik Biçimlerdir.

bunu tarif ederken "bilişsel şeylerin en güzel ve her açıdan en eksiksiz olanı" olduğunu söylemişti, ki bu kulağa daha kapsamlı geliyor.[626]

Yapıcının modeliyle ilişkisi. Yüzyıllardır görüş ayrılığı yaşanan bir diğer düğüm noktası da bu. Birbirlerinden ayırılmaları sadece efsanevî midir? Wilamowitz Yapıcı ve Baba'yı *Devlet*'teki İyi Biçimiyle özdeşleştirmişti.[627] Hager da, eğer doğru anlıyorsam, Tanrıyı modeliyle, yani Biçimlerle özdeşleştiriyor ama İyi Biçimiyle *değil*. De Vogel ise şöyle yazıyor: "O tabiri caizse yaradılışa doğru yönelen ve yaratıcı bir Tanrı ve Baba'da kişileştirilmiş bilişsel düzendir." Archer-Hind platonik olmayan bir dil kullanarak şunu öne sürmüştü; "varolan tek şey, İyi İdeasıyla aynı olan tek mutlak düşüncenin kendi kendini harekete geçiren ayrışmasıdır" ve παράδειγμα [Model] en yüce bilişsel şey olarak görülen evrensel düşüncedir, δημιουργός [Demiurge] ise aynı şeyin en yüce akıl olarak görülen halini temsil eder."[628] En yaygın iddia Biçimlerin, Biçimleri düşünerek yaratan Tanrının zihnindeki düşüncelerden başka bir şey olmadığıdır. İskenderiyeli Philo ve özellikle de Aziz Augustine olmak üzere birçok Hıristiyan Platoncu böyle demişti ve bu 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarındaki Ritter, Henry Jackson ve Archer-Hind gibi sağlam Platoncu akademisyenler tarafından ve henüz 1969 yılında Moreau tarafından doğrulanmıştı. Fakat, örneğin 1954'te Audrey Rich (ve ayrıca 1841'de Martin) tarafından buna karşı sunulan sav asla gerçek anlamda yanıtlanmadı. Bunu reddeden diğer

---

[626] Fakat Cherniss (*ACPA* 576) Proclus'un νοουμένων'dan sonra ζώων'u sunmakta haklı olduğunu düşünüyor. Tıpkı Cornford gibi paradigmatik Canlı Varlığın sadece canlıların Biçimlerini içerdiğini düşünüyor ki Archer-Hind (*Tim.* 34-5) de bunun daha mantıklı olduğunu düşünmüştü. Diğer tarafta duranlar arasında Taylor (*Comm.* 80-1 "eksiksiz Biçimler sistemi") ve de Vogel'den (*Philos.* 1. kısım, 181"l'ensemble des Idées") bahsedilebilir. Akademisyenleri rahatsız eden bir diğer soru da bir ζῷον (30c3) olan Model'in kendisinin canlı olup olmadığıdır. Bunu dogmatik bir şekilde cevaplarsak, Model τὸ ὁ ἔστι ζῷον'dur (39e8), yani bir Biçimdir ve Biçimler οὐσία'y sahip değildir. Biçimlerin hangi anlamda özyüklemli olduğu konusunda bkz. bu cilt ve söylediklerimin aksini destekleyen argümanlar için bkz. de Vogel, *Philos.* 1. kısım, 228-9.

[627] *Devlet*'te çok önemli olan ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ya da τὸ ἀγαθόν'dan (*Dev.* 508b ve c vs.) aslında *Timaeus*'ta hiç bahsedilmiyor.

[628] Wilam. I, 605; F.-P. Hager, *Der Geist u. das Eine* 37-43; de Vogel, *Philos.* 1. kısım, 229; A.-H. *Tim.* 28, 95 dn. De Vogel bilişsel düzenin yaradılışa doğru nasıl yöneldiğini açıklamıyor. Eğer Biçimler tek etkin nedenler haline getirseydi, Platon Aristoteles'in eleştirisine daha açık hale gelirdi.

Taylor Archer-Hind'de "Platon'a kendi icadı olan bir felsefeyi dayatma kararlılığı" görmüştü (*Com.*. 38). Bu Archer-Hind'in zamanına özgü bir felsefeydi ama düşüncenin iki yönüne dair bu anlayış baki kalmıştır. Hager 1969'da (*a.g.e.* 39) "das wahrhaft erkennbare, bzw. Wahrhaft erkennende Sein." (Krş. kafa karıştırıcı "rein theoreitsch order der Möglichkeit nach" ifadesinin onun açıklamasını pek değiştirmediği sf. 40.)

kişileri şöyle sayabiliriz: Cornford ("Kesinlikle ebedi ve ezeli olan model Demiurge'den bağımsızdır"); Skemp ("δημιουργός, düşünüşünün nesnesi olan αὐτόζωον ile [Canlı Varlık Biçimi] karıştırılmamalıdır"); ve bu ayrımı "sadece diyalogdaki hayali benzetmelerin bir parçası" olarak görmeyi reddeden Taylor.[629]

Dev. 6'da İyi Biçiminin diğer Biçimlere hem varoluş hem de öz kazandırdığı söyleniyor[630] ve bu *Timaeus*'ta sık sık aynı şeyin bir diğer ifadesi olarak Demiurge'nin eylemiyle kıyaslanıyor. Ama iki açıklamanın hiçbir ortak yönü yok. *Dev.* 6'da plânlayıcı bir Akla dair hiçbir şey söylemiyor ve kozmosun yaratılışı ile hiç ilgilenmiyor. *Devlet*'te ya da başka bir yerde İyi Biçiminin ya da herhangi bir Biçimin *nous* olduğu ya da *nous*'a sahip olduğuna dair hiçbir işaret yok ki *nous Timaeus*'taki yaratıcı Neden'in varlığının tamamını oluşturur. Platon'un ilgi odağı kaymıştır ve metafiziksel şeması *Philebus*'takiyle aynı değildir. Bazılarının bel bağladığı bir diğer pasaj da, Yapıcının her şeyin kendisi gibi olmasını istediğinin söylendiği *Tim.* 29a'dır. Ama, diye sürüyor argüman, her şeyi Model gibi yapmıştı; *ergo* o ve onun Model'i aynı şeyin efsanevî ifadeleridir.[631] Bu argüman bu bağlam içerisinde kelimeleri fazlasıyla esnetiyor. Yapıcı, diyor Timaeus (29a-30b) iyi olduğu ve kıskançlıktan muaf olduğu için her şeyin mümkün olduğunca kendisi gibi olmasını istemişti. Bu dünyanın yaratılışının gerçek nedenidir. Her şeyin iyi ve mümkün olduğunca hiçbir şeyin kötü olmamasını isteyerek huzursuz ve uyumsuz bir hareketin hâkim olduğu maddenin sorumluluğunu üstlenmiş ve ona düzen getirmişti. Dahası, görünür bir tabiata sahip bir şeyin akıl sahibi olmasının olmamasından daha iyi olacağına kanaat getirmiş ve kozmosu canlı, rasyonel bir varlık yapmıştı. Hepsi bu kadar. Dünya Yapıcısına basitçe (a) iyi ve (b) canlı ve rasyonel olması bakımından benzemektedir. Bu amaca ulaşmak için Yapıcı ebedi ve ezeli Biçimleri model almıştı (29a).

Biçimleri Tanrının düşünceleri olarak tarif ederken bazıları Aristotelesçi kendi kendini düşünen düşünce anlayışı bağlamında konuşuyor. Archer-Hind şöyle diyor: "Düşünce ve nesnesinin nihai olarak özdeşleştirilişinde düalizm böylece ortadan kal-

---

[629] Daha önceki akademisyenler için bkz. Rich'in göz ardı edilmiş makâlesi, "The Platonic Ideas as the thoughts of God," *Mnemos.* 1954i 123 dn.1. Diğer referanslar: Moreau, "The Platonic Idea," *IPQ* 1969, 509-10 ki ben bunu arketipik Canlı Varlık içersindeki İdeaların "Aklın *nesnesi*" olduğunu ve bilişsel düzenin Tanrı tarafından *algılanıp*, "eylemlerinin kaidesi (δεῖν) olduğunu" (italikler bana ait) söylediği sf. 511 dn. 135'le bağdaştırmakta güçlük çekiyorum; Cornford, *PC* 40-1; Skemp, *TMPLD* 108 ve krş. 115; Taylor, *Comm.* 81-2. Bunlara ek olarak, Brochard, *Études* 95-7. Brochard *Études* 166 dn. 1'de değinilen husus konusunda Lutoslawski'yi eleştiriyor.

[630] τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν, *Dev.* 509b.

[631] Örn. Hager'in argümanı şöyle (*a.g.e.* 43): "Die Welt nach Platon nicht zwei verschiedenen Wesenheiten ähnlich sein und werden kann."

kıyor... Düşünce düşünmelidir: ve sadece Düşünce varolduğu için, kendi kendisini düşünmekten başka çaresi yoktur."[632] Aristoteles'in yüce Tanrısı, Platon'unkinden farklı olarak dünyanın korunup kollanmasını ya da plânlamasını dışarıda bırakacak şekilde ebedi ve ezeli bir öz-düşünümle sarmalanmıştır; bu, kusursuz varlığın düşüncesinin sadece en iyi olana dair olabileceği ve bunun da kendisi olduğu savına dayanmaktadır. Bunu nasıl yaptığı Aristoteles'in genel psikolojisinin güzergâhında açıklanmaktadır. Duyum ve düşüncede *psyche* (duruma göre duyumsanabilir ya da bilişsel olabilecek) biçimi maddesi olmaksızın kendine mâl eder. (Elbette Aristoteles'e göre Biçim içseldir.) Duyumda *psyche* bedensel organları araç olarak kullansa da her ikisi de tamamıyla fiziksel işlevlerdir. Görüş esnasında, fiziksel bir organ olan göz renklenir ama *psyche* rengin ayırtına varır. Düşüncede *psyche* doğrudan doğruya bilişsel biçimi, yani nesnenin tanımlanabilir özünü kendine mâl eder. Bir şeyi düşünürken zihin, bu şey bir düşünce nesnesi olduğu ölçüde o şey olur, yani bilişsel biçimini üstlenir. Şeyleri ya da insanları düşünürken genellikle düşüncenin zihnin dışındaki bir şeye dair olduğunu düşünmemizin, düşünceyi ve nesnesini tam olarak özdeşleştirmememizin nedeni budur çünkü zihnin elbette içine çekmediği cisimsel öge baki kalır.[633] Fakat Tanrı'nın özel durumunu bir düşünelim. Kusursuz bir varlık olarak tamamen fiiliyattır, fiiliyata dökülmemiş hiçbir potansiyeli yoktur. Dolayısıyla düşüncesinin nesnesi (kendisi) maddeye sahip değildir[634] ve bu yüzden sadece bilişsel biçimdir. Eğer insani düşünce süreçlerinde zihin nesnesinin bilişsel biçimiyle özdeşleşiyorsa, zihin ve nesnesinin özdeşleşmesi bu durumda eksiksiz olmalıdır. Buna düşünce eyleminin ebedi ve ezeli olduğu gerçeğini eklerseniz, artık düşünce ve nesnesi arasında hiçbir ayrım kalmaz: özleri bir ve bölünemezdir.[635]

Hâl böyleyken, Audrey Rich'in daha önce bahsedilen makalesindeki (sf. 260 dn. 1), Platon'da Biçimlerin Tanrının düşünceleri olduğu anlayışının geç antikitedeki Platoncu bağımsız Biçimler teorisini Aristotelesçi içkin biçim öğretisiyle bağdaştırma arzusundan kaynaklandığı yönündeki önermesi hakkında söylenecek çok fazla şey var.[636] Aristoteles'in psikolojisine yaptığımız yolculuk yersiz gelmiş olabilir, hâlbuki bu yolculuğun kısalığı kesinlikle Aristoteles'in hakkını vermiyor; ama umarım her şey açıklığa kavuşmuştur. Farklı metafiziksel ve psikolojik varsayımlara sahip Platon için

---

[632] A.-H. *a.g.e.* 28. "sadece Düşünce varolduğu için" kesinlikle *petitio principii*'nin, kanıtlanması gereken şeyin varsayılmasının kusursuz bir örneğidir.

[633] Bu kendimiz üzerine düşünürken bile geçerlidir: αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ, *Metaf.* 1074b36.

[634] Madde potansiyel, biçim fiiliyattır (*De an.* 412a9).

[635] Tanrının eyleminin kendini düşünmek olduğu görüşü için bkz. *Metaf.* Λ, bölüm 7 ve 9. Bölüm 9 düşüncenin doğasına dair *De an.*'da açıklanan genel öğretiye gönderme yapıyor. Duyum için bkz. kitap 2 bölüm 12 ve düşünce için bkz. 3.4, özellikle de 430a2-9.

[636] R. M. Jones da bu anlayışın kaynağı üzerine yazmıştı, *CP* 1926.

Biçimleri Yaratıcının zihnindeki düşüncelere indirgemenin ne kadar olanaksız olduğunu Aristoteles'le zıtlık kurarak vurgulamak gerekiyordu. Biçimlerin yer aldığı her diyalogda, Biçimlerin onları tahayyül eden zihinden bağımsız olmaları önde gelen özelliklerden biridir. Zanaatkâr analojisi sürüyor: ve Aristoteles'e göre zanaatkârın ürününün biçiminin *zanaatkârın zihninde* önceden varolması gerekirken,[637] Platon'a göre zanaatkâr kusursuz bir başarıyla olmasa da yeniden üretmeye çalıştığı dışsal, sabit, nesnel bir standart ya da Biçime bel bağlar (ve muhtemelen bundan iki kez uzaklaşır). Kusursuz bir başarının olmayışı dünyayı yapan ilâhi Zanaatkâr için bile geçerlidir zira o da ancak kısmen boyun eğdirebildiği bir malzeme ile çalışır. Şimdi bu malzemeye geçeceğiz.

Malzeme (48d-53c). Çoğu kişi *Timaeus*'un büyük bir kısmına hâkim olan belirsizlikten yakınmıştır. Bu durumda uyarı –hem de güçlü bir uyarı– Platon'dan geliyor. 48e-49a'da Timaeus yeni başlangıç yapmak zorunda olduğunu söylüyor. Daha öncesinde bir model ve kopyasından bahsetmek yeterliymiş gibi görünüyordu ama şimdi *logos* başka bir şeyi, "bulanık ve zor bir kavrayışı" gerektirmektir. Bu ikisinin yanı sıra *içinde* oluşun gerçekleştiği bir şey olmalıdır. Bunu açıklamak zordur. İlk denemeden sonra Timaeus'un bunu "daha da açık bir şekilde ortaya koymaya çalışması" gerekir (50a) ama 50c'de Biçimlerin kopyaları "ifade etmesi zor, tuhaf bir tavırla" bunun içine girer. Yine, bu "görünmez ve şekilsizdir, bütün her şeyi alır, bilişsel olanın en şaşırtıcı yönüne iştirak eder ve yakalaması zordur" (51a-b); "yok edilemezdir ... duyular olmaksızın alışılmışın dışında bir uslamla ile dokunulur ona, inanması güçtür" (52a-b). Platon bunu betimleme çabası içerisinde benzetme üstüne benzetmeye başvuruyor, Platon bu esrarengiz anlayışı kendi zihninden bizimkine iletmeye çalışırken kullanılan çeşitli ifadeleri sıraya koymak akıllıca olacak.[638]

1. Bir esastır, varlık ve oluş gibi "dünya doğmadan önce bile" varolmuştur.[639]

2. Doğası ve işlevi "bütün oluşun Mahfaza'sı ve tabiri caizse, bakıcısı olmaktır" (49b). Mahfaza ve bakıcı arasında açık bir benzerlik olmadığı için Platon'un "bakıcı"yı çıkarıp, anne-imgesine bağlı kalması daha iyi olabilirdi. ("Bakıcı" 52d5'te tekrar karşımıza çıkıyor.)

---

[637] *Metaf.* 1032b1 ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ.

[638] Bu anlayış yüzyıllardır tartışma konusudur. Baeumker *Das Problem der Materie* (2. Abschnitt, 110 ve devamı) adlı kitabında Aristoteles'ten Plutarch'a, Neoplatonistler'den kendi zamanına kadarki görüşleri kapsamlı bir şekilde gözden geçiriyor.

[639] Elbette dünyamızın γένεσις'inden önce γένεσις vardı: Demiurge'nin eylemi basitçe ona düzen getirmekti. Dünyanın zamansal kökeni meselesi daha sonra karşımıza çıkacak. Şimdilik, isteyenler "önce"yi sadece mantıksal öncelik olarak alabilirler.

3. Üzerinde iz bırakılmaya, içine giren şey tarafından harekete geçirilmeye ve şekillendirilmeye müsait esnek bir maddedir.[640]

4. Daha önceki imge hem genişletiliyor, hem de örnekle açıklanıyor. Üzerine bir aletin bastırılıp izinin çıkarılacağı yumuşak bir malzeme ilk önce mümkün olduğunca pürüzsüzleştirilmelidir (50e). 50a-b'de verilen örnek, bir kuyumcunun çeşitli şekillere soktuğu altındır. Eğer bu şekillerden herhangi biri için "Bu ne?" diye sorulsaydı bir "yüzük" ya da "üçgen"dense "altın" diye cevap vermek en güvenlisi olurdu zira bu kelimeler sarf edilirken bile kuyumcu altına farklı bir şekil veriyor olabilirdi. Aynı şey "bütün cisimleri alan doğa" için de geçerlidir. O, bu cisimlerden herhangi biri değil, sadece kendisidir. Eğer içine aldığı şeylerden herhangi birine benzeseydi diğer şeyleri kusursuzca yeniden üretemez, araya kendi özelliklerini de katardı.

5. Aynı husus, parfüm yapımında baz olarak kullanılan yağlarla yapılan mukayese ile de ortaya konur. Yağlar mümkün olduğunca kokusuz olmalıdır (50e5-8).

6. "Alıcı uygun bir şekilde anneye, oluşun modeli babaya[641] ve aralarında ortaya çıkan doğa da çocuğa benzetiliyor." Babanın yaradılışın tek nedeni olduğu, anneninse sadece besin ve ceninin içinde büyüyeceği bir yer sağladığı yaygın bir Yunan inancıydı.[642] Dolayısıyla 51a'daki "anne ve mahfaza" birbirine doğal olarak uymaktadır. Ayrıca, sınırsızı dişiyle, birim, sınır ilkesi ve düzeni ise *sperma* ile özdeşleştiren Pisagorcuların izine açıkça rastlıyoruz burada (Arist. *Metaf.* 1091a16; *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

7. Bütün bunlardan sonra Platon Mahfaza'dan "uzay" (χώρα) diye bahsediyor ve olan her şey için bir "yer" (ἕδρα) sağladığını söylüyor (52a8-b1). Bu, varolan her şeyin belli bir yerde olması ve uzayda bir yer işgal etmesi gerektiğini hayal ederken[643] değin-

---

[640] ἐκμαγεῖον (50c2) *Tht.* 191c'de üzerinde izler bırakılmadan önceki haliyle pürüzsüz balmumu tableti için ama 194d'de izler bırakıldıktan sonraki hali için kullanılıyor. "Dökme kalıbı" ya da "kalıp" anlamındaki bu ikinci anlam, bazı tipik durumların yasa koyucular için ἐκμαγεῖα olarak kullanılmasının gerektiğini *Yasalar* 800b'de tekrar karşımıza çıkıyor ve bu muhtemelen daha yaygın olan anlamdır. Fakat burada sadece birinci anlam kastediliyor. Mahfaza ἄμορφον ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι olmalıdır (50d). Krş. 50d'de ἐκτυποῦσθαι'in kullanılışı.

[641] 50d. τὸ ὅθεν bir önceki cümleye gönderme yapıyor ve daha birebir anlamıyla şunu ifade ediyor: Demiurge'nin Model'iyle özdeşliğini savunanların Model'in babayla mukayese edilmesinden -bildiğim kadarıyla- faydalanmamış olmaları şaşırtıcı.

[642] Cornford buna Yunan edebiyatından örnek veriyor, *PC* 187. Aristoteles adet sıvısını çocuğun "maddesi" ὕλη olarak tabir ediyor, sperm ise etkin nedeni ve biçimi sağlamaktadır (*GA* 729a32, 738b20).

[643] ὀνειροπολοῦμεν. Bu bir "hayal"dir çünkü gerçekten varolan şeyler (yani Biçimler) elbette uzayda değildir. Hayal etmenin bu mecazi anlamı için bkz. *Dev.* 476c, 534c. Ayrıca bkz. Baeumker, *P.d.M.* 139 ve hiperbaton [çn: vurguyu arttırmak için kelimelerin mantıksal sırasının değiştirilmesi] için bkz. Cornford, *PC* 192 dn. 2.

diğimiz şeydir; ve 52d'de Platon meseleyi özetlerken üç faktörden Varlık, Uzay ve Oluş diye bahsediyor.

8. "Malzeme" daimi bir düzensiz hareketlilik içersindedir, onu kaplayan ilkel ögeler ya da özelliklerin "güçleri" tarafından "elekteki bir tahıl tanesi gibi" sallanmakta ve çalkalanmakta ve onlara karşılık vermektedir (52e3-5).

Bu bulanık ve şüpheli şeyle, bilgi bir yana inanç nesnesi bile zar zor olan bu şeyle ne yapmamız gerekiyor? Özü sık sık tekrar edilen, balmumu tableti ve parfüm bazı benzetmeleriyle desteklenen şu açıklamada yatıyor: kendi içinde algılanabilir bir özelliğe sahip olmamalıdır. İşlevi ebedi-ezeli gerçekliklerin duyumsanabilir kopyalarını "almak" olduğu için kendine ait, kopyayı çarpıtacak bir biçime[644] sahip olmamalıdır. Bütün algılabilir şey ya da özelliklerin "içinde" (yine tekrar edilen bir ifade) oluşacağı mecra ya da malzemedir. Burada "almak" δέχεσθαι geniş bir anlamda, özellikle de bir şeyin izini almak ya da bir niteliği üzerine almak anlamında kullanılıyor. Platon Aristoteles'in teknik "potansiyel ve eylemsellik" terminolojisini geliştirmemişti ama malzemenin kendi içinde ve başlı başına (ki bu çıplak durumda asla olmaz, tıpkı Aristoteles'in, en basit cisim türlerini oluşturan –ki bu Platon'da da böyledir– ilksel maddesi gibi[645]) ateş, hava, su ya da toprağın özellikleri tarafından biçimlendirilme potansiyeline sahip olduğunu söylemek yanıltıcı olmayacaktır.[646] "İçinde" ifadesi kesinlikle, Baeumber'in iddia ettiği gibi mahfazanın sadece "boş uzay, katışıksız uzantı" olduğu yönündeki görüşünü doğrulamıyor, zira bu terim Yunancada muğlâk bir anlama sahipti. Balçık bir büst uzaydadır ama ayrıca balçık içersinde şekillendirilmiştir.[647]

---

[644] μορφή, εἶδος ve ἰδέα'nın hepsi bu teknik olmayan anlamda kullanılıyor (50c1, d7, 51a2, 7).

[645] Aristoteles'in "ilksel madde"ye inandığını inkâr etmek moda olmaya başladı. Bkz. örneğin Charlton'ın *Fizics* 1 ve 2 baskısına koyduğu Ek, sf. 129-45 (Owens Charlton'ı eleştirmişti, *Phoenix* 1971, 281-2). Ama ben ayrıca ὕλη..... ἐξ ἧς γίγνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα diye de tabir edilen τὸ συνάμει σῶμα αἰσθητόν'u (*GC* 329a26 ve 33) bu şekilde değerlendirmeye devam ediyorum. H. R. King'in *JHI* 1956, 370-90'daki makalesini iknâ edici olmaktan gayet uzak buluyorum; ama bunlar bir sonraki cildin konusu.

[646] Baeumker "Der Begriff des bloss möglichen seins, auf den Aristoteles das Wesen der Materie zurückführt, ist dem Plato noch fremd" (*P.d. M.* 186) iddiası için hiçbir gerekçe sunmuyor. Platon'un bunun için teknik bir terimi yok ve yeni ve zor bir kavrayışı ifade etmeye çalıştığını itiraf ediyor. *Tht.* 197b-d'de farklı bir bağlam içersinde potansiyel ve fiili bilgi arasındaki ayrımı açıkça belirtiyor. (Krş. Arist. *EN* 1146b31 ve Taylor, *PMW* 343.)

[647] Baeumker, *P. d. M.* 166. Kendisi Zeller'i takip ediyordu (II.I, 734 dn. 1) ve Solmsen (*ASPW* 122) ve Cornford onu takip etmişti. Cornford şöyle yazıyor (*PC* 181): "Mahfaza'ya 'madde' demek için hiçbir geçerli neden yok - Platon'un hiç kullanmadığı bir terim bu. Mahfaza şeylerin "içinden" (ἐξ οὗ) yapıldıkları şey değil; özelliklerin "içinde" (ἐν ᾧ) belirdiği şeydir, tıpkı geçip giden görüntülerin bir aynanın *içinde* görülmesi gibi." Ama krş. ἐν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν'nin aynı anlayışı iletmek için altın için kullanıldığı 50e ἐκ. (Asılsız

O halde üçüncü varsayım rahim ἐκμαγεῖον ya da uzay χώρα diye tabir edilebilecek bir şeydir.[648] Zeller'dan bu yana birçok sağlam akademisyen Platon'un bununla boş uzaydan ya da uzantıdan başka bir şey kastetmediğinde ısrar etmiştir ve bazıları bunu Descartes'ın maddesiyle kıyaslamıştır.[649] "*Timaeus*'taki 'ilksel madde'nin üç boyutlu uzaydan başka bir şey olmadığı," diye açıkça belirtmişti Burnet (*T. to P.*344) "hem Platon'un dilinden hem de Aristoteles'in açıklamalarından kesinkes anlaşılıyor." Ama şimdi Timaeus'un tavsiyesine (49a-b) kulak verme zamanı: Mahfazayı anlamak için ilk önce, Platon'un tıpkı Empedokles gibi fiziksel dünyadaki her şeyin ilksel *cisimsel* ögeleri olarak gördüğü ateş, hava, su ve toprağa dair "sağlam ve güvenilir bir açıklamaya" ihtiyacımız var. Hiç kimse, diyor Timaeus, bunların kökenini izah etmemiştir ve biz bunlardan ne olduklarını bilmeden esaslar olarak söz ediyoruz. *Stoicheia*[650] olmak bir yana hecelerden bile daha bileşiktirler. Peki, diye sormalıyız, kozmosun yaratılışından önce nasıl bir haldeydiler? (48b-c.)

---

ayrım yine Düring tarafından yapılıyor, *Aristoteles*, 31 dn. 202.) Bu iki ifadenin *Phil.* 59e ve *Pol.* 288d'de beraber yer almaları, ham madde bağlamında bu iki ifadenin ayrım gözetilmeksizin kullanıldığına örnek teşkil ediyor. Keyt de (*AJP* 1961, 298) ayna mukayesesinin "Platon'un düşüncesini en iyi şekilde yakaladığını" düşünüyor. Ama Platon bu zor kavrayışı iletmek için çeşitli metaforlar kullansa ve (Keyt'in belirttiği gibi ayna metaforu en gözde metaforlarından biri olsa da, "Aslında üçüncü faktör asla ayna diye tabir edilmiyor." (Keyt, *a.g.e*-lc).

[648] Bunlar bu varsayım için (καθάπερ, οἷον, προσεικάζειν'in aksine) bir çekince konulmadan ya da bir benzetmeye işaret edilmeden kullanılan yegâne kelimeler. Eğer Baeumker (*a.g.e.* 184) χώρα'den bahsetmeden bunun ἐκμαγεῖον'a özel bir konum bahşettiğini iddia etmeseydi, rastlantısal olabilecek bu şeyden hiç söz etmezdim.

[649] Örn. Baeumker, *a.g.e.* 187; Taylor, *Comm.* 312, 322, 387; Milhaud ve Robin (Claghorn, *ACPT* 15 dn. 19). Ama Brochard şöyle yazmıştı (*Études* 108): "Quant á voir dans Platon un précurseur de Descartes, ce n'est pas possible." Gerekçesi ise Platon'un Mahfaza'sında geometrik bir yanın olmaması. Bu kesinlikle doğru ve Taylor bunu "geometrik uzantı" diye tabir ederken yanılıyor. Popper *Studies in the Philosopy of Biology*'deki makalesinde (1974, 262) Kartezyen teorinin yararlı bir özetini sunuyor. Descartes'ın maddeyi saf uzantıya değil ama "uzatılmış öze" indirgediğinden söz etmediğine (özellikle bundan sonra gelecek şeyler için) dikkat ediniz. Maddę uzaya indirgenmemişti ama "*uzay da maddeye indirgenmişti*, çünkü *boş uzay değil* sadece maddenin ilksel uzamsal uzantısı vardı." (İtalikler bana ait) Popper Platon'un Mahfaza'sını benzer, içinde sarmal bir hareketin boş uzay olmadan gerçekleşebileceği "sıvı-benzeri bir mecra" olarak görüyor.

[650] Ögeler ya da harfler, bkz. bu cilt. Atomcular Empedokles'ten farklı olarak dört ögenin ötesine nüfuz etmeye çalışmışlar ama Platon'a göre yanlış cevaplar vermişlerdi. *Timaeus* üzerine çalışan ciddi öğrencilerin bu pasajın (kabaca 49b'den 50b'ye kadar) uzunca bir anlaşmazlığa sahne olduğu konusunda uyarılması gerekiyor. Cornford'un *PC*'deki (178-80) yorumuna Cherniss *AJP* 1954'te karşı çıkmıştı. Gulley *AJP* 1960'da Cherniss'in görüşünün "kendi kendini çürüttüğünü ve yanlış" olduğunu söylemiş ve aynı dergide 1960'da E. N. Lee'nin hem Gulley hem de Cherniss üzerine söyleyecek bir şeyleri vardı.

Birincisi, gözlemler bunların istikrarsız olduğunu, yoğuşarak, sıkılaşarak, seyrelerek ya da dağılarak sürekli birbirlerine dönüştüklerini göstermektedir—eski İyoncu görüştür bu. Bu nedenle bunlardan herhangi birinin varolan bir şey olduğunu değil ancak geçici bir özellik olduğunu, bir "bu" değil bir "şöyle-böyle" olduğunu söyleyebiliriz.[651] Ama özellikler içinde ve içinden doğru ortaya çıkıp, gözden yitecekleri bir şeyi gerektirir.[652] Platon'un, Kant'ın 1787'de ve William Whewell'in de ondan altmış yıl sonra söylediği şeyi ilk kez ifade etmeye çabaladığı söylenebilir.

> Eğer ampirik cisim anlayışımızdan [sadece] ampirik olan her özelliği, rengi, yumuşaklık ya da sertlik, ağırlık ve hatta nüfuz edilemezliği teker teker çıkarırsak (şimdi tamamıyla yok olan) cisim işgal etmiş olduğu uzay halen varlığını sürdürür. Yine, eğer herhangi bir nesneye (ister soyut ister somut olsun) dair ampirik anlayışımızdan deneyimin bize öğrettiği bütün özellikleri çıkarırsak, yine de nesnenin bir madde olduğu ya da bir madde doğal bir parçası olduğunu düşünmememizi sağlayan o özelliği ortadan kaldıramayız.[653]

---

[651] Owen'ın (*SPM* 323) τοιοῦτον kelimesinin bile tutarlı bir şekilde kullanılamayacağı ve *Crat.* 439d8-9'la çeliştiği yönündeki itirazına umarım cevap verebilmişimdir (bkz. bu cilt ve Krş. ayrıca *Tim.* 52a5). Ardında hiçbir değişmez Biçimin olmadığı Heraklitosçu bir dünya akışını ("eğer Güzelliğin kendisi bile elimizden sıvışıyorsa" *Crat.* 439d8-9) Platon'un Biçimleri içeren şemasındaki aynı akış ile karıştırmamalıyız. Bu bölüm yazıldıktan sonra D. J. Zeyl *HSCP* 1975'te, alakalı pasaja dair son dönemdeki diğer görüşlerin ayrıntılı bir eleştirisini içeren bir yorum sundu.

[652] Tıpkı Platon'un Aristotelesçi ὑποκείμενον'dan yoksun olması gibi, "dayanak" kelimesini kullanmaktan kaçındım ama bu kelimeyle genellikle kastettiğimiz şey bu değil mi? Taylor (*Comm.* 387) bizi "Aristoteles'ten 'madde'nin olayların dayanağı olduğu anlayışını ödünç almaktan" men ediyor. "Aristoteles gayet açık ve net... Timaeus χώρα'dan ayrı olarak 'madde'ye dair hiçbir şey bilmiyor." Taylor kaynak göstermiyor ama Aristoteles'in τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτὸν φησι εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ dediği *Fiz.* 209b11'i düşünüyor olabilir. Bu (açıkça görüldüğü gibi) maddenin yerine uzayı koyduğu değil, maddeyle uzayı özdeşleştirdiği anlamına geliyor. Aristoteles için maddenin (ὕλη) "en katı anlamıyla" oluş ve yok oluşu *alan* dayanak olması garip bir terminoloji çakışmasıdır (τὸ ὑποκείμενον τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς δεκτικόν, *GC* 320a2). Aristoteles'in Platon'un ἐκμαγεῖον'unu kendi ὕλη'iyle özdeşleştirdiği fikri, halen şiddetle savunulan bir yanlış anlamaya yaslanıyor. Krş. Solmsen *Mus. Helv.* 1976, 27, kendisi Cherniss'ten (*ACPA* 165 ve devamı) alıntı yapıyor.

[653] Kant, *Crit. Of Pure Reason,* 2. baskıya önsöz §2, çev. Kemp Smith. (Bu pasajı Edwards ve Pap, *Mod. Introd. to Phil.* 3. baskı, 688'de bulabilirsiniz.) Krş. Whewell, *Phil. Of the Ind. Sciences,* 2. baskı 1847 (yeniden basım 1967), 404-5. Maddenin bir değişim dayanağı olduğu anlayışı Berkeley ve Hume'dan görmediği gibi modern bilim insanlarının çoğundan da destek görmüyor ve Dingle *BJPS* 1951'deki bir makâlesinde bu anlayışı bilimsellik-öncesi ve çocukça olduğu gerekçesiyle hafifsemişti. Fakat Von Weizsäcker *W. -V. of Fiz.* 31-3 ve Amerika'da E. J. Nelson 1949'da maddenin bu anlamda ampirik bilgi için vazgeçilmez nitelikte olduğunu etkileyici bir şekilde savunmaya girişmişti (Bkz. *Philos. for the Future*, ed. Sellars vs., 106-24).

Timaeus'ta bunun hemen ardından çeşitli şekillere sokulmuş altın benzetmesi geliyor. Tıpkı altın gibi, "bütün cisimlerin," "yaratılmış ve algılanabilir olan her şeyin alıcısı" da (50b, 51a) içine giren özelliklerden bağımsız bir şekilde kendisi olarak kalır ki Platon şimdi bu özelliklerin ebedi-ezeli gerçekliklerin kopyalarını olduğunu açık eder[654] (50b-c); zira her bir ilksel cisim için bilişsel bir Biçim vardır. Ateş ve fiziksel dünyadaki diğer şeyler Biçimlerinin adını alırlar ve yaratılmış, daima hareket halinde olmalarına, belli bir yerde ortaya çıkıp, yok olmalarına karşın bu değişmez gerçekliklere *benzerler*.[655] Burada klasik Biçimler öğretisindeki o bildik taklit ilişkisiyle karşı karşıyayız, Platon bu öğretiyi asla terk etmemiş ama üç açıdan daha incelikli hale getirmiştir:

(1) Şüpheli "iştirak" anlayışı bırakılmıştır.

(2) *Phaedo*'daki anonim sorgucuya nihai bir cevap verilmiştir. Zıt özellikler birbirlerine dönüşemezler, *Phaedo*'da söylendiği gibi "şeylerin" (πράγματα) bu özellikleri sırayla üzerlerine aldıklarını söylemek de tam olarak doğru değildir.[656] Biçimlerin izini alarak görünür ve dokunulur şeyleri ya da cisimleri üreten nötr bir dayanağa ihtiyaç vardır.

(3) *Phaedo* yorumcuları 102d'deki "içimizdeki uzunluk"un statüsü ve bu ve diğer merkezi diyaloglarda Biçimin tekillerde hangi anlamda "mevcut" olduğu konusunda –ki bu konuda Platon kasten muğlâktı (100d)– görüş ayrılığına düşmüştür. Bazıları içkin uzunluğun Biçimin kendisi değil, ontolojik skalada daha düşük bir şey olduğunu düşünmüştü.[657] Timaeus hiç muğlâk değil. Biçim "ne kendi içine herhangi bir şey kabul eder ne de herhangi bir şeyin içine girer" (52a); Mahfazaya giren ve çıkanlar, onu kısmen ateşli, kısmen ıslak vb yapanlar Biçimlerin kopya ya da suretleridir sadece.[658]

Mahfazayı "madde" olarak yorumlayanların bazıları maddeyi cisimle (*Körper*) öz-

---

Stebbing böyle bir kavrayışa duyulan daimi psikolojik ihtiyaç üzerine yazmıştı, *MIL*, 404. Dr. G. E. R. Lloyd bana maddeye dair bu görüşün olağan algılanabilir nesnelere uygulanışı (ki bu durumda böyle bir görüş olmaksızın deneyimlerimize anlam vermemiz zor olurdu) ve fizikçilerin madde ve enerjiye dair bu görüşün çok ötesine geçen araştırmaları arasında bir ayrım yapılması gerektiğini söylemişti. Dingle ve Nelson'ın ikisi birden haklı olabilirdi.

[654] μιμήματα 50c5, ἀφομοιώματα 51a2.

[655] ὁμώνυμον ὅμοιον τε 52a5.

[656] *Pho.* 103a-c; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[657] Ross şöyle yazmıştı (*PTI* 30): "Tekilde mevcut olan, tam anlamıyla söylemek gerekirse, İdea değil, İdeanın kusurlu bir kopyasıdır." Rist ve Cornford da benzer görüşlere sahiptiler (Bkz. bu cilt ve Cornford, *P. and P.* 78). Şahsen ben bunun aleyhine güçlü nedenler olduğunu düşünüyorum ama Platon'un kendi zihninin bu konuda net olup olmadığından da şüphelenmiştim.

[658] τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα 50c5.

deşleştirerek ve böylece de takip eden eleştirinin yanlış yönlendirilmiş olacağını garanti ederek iddialarının altını boşaltmışlardır. Elbette bu, nasıl ki Aristoteles'in "ilksel maddesi" (duyumsanabilir özelliklere sahip olan) cisim değilse elbette bu da değildir. Bu, maddesel özün, her iki filozofun da Parmenides'ten kaçmak ve değişim gerçeğini izah etmek için gerekli gördükleri şekilde çözümlenmesi sonucunda ulaşılan bir soyutlamadır.[659] Bu Platon'a uzay anlayışını çağrıştırmıştı, bazılarının düşündüğü gibi boş değil,[660] *kinesis* kelimesinin her anlamında hareket eden –değişen, yaratılmış ve yok olan, homojenlik ve dengeden yoksun oldukları için birbirleri üzerine devrilen (52c)– ve bu hareketi Mahfazanın kendisine de bulaştıran ilksel cisim türleriyle dolu olan bir uzaydı bu. Mahfazanın kendisinin sarsılması ve sarsıntısını içindekilere geri bulaştırması gerektiği hususu, Platon'un bunu sadece uzay değil, rahim diye tabir ederken söylediği şeyi kastettiğini varsaymak için en güçlü argümandır; bunu Anaksimander'in *Apreion*'uyla kıyaslayan Popper'ın tarif ettiği gibi "özelliksiz bir şeydir" bu (*OS* I, 211). "Mantık[661] ya da ölçü"den yoksun olan bu kaos Demiurge'nin devraldığı şeydir: "kendi izlerini gösteren[662] ama bunu Tanrının namevcut olduğu herhangi bir durumdan beklenecği şekilde yapan ateş ve su, toprak ve hava" (53b3-4). Bunları içinde tutan şeye dair –doğası kavranabildiği ölçüde– sadece 'ateşli' kısmın ateş, 'ıslak' kısmın su vb olarak gözüktüğü söylenebilir (51b); onu her daim kaplayan çeşitli özelliklerden soyutlanarak düşünüldüğünde elbette tamamıyla algılanamaz olsa da, göze her tür görüntüyü sunar (52e1).[663]

---

[659] Yani düşüncede, aslında ayrılamaz olan şeyi soyutladığımız ya da ayırdığımız şeydir, *basitçe* bir düşünce ya da hayal ürünü değildir "bloss einen vorgestellten oder logischen Raum" (Gauss, *Handk.* III:2, 198), Cornford'un (*PC* 203) kullandığı anlamda bir soyutlama da değildir.

[660] Özellikle de Almanya'da: "das Leere" ya da "leerer Raum," Zeller II. I, 740, Baumker ve diğerleri de bunu desteklemiştir. Ama ne kozmosta boşluk diye bir şey yoktur (58a7, 79b1, 80c3 ve bu cilt) ve kanımca kozmostan önceki kaotik karışımda da boşluk olmadığını varsayabiliriz.

[661] Ya da oran, ἀλόγως.

[662] ἴχνη, esasen ayak izleri, yani buradaki gibi gelecekteki bir gelişmenin başlangıçları değil geçmiş olan bir şeyin izleri anlamına geliyor. (Ama krş. *Pol.* 301e'deki kullanım.) Ama Platon ἐκμαγεῖον metaforunu aklında tutarak bunları Mahfaza üzerindeki *izler* olarak düşünüyor. Krş. ἐκτύπωμα ve ἀπομάττειν ile Theocr. 17.122 (tozun) ποδῶν ἐκμάσσεται ἴχνη'yi. Platon 69b'de, bu tam oluşmamış durumda şimdi kullandığımız isimleri -ateş, su ve diğerleri- hak eden hiçbir şey olmadığını söylüyor.

[663] Bu, "görünmez," "duyular olmaksızın kavranan" (51a7, 52b2) ve "göze her kisvede görünür," (52e1) Tanrı "bütün görünür şeyleri" devraldı (302a) arasında, bazılarının iddia ettiği gibi, bir çelişki olmadığına açıklık kazandırmış olmalı.

MAHFAZAYA TAM OLARAK NE "GİRİP, ÇIKAR?"[664]

"Hiçbir Biçim herhangi bir şeyin içine girmez." Bu Biçimlerin bu geç dönem diyaloglardaki tamamıyla paradigmatik rolüne uyuyor ama Platon'un tam olarak neyi kastettiğini anlamak zor. Biçimler ve görüngü arasındaki ilişkiyi gerçekten açıklamış mıdır? Mahfazanın içine girerek ateşlilik, sululuk vb tohumları eken "kopyalar" nelerdir? "Özellikler değil, cisimleşmiş biçimler," demişti Proclus kehanetimsi bir öngörüyle[665] ama bu Platon'a pek uygun durmuyor. Biçimleri sadece modeller olarak görerek, Platon hem *Philebus*'ta hem de burada Biçimlerin suretinden bir kozmos yaratacak ayrı bir etkin Neden önerir. Bu Akıl ya da Tanrıdır ama şimdiye dek kozmos yoktur ve Tanrı kaosu denetim altına almamıştır. Platon'un Biçimlerin kopyalarının "onların izlerini onlardan esrarengiz ve pek açıklanamayacak bir şekilde aldıklarını" (50c) itiraf edişi bir filozof olarak yaşadığı utancı ele veriyor. Biçimlerin aşkınlığına olan inancını –ki bu her şeyden çok *Phaedrus*'un gösterdiği gibi kısmen dinsel bir inançtır– kaybetmemiştir ama insanın artık Aristoteles'in biçimi şeylerin *içindeki* bilişsel, tanımlanabilir öge olarak kavrayışıyla birlikte çıkagelmesinin zamanın geldiğini hissetmesi mazur görülebilir. Prekozmik kaosun asla varolmadığını ama sadece eğer ilâhi olarak düzenlenmiş olmasaydı dünyanın nasıl bir *olacağını* betimlediğini varsaymanın pek faydası yok. Çözümleme bizi her ikisi de Biçimlere benzeyen, sadece bir tanesinin eksikmiş gibi gözüktüğü iki kategoriyle baş başa bırakıyor: Oluş Mahfazasındaki varlıklarıyla ona görünürlük ve somutluk özelliği kazandıran kopyalar (μιμήματα) ve yine Biçimlere "benzeyen" ve onların ismini taşıyan, kopya ve Uzayın birleşmesinden oluşan fiziksel cisimler ya da "olan şeyler."[666] Kopyaların modern ifadelerle, Crombie'nin (*EPD* II, 303-5) onlar için

---

[664] τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα. "Şeyler" kelimesinden kaçınmak feci şekilde zor ve insan bir kez daha Platon'un Yunancada sadece nötr çoğul ortacı kullanabilme olanağına sahip oluşunu kıskanıyor.

[665] ἔνυλα εἴδη. Bkz. Cornford, *PC* 183. "Cisimleşmiş biçimler," Cornford'un söylediği gibi, Aristoteles'in kullandığı bir ifade olmasa da, Aristotelesçi bir kavrayıştır. λόγοι ἔνυλοι *De an.* 403a5'te πάθη ψυχῆς'e ilişkin olarak bir kez kullanılıyor.

[666] Bu analojiyi fazla zorlamak mı oluyor? Archer-Hind basitçe şöyle diyor: "Duyumsanabilir algı nesneleri εἴδη εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα'dır" (*Tim.* 45, italikler bana ait). Bu doğru olabilir ama Platon o zaman olduğu gibi şimdi de algılanabilir nesnelerin, hiç olmadıkları kadar akışkan bir durumda olsalar da, cisimler olduğunu, εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα'nın ise sadece toprak, hava ve diğerlerinin biçimsel nitelikleri olduğunu söylüyor gibi gözüküyor (μορφαί 52d6). *Philebus* ve *Timaeus*'un ontoloji ve kozmolojisi kesinlikle birbirlerine ışık tutmuştu ama -en azından ilksel kaosu göz önüne alarak- ben bunlar arasında birebir bir örtüşmenin olduğunu kabul etmenin bir hata olduğunu düşünüyorum. Archer-Hind'inki iyi bir girişim ama şu var ki *Phil.* 23c9 ve 24a2'den πέρας ve τὸ πέρας ἔχον arasında bir fark gözetilmediği açıkça anlaşılıyor. Dahası yaratılışın (ister gerçek ister efsanevî anlamda olsun) zamansal yönü

söylediği şeye denk düşeceğine hiç şüphe yok; özelliklerin kendilerinin aksine özelliktimsalleri. Ama Platon için Biçimler asla sadece özellikler değildir ve Platon'un zihninin bu konuda tamamıyla net olduğundan şüpheliyim. Neredeyse mistik olan inanç parıltısından ve merkezî diyaloglarda bu inançla el ele giden dinsel dilden mahrum bırakıldığında ve Anaksimander'in *Apeiron*'unun genel atmosferine havale edildiğinde Biçimler ve doğal dünya arasındaki ilişkiyi açıklamak zorlaşıyor. Ama Platon için Biçimler halen Heraklitosçu istikrarsızlık yokluğu ve Parmenides'in hareketsiz birliği arasındaki tek köprüyü oluşturuyor. Bunların her ikisi de tek başına bilgiyi imkânsızlaştırırdı ve dolayısıyla bir filozof tarafından kabul edilemezdi.

PRE-KOZMİK HAREKETİN NEDENİ NEDİR?

Akademisyenlerin görüş ayrılığı yaşadığı ve yaşamaya da devam edeceği bir diğer soru da bu.[667] Timaeus'un Oluş Mahfaza'sındaki hareket için sunduğu neden tamamıyla mekaniktir (52e): "Ne birbirine benzeyen ne de denge halinde olan güçlerle[668] dolu olduğundan hiçbir parçası denge halinde değildi, her tarafı bu güçler tarafından düzensizce çalkalanıyor ve sallanıyordu ve karşılığında onun hareketi de onları sarsıyordu."[669] Fakat Plutrach bu hareketi ruha atfetmişti çünkü "ruh hareketin nedeni ve kaynağıdır" (*De an. Procr.* 015e): ilk başta dünyanın ruhu akıl dışıydı ve ta ki Demiurge dünyaya akıl bahşedene dek hareketleri düzensizdi. Dolayısıyla Cornford şöyle diyor (*PC* 205): "Ruhun kendiliğinden-hareketleri olmaksızın hiçbir cisimsel değişim gerçekleşemeyeceği için bu kaosta etkili olan faktör, Aklın düzenli dönüşlerinden soyutlanarak düşünüldüğünde, Dünya-Ruhu'nun akıl dışı hareketleri olmalıdır." Ama bir efsane bile (eğer bütün bunlar efsaneviyse) kendi içinde tutarlı olmalıdır ve Timaeus'un hikâyesinde

---

Timaeus'un açıklamasını siliyor ve tam bir örtüşmeyi engelliyor. Eğer πέρας ögesi *Timaeus*'ta Biçimlerin gizlice sızan μιμήματα ile temsil ediliyorsa, o zaman πέρας'ın işaretlerinin ölçü, oran ve sayıyı içermesi sorunuyla karşı karşıyayız. Bunlar açıkça ilksel kaosun -bunu ister Platon'un ifade ettiği gibi "dünyanın yaratılışından önce" varolan bir şey, ister kozmosun rasyonel düzenleme çıkarıldığı zamanki halinin bir tasviri olarak görelim- dışında tutulmuştur, Tanrı tarafından eklenecektir bunlar (53a-b). Bu nedenle Ross'un εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα'nın geometrik şekiller olduğu yönündeki görüşü olanak dışıdır (*Arist. Metaf.* I. cilt, 168).

667 Sadece iki örnek verecek olursak; burada benimsenen görüş Skemp'inkindense Crombie'ninkiyle (*EPD* II, 227-8) örtüşüyor.

668 Yani, sıcak, soğuk, ıslak, kuru gibi özellikler (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). 50a3'te Platon o eski "zıtlar" kelimesini kullanıyor.

669 57e στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι κίνησιν δὲ εἰς ἀνομαλότατα ἀεὶ τιθῶμεν bu hususu perçinliyor gibi gözüküyor. Krş. Spoerri, *R. De Philol.* 1957, 213.

düzensiz hareket dünya-ruhu yaratılmadan önce de vardı.[670] Diğerleri gibi Plutarch'ın da aklından Platon'un ruhun mevcut dünya düzenindeki bütün hareketlerin nedeni olduğunu söylediği *Phaedrus* (246c) ve *Yasalar* (896a-b) geçiyordu. Gerekli saygıyı göstererek,[671] üç çok farklı diyalogda söylenenleri –ki bunların en azından ikisinde Platon'un verimli hayal gücü mesajını farklı tasvirler aracılığıyla iletiyor– hiç kimsenin kelimesi kelimesine uzlaşmaya zorlanmaması gerektiğini öne sürmek isterim. Platon kozmosun düzenlenmesinden önceki bir dönemden sadece *Timaeus*'ta bahsediyor ve diğer ikisinde dünyamızın doğasını sanki ezelden beri varmış gibi tarif ediyor. *Yasalar*'da (896e-97b) ruhun hareketleri tümüyle fizikseldir, istek, düşünce, kaygı, görüş, doğru ve yanlış yargı ve duyguları da içerir. Ruh akıl ya da akılsızlık sergileyebilir, şeyleri iyi ya da kötü şekilde yönetebilir. Her iki durumda da, ki bu ve benzer hareketler ilkseldir, ruh cisimlerin ikincil hareketlerinin sorumluluğunu üstlenir ve onların gelişmesini ve çürümesini, ısının, dokuların, renk ve tatların ortaya çıkmasını sağlar. Ama (Platon'un en sevdiği mazereti gereği) sadece göksel hareketlerin düzenliliğini ancak akıl sahibi bir ruh üretebilirdi (krş. 967b). Bunu tıpkı kozmos öncesi bir dönem olması gibi, fiziksel hareketlerin iyi ya da kötü herhangi bir ruhun istek ya da yargısına bağlı olmasından önce de bir dönem olduğunu söyleyen kökensel bir açıklamaya dönüştürmek için dahi olmak gerekmiyor. *Timaeus* kesinlikle başka bir öğretiye dair herhangi bir iz barındırmıyor. Ruhlar "zorunluluktan ortaya çıkmıştı" (47e) ve "doğaları harekete neden olmak"tı (47e-48a).[672] Son olarak, Mahfaza içindeki hareketin cansız gereklilikten kaynaklanması gerektiği hususu, Platon'un dayanak aldığı Demokritos'un şemasıyla uyum içersindedir (bkz. bu cilt).

Platon'un diyalog boyunca aynı şeyi vurguluyor; dünyamız rastlantısal değil, akıl ve tasarımın bir ürünüdür. Burada Empedokles'i ya da muhtemelen diğer yerlerde olduğu gibi Demokritos'u hedef alıyor olabilir. Hareketi bilhassa denge yitimine atfeden kişi Empedokles'ti.[673] Ama Empedokles, mevcut dünyadaki bütün olgular gibi şans atfettiği[674] gündüz ve gecenin kökenini tarif ederken, Platon'a göre hiçbir ruhsuz süreç böylesi

---

[670] Yukarıdakileri J. S. Clegg'in "Plato's Vision of Chaos" (*CQ* 1976) adlı makalesi yayınlanmadan önce yazmıştım ama makaleyi okuduktan sonra da söylediklerim üzerinde değişiklik yapmak için bir neden görmüyorum.

[671] Tarán *Essays*'teki (Anton ve Kustas) makalesinde (§ v) bunun aksi görüş için ayrıntılı bir savunma sunmuştu.

[672] ἡ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, *Phil.* 28d.

[673] Emped. DK. A 30 (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019) τὸν ἀθροισμόν ἐμβρίσοντας τοῦ πυρός. Aristoteles'e göre (fr. 208 Roswe, DK 68 A 37) Demokritos daha genel ὁμοιότης terimini kullanıyordu. Krş. *Tim.* 52e μήθ' ὁμοίων.

[674] Frr. 59.2, 103, 104 vs. Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019. Elbette Apollonia'lı Diogenes dışında

tek tip bir tekerrür üretemezdi. Şeyler ta ki Akıl onları kurtarmak için müdahale edene dek kargaşa ve düzensizlik içersinde kalmaya devam etmelidir.

ZORUNLULUK

Demiurge'nin kadiri mutlak olmayıp, kozmosunu bilişsel dünyanın değişmez kusursuzluğuna ulaşamayacak bir malzemeden yaratması gerektiğini görmüştük.[675] Platon kusursuz düzenlemeye gösterilen bu direnci zorunluluğa (*anankē*) atfediyor ve bunu iki yönlü olarak sunuyor: pozitif ve negatif. Bir örnek verecek olursak, Tanrı bizim görüş yetisini sahip olmamızı istemiştir, böylece gökyüzünü gözlemleyerek felsefeye yönelebilirdik (46e-47c). Bu, görüş yetisinin ilksel nedenidir. Ama görüş yetisi ancak gözler –dört ögeden yapılma bedenin parçaları– ve ışık huzmelerinin hareketleri aracılığıyla mümkündü. Platon fiziksel görüş mekanizmasını ayrıntılı olarak tarif ediyor (45b-46c) ve bunu ve diğer organları "ortak-nedenler,"[676] ikincil ve alt nedenler olarak adlandırıyor. En erken dönemdeki filozofların hatası bunları ilksel olarak görmeleriydi. *Phaedo*'da Platon nihai nedenin bu şekilde göz ardı edilişini "saçmalık" ve "düpedüz tembellik" diye kınamış ve dünyayı "hava, eter, su ve diğer garip şeylerle" açıklama çabasını bir zaman kaybı olarak küçümsemişti.[677] Şimdiyse yaklaşımı değişmiş durumda. "Neler zorunluluktan olur" başlığı altında maddi koşullar ve süreçler eserin en azından üçte birini kaplıyor ve Demiurge'nin bunları iyi amaçlar doğrultusunda uyarlayışındaki ustalığına dair ayrıntılı açıklamalar sunuluyor. Kozmos "Akıl ve Zorunluluğun ortaklaşa eseridir," Akıl Aklın yoluyla, yani "bilgece ikna" ile Zaruriyete baskın çıkar (47e-48a). Zorunluluğun "ikna edilebilir" diye kişileştirilmesi gayet uygundur. Parmenides ve Empedokles gibi felsefi şairler de dâhil olmak üzere Yunan şiirinde tanrıça Ananke ismine uygun olarak "karşı konulmaz"dı ve "fethedilemez bir kudrete sahip"ti.[678] Platon bunu kendi efsanevî bağlamında düzeltiyor: büyük ölçüde Aklın argümanlarına boyun eğmişti Ananke.

Ama tam olarak değil. Zorunluluğun negatif yönüne dönen Platon imasal amacına hizmet etmiş olan kişileştirmeyi bırakır. "Sorumsuz neden" (48a7) zorunluluk,

---

daha önceki kozmolojistlerin çoğu ve hepsinden önemlisi Demokritos da aynı kanaateydi.

[675] *Politicus*'ta bu hususa değinilmişti (269d): "Dünya ve kozmos dediğimiz şeye yaratıcısı birçok kutsal özellik bahşetmiştir ama yine de cisme iştirak etmektedir ve bu nedenle, sonsuza dek değişmeksizin kalamaz." Krş. γενέσεως ἀναγκαία οὐσία 283d.

[676] συναίτια 46c.

[677] *Pho.* 98b-99c; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Özellikle krş. çevirisi sunulan *Tim.* 68e-69a.

[678] Aesch. *PV* 105, Eur. *Alc.* 965. Yunan edebiyatı ve Parmenides'te Ananke için bkz. II. cilt, 34-7; Empedokles'te Ananke içinse bkz. *a.g.e.*

"akıldan yoksun olduğunda düzensiz, rastlantısal sonuçlar üreten" türde bir şeydir. Bu sonuçlar tasarlanmamıştır, sadece meydana gelirler (46e, 47e). Madde akıl ya da değerlerden bağımsız olarak kendi zorunlu niteliklerine ("güçlerine") sahiptir. Ateş bir evi ısıtabilir ve yemeği pişirebilir ya da evi yok edip, ev sahiplerini öldürebilir. İkinci olasılığa kaza diyoruz ve bu Yunanların zorunluluk ve rastlantı arasında kurdukları yakın özdeşliği açıklıyor.[679] Zorunluluk bir şeye içkindir –ateşin alev olması gibi– rastlantı ise iki şeyin –yakıcı madde ve yanıcı madde– birbirine yakınlaşmasında yatar. Ateş yakmak *zorunda* olsa bile zanaatkâr malzeme ve tasarım seçimiyle kaza tehlikesini azaltabilir ve ateşin eylemini mümkün olduğunca yararlı amaçlara yöneltebilir, böylece de "Zorunluluğu ikna etmiş" olur. Zorunluluk maddenin nihai "yola gelmezliğini" temsil eder ki hiçbir zanaatkâr tam anlamıyla bunun üstesinden gelemez. Kozmos ilâhi Aklın Biçimleri model aldığı muhteşem bir yaratıdır ama nasıl ki bir mermer bloğu –insan yüzüne benzetilebilse de– insan yüzü olamazsa kozmos da cismani olduğu için Biçimler *olamaz*. Pygmalion bir efsanedir ve Tanrı bile dünyayı "gücünü sonuna dek sarf ederek" "olabildiğince iyi kılabilmiştir" sadece.[680]

Akılsız bir içsel zorunluluğun harekete geçirdiği maddi bir kaos fikri Demokritos'un sistemine tesadüfi olamayacak bir benzerlik taşıyor.[681] "Demokritos," demişti Aristoteles, "nihai nedeni göz ardı etmiş ve doğadaki bütün işleyişleri zorunluluğa atfetmişti." Diogenes Laertius'a göre Demokritos "Bütün şeylerin zorunluluktan ortaya çıktığını zira vortex bütün oluşun nedeni olduğunu" savunuyordu "ve bunu zorunluluk diye tabir ediyordu" ve *Placita*'ya göre Demokritos için zorunluluk "maddenin direnci, hareketi ve patlamaları"na dayanıyordu.[682] Demokritos için dünyamızı üretmek için tek

---

[679] Zorunluluk ve olasılıkın Yunanlar için neredeyse özdeş olması konusunda bkz. II. cilt ve krş. Cornford, *PC* 165 ve devamı. Platon'da bu özdeşliğe en iyi örnek tanrıtanımazların dünyanın tesadüfî ortaya çıkışına dair *Yasalar* 889a-c'deki açıklaması, özellikle de κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης (c1) ifadesidir.

[680] Bu defalarca vurgulanıyor: 30a3, 37d2, 46c8, 53b5.

[681] *Timaeus*'a dair tartışmalı olmayan birkaç açıklama var. Taylor 1926'da (*Comm.* 3) şöyle demişti: "Platon'un eserlerinde Demokritos'tan haberdar olunduğuna dair hiçbir iz olmadığını ve özellikle de *Timaeus*'ta diyalogun bütün plânının bu tip göndermeleri imkânsız kıldığını ... gösterebileceğime inanıyorum." Krş. Jowett'in editörleri (*Dialogues* III. cilt, 1953, 669 dn.): "Çoğu otorite artık *Timaeus*'un kısmen Demokritos'a karşı yöneltilmiş olduğunu kabul edecektir." Bu doğru, dolayısıyla bireyleri alıntılamaya gerek yok. Birçok kişi Hammer-Jensen'ın *AGP* 1910'daki incelemesine gönderme yapıyor; Hamme-Jensen Platon'un Demokritos'tan *Timaeus* kısmen yazılmışken haberdar olduğu ve diyalogun orta yerinde fikrini değiştirdiği yönündeki kabul edilemez iddiasıyla, savunusunu gereksiz yere zayıflatmıştı. Stenzel Platon ve Demokritos'a dair makalelerinde aralarındaki benzerlikleri abartma eğilimi gösteriyor ama yine de faydalı şeyler söylüyor.

[682] Arist. *GA* 789b2, D.L. 9.45, Aët. 1.26.2 (DK 68 A 66 ve 1).

gereken şey buydu. Platon'a göreyse dünyanın güzelliği, iyiliği ve düzeni akıl sahibi bir tertipleyici olmaksızın böyle bir karmaşadan asla ortaya çıkamazdı. Dolayısıyla Platon bu karmaşadan şeylerin "kozmosun yaratılmasından" önceki durumu diye söz ediyor. Birincil ve ikincil nedenler ikiliği de buna dayanıyor ki bu ikilik, barındırdığı zorluklar her ne olursa olsun, kadiri mutlak ve iyi niyetli bir tanrıyla dünyadaki açık kusurları bağdaştırmaya çalışanların yüzleştiği zihinsel ikileme meydan vermiyor.

KOZMOSUN YARATILIŞI

Neden yaratıldı (29d-30b). Bu bölüm Timaeus'un anlatısının başlangıç noktasıdır. Yaratılış nedeni dinseldir. Tanrı iyidir ve En İyinin en iyiyi doğuracak eylemler dışında bir eylemde bulunması "meşru" (ya da caiz, *themis*) değildir. İyi olduğu için Tanrının tabiatında hiçbir kıskançlık yoktu (ilâhi *phthonos*'a dair mevcut görüşlerin bir eleştirisidir bu). Tanrı her şeyin mümkün olduğunca iyi olmasını istemiş ve bu yüzden görünür doğayı rahatsız ve uyumsuz bir hareket halinde bularak ona, düzensizlikten daha iyi olduğuna hükmettiği düzeni getirmişti. Doğadaki her şeyin akıllı olmasının olmamasından daha iyi olduğunu ve ruh olmaksızın akla sahip olunamayacağını muhakeme ederek aklı ruhun ve ruhu da bedenin içine koymuştur.[683] Böylece Tanrının inayetiyle bu dünya, bilişsel ve her şeyi kapsayan Canlı Varlık model alınarak canlı ve akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmıştı.

Kozmosun benzersizliği (31a-b). Demokritos sonsuz bir boşlukta rasgele hareket eden sonsuz sayıda atom olduğu için boşluğun bizim bulunduğumuz kısmındaki kozmik sistemi ortaya çıkaran rastlantısal çarpışmaların başka yerlerde benzer sistemlerin oluşmasına yol açmayacağını varsaymanın akla yatkın olmayacağını iddia etmişti.[684] Dolayısıyla sallantıda olan şey sadece dünyaların sayısı değil ama ayrıca ortaya çıkarıcı ilkenin şans mı yoksa tasarım mı olduğu yönündeki temel sorudur ve Platon'un buna amaç bağlamında cevap verir: "... benzeyebilmesi *için*." Kozmos modeline olası her açıdan benzemelidir, model benzersizdir, dolayısıyla kozmos da benzersiz olmalıdır. Fiziksel bir dünyanın benzersizliğinin nasıl garanti altına alınabileceği daha sonra açıklanıyor (32c-33a, bkz. bu cilt).

---

[683] *Nous* ve *psyche* arasında ayrım yapıldığında, *psyche*, Platon için üç parçalı ruhun daha aşağı parçalarını yani duyum, arzu ve duygu -öfke ve korku gibi- kapasitesine sahip canlı bir bedenin yaşamını ifade etmektedir. Tanrının canlı olmadığını söylemek saçma olsa da, söylediğim gibi Tanrının *bu ayrım bağlamında* bedensiz olduğu için *psyche* olmaksızın *nous*'a sahip olduğunu düşünüyorum. Biri olmadan diğerine sahip olmayacak olanlar τὰ κατὰ φύσιν ὁρατά'dır (30b1).

[684] En azından bazıları, diye düşünmüştü, dünyamızın özelliklerini tam olarak tekrar etmeyecekti. Demokritos'ta sayısız dünya için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

Modelin benzersizliği için sunulan sav daha karmaşık. Platon farklı diyaloglarda farklı şekillerde her bir biçimin benzersiz olduğunu öne sürmüştür ama mevcut argüman söz konusu Biçim, yani Hayvan Biçimi için biçilmiş kaftandır ve genel anlamda bir Biçimin benzersizliğine yönelik diğer argümanlara tam olarak benzememektedir. Aslında, bazen tek ve aynı olduğu düşünülen[685] ve birçok yoruma yol açmış üç argüman var. Bunlar, mevcut argümanın yanı sıra *Dev.* 597c'deki "üç yatağa" dair argüman ve *Parmenides*'teki "Üçüncü İnsan" argümanıdır. Bunları IV. ciltte açımlamaya çalıştım ve burada sadece bizi şimdi ilgilendiren *Tim.* 31a'daki argümanın ana fikrini tekrar edeceğim. Argüman şöyle:

Bir *cinsin* (bu durumda Hayvan) Biçimi onun altında sınıflandırılan bütün türlerin Biçimlerini içermelidir. Platon'un ifadeleriyle, bu türler cinsin "parçaları"dır.[686] Eğer iki cins olsaydı her biri alakalı türlerin *sadece bir kısmını* içerirdi ve her birinin kapsadığı türlerle birlikte her ikisini birden kapsayacak daha kapsayıcı bir cins olması gerekirdi. Bunlar omurgalı ve omurgasız havyan Biçimleri gibi olurlardı, her biri çok sayıda hayvan türünü içerir ama hepsini içermezdi.

Kozmosun cismi (31b-34b). Erken dönem İyonyalılar kozmosta tek bir ilksel madde, Parmenides iki,[687] Empedokles ise dört –ateş, su, toprak ve hava– ilksel madde varsaymıştı. Platon Empedokles'e katılıyor ama ondan farklı olarak nedenler sunuyor. Yaratılan her şey gibi kozmosun da bir cisminin olması, görünür ve dokunulur (katı madde) olması gerekir. Bu iki cismi gerektirir, ateş (ışığı da içerir, 45b) ve toprak. Demiurge bu kadarını kabul etmelidir ama şimdi bizzat çalışmaya koyulur. İki şey bunları birbirine bağlayacak üçüncü bir şey olmaksızın "iyi bir şekilde" (*kalōs*) birleştirilemez. Çünkü en güçlü bağ geometrik orantıdır ki bu orantı da üçten daha az öge arasında varolamaz. Dördüncü öge eklenir zira kozmos üç boyutlu olacaktır ve düz bir yüzey için (örneğin iki sayıyı birbirine bağlamak için) tek bir ortalama orantı yeterliyken, katı bir cisim iki tane gerektirir.[688] Dinleyicilerinin açıklamalarını anlayacağını çünkü gerekli bilimlerde uzman, eğitim sahibi olduklarını söylediğinde (53c) ne kastettiğini anlamaya

---

[685] Örneğin Adam *Dev.* 597c için düştüğü dipnotta bunu yapıyor.

[686] μέρη 31a6. Krş. bu cilt.

[687] Elbette "Göründüğü Şekilde." Fr. 8.53'te bunlar ışık ve gecedir ama Parmenides bir bakıma geceyi toprakla özdeşleştirmiş gibi gözüküyor. Aristoteles dört kez, Parmenides'in iki ilksel maddesinin ateş ve toprak olduğunu söylüyor, Theophr. bunu tekrar ediyor ve Alex. Aphord. açıkça Parmenides'in toprağı karanlık diye tabir ettiğini ekliyor (Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Bu yorumcuların elinde şiirin eksiksiz metni vardı ve günümüze kadar gelen fragmanlarda (8. 53) bile geceyi "yoğun ve ağır" diye tabir ediyor. Platon'un ateş ve topraktan başlaması Parmenides'e duyduğu büyük saygıyı bir kez daha yansıtıyor.

[688] Platon kare (ya da üçgen) ve katı *sayılar* bağlamında konuşuyor (Taylor, *Comm.* 97-8). Son

başlıyoruz. "Platon teknik konulara dair açıklamalarını o derece özetliyor ki neyi kastettiğini ancak uzman bir okur tam anlamıyla kavrayabilir" (Cornford, *PC* 47). Bunun dışında, matematiksel ve fiziksel olanı Pisagorcu bir şekilde sentezlemesi bugün tuhaf gelebilir.[689] Eğer ögelerin 1:3:7 oranında karıştırılmasını gerektiren bir ilaç 1:10:100 oranında yapılmışsa bunun kusursuz bir geometrik oran olduğunun söylenmesi bizi teselli etmeyecektir. Bu Aristoteles'in sağduyusunun kaldıramadığı bir şeydi. "İnsan ayrıca şöyle de sorabilir," diye karşı çıkıyor (*Metaf.* 1092b26), "iyi şeyler karışımlarının bir sayıya uygun olması dolayısıyla iyi şeylerden ne fayda görürler... Ballı su eğer üç kere üç oranında karıştırılırsa artık sağlığa yararlı olmaz: belli bir oranda olmayıp da iyi hafifletilmiş olması, sayısal olarak ifade edilebilir fakat yoğun olmasından daha yararlı olurdu." İki ögenin (örneğin, çamur yapmak için su ve toprak) neden onları birleştirecek ayrı üçüncü bir ögeye ihtiyaç duyduğu açık. Cornford bundan hiç söz etmiyor ve Taylor (*Comm.* 95) bunu toprak ve ateş için özel bir koşul olarak ele alıyor: kendi nitelikleri çok belirgin bir şekilde zıt olduğu için bir arabulucu ögeye ihtiyaçları vardır. Bu işe yarar bir açıklama değil. 38b8-c1'de ortaya konan bu koşul tamamıyla geneldir: "Üçüncü bir şey olmaksızın iki şeyin iyi bir şekilde birleştirilmesi imkânsızdır." Platon kimyanın ya da farklı cisim türlerinin fiziksel özelliklerini hesaba katan başka herhangi bir bilimin değil, matematiğin dilini kullanıyor.

Politicus ve *Philebus* bizi iyiliğin (işleve uygunluğun) temelleri olarak ölçü, sınır ve oranın Platon'un gözündeki önemine zaten aşina kılmıştı.[690] İki ögenin tek başlarına karışmayacağını söylemiyor Platon: *kalōs*'a vurgu yapıyor. Kozmos kusursuz olmasa da yaratılmış canlı varlıkların en iyisi ve en kalıcısıdır. Dolayısıyla rasgele bir araya toplanmış olamaz, bileşkelerin olası en ince zarafet ve kesinlikle harmanlandığı bir organizma olarak plânlamıştı kozmos. Bu orantılı harmanlama kozmosun bütünlüğünü ve birliğini garanti eder (32d9-33a1), parçalarını, yapıcısı hariç hiç kimse tarafından çözülemeyecek dostluk bağlarıyla[691] örüp bir araya getirir. *Phaedo*'da Sokrates dünyaya dair,

---

açıklaması evrensel olarak doğru değildir. Bkz. Grote, *Pl.* III, 252 dn. a, Taylor, *Comm.* 97-8 ve genel anlamda bu matematiksel pasajlar konusunda bkz. Cornford, *PC* 45-52 (Heath'ten yaptığı alıntılar da dâhil) ve Archer-Hind, *Tim.* 97-9.

[689] Cisimlerin Pisagorcu bir şekilde geometrik katılardan ve nihayetinde sayılardan türetilişi için bkz. I. cilt, bölüm IV (D), özellikle de 229-73.

[690] Kozmik yapı ve insan davranışlarına aynı şekilde matematiksel oran yasalarını uygulayan *Gorg.* 507e-508a'dan söz etmiyorum bile. Bu ikisi arasındaki aynı özdeşlik *Devlet*'i de boydan boya kaplıyor ama *Timaeus*'ta -hem burada hem de daha sonra geometrik parçacıkların inşasında- doruğa ulaşıyor. "Tabii ki," diyor Taylor (*Comm.* 98) mevcut pasaj için, "Platon bunu" tam olarak dört "kök" olduğunun bir "ispatı olarak sunmuyor." "Bu sadece matematiksel hayal gücünün bir oyunu." Ben bunun Platon için bundan daha fazlası olduğu kanısındayım.

[691] Platon, Empedokles'in birleştirici güç için kullandığı φιλία terimini kullanıyor (32c2).

dünyadaki ögeleri bir araya getiren ve bir arada tutanın iyi ve doğrunun gücü olduğunu gösterecek bir açıklama talep etmişti.[692] Platon burada eksiksiz cevabı verir, bir araya getirici güç *analogia*, geometrik oran bağlamında ifade edilir. *Gorgias* ve *Devlet*'i okuyan hiç kimse buna şaşırmayacaktır.

O halde Tanrı ögeleri "birbirlerine mümkün olduğunca orantılı kılmıştır, öyle ki ateşin havaya oranı neyse, havanın suya oranı da odur ve havanın suya oranı neyse, suyun toprağa oranı da odur" (32b). Bu genellikle, Cornford'un yaptığı gibi,[693] ögelerin kendi miktarlarına atfediliyor ama pre-kozmik kaosun tarifi zihinlerimizdeki tazeliğini korurken birebir düşünenlerin aklına, muhtemelen haksız yere, bazı sorular gelecektir. Oluş Mahfazası ateşli bir kısma, sulu bir kısma vesaire sahipti ve ayrıca ateş, su, toprak ve havanın, "oran ve ölçüden yoksun olsalar da" belirgin doğalarının dair bazı izlere hâlihazırda sahip oldukları söylenmişti. Bu dördü –sadece bu dördü– *data*'ydı. Demiurge sadece bunlara sayı aracılığıyla düzen dayatmıştı (53a-b). Ayrıca kusursuz nedenlerle *bütün* ateş, su, hava ve toprağı kozmosa dâhil ettiğini öğrenmek üzereyiz. O halde, birincisi, matematiksel nedenlerden ötürü ikiden ziyade dört ögeye sahip olmak gibi bir seçeneğe nasıl sahip olabilmişti ve ikincisi, eğer bir eleme yapmaksızın varolan bütün ögeleri kullandıysa, miktarları geometrik bir oran içerisinde ilişkilendirmesi nasıl mümkün olabilmişti?[694] Ayrıca, üçüncüsü, yaratılış anlatı formuna döküldüğü için, miktarlarına burada karar verilen her bir ögeyi hâlihazırda geometrik şeklin küçük parçacıklarını ortaya çıkaracak şekilde organize ettiğini hayal edip etmememiz gerektiğini de merak edebiliriz.[695] Bundan ancak çok sonra, pre-kozmik kaosun tarif edilmesinden sonra bahsediliyor ki bu tarife bakıldığında bu organizasyon Tanrının düzeni getirişindeki ilk adım gibi gözüküyor kesinlikle. Timaeus'un konuşmasındaki

Timaeus gibi bir batılı olan Empedokles en azından organik bileşkeler için kesin (geometrik olmasa da) sayısal oranlar fikrini -daha az gelişkin bir şekilde ve Platon'un teleolojik imaları olmaksızın olsa da- ortaya koymuştu.

[692] 99c. Çeviride τὸ δέον συνδεῖν'deki Yunanca kelimelerin yakınlığını yeniden üretmek mümkün değil.

[693] *PC* 43: "Demiurge şimdi yaptığı tek şey miktarlarını belli bir kesin oran içinde sabitlemektir." Krş. 51: "Platon geometrik oranının arasında geçerli olduğu miktarlara işaret etmemiştir... Söz konusu miktarların dört ilksel cismin toplam hacimleri olduğu varsayılabilir."

[694] R. J. Mortley'nin *Hermes* 1969'daki bir dipnotta alternatif önermesinden söz edebilirim: "Bunun gibi bir oranda kullanılabilecek sayılar elementler arasındaki ilişkileri değil, Biçimler olarak varolan ve duyumsanabilir dünyayı diğer Biçimlerle aynı şekilde etkileyen kozmik güçleri temsil edecekti." Bunun üzerine yorumda bulunabilecek durumda hissetmiyorum kendimi ama bazıları bunu faydalı bulabilir.

[695] Eğer Cornford'un düşünmüş gibi gözüktüğü üzere (*PC* 223) Tanrının parçacıklar üzerindeki çalışmasının 56c'deki özetinde sözü edilen sayılar (πλήθη) her bir türün görece miktarını ifade ediyorsa, görünüşe göre durum bundan ibaret olacaktır.

insani zafiyete yorduğu rasgeleliliğin ve defalarca karşımıza çıkan yeni başlangıçların bir kendiliğindenlik havası vermenin yanı sıra bu uyuşmazlıkları daha fark edilebilir kılmak gibi gizli bir amacının olması muhtemel gözüküyor. Bunların, Platon'un bizzat doğru sıra olduğunu söylediği sıradan ziyade Platon'un izahat sırasını takip eden daha önceki yorumcuların dikkatini çekmediği kesin. Durum bundan ibaretse, yapılabilecek tek şey Platon'un bütün evrenin kökeni gibi bir konuda insanın her açıdan tutarlı ve kesin bir açıklama bekleyemeyeceği yönündeki akla yatkın mazeretini (28c) anlayışla karşılamak ve buna katılmaktır.

Kozmosun cismini yaratmak için Demiurge dört ilksel cisim miktarının tamamını kullanmış, böylece de ilk önce birliğini (ikinci bir kozmosun ortaya çıkabileceği hiçbir şey arta kalmamıştı, 33a1) ve ikinci olarak, sürekliliğini garanti altına almıştı. Bu ögeleri arasındaki oranla sağlanan "dostluğa" atfedilmişti ama Timaeus şimdi canlı varlıklardaki hastalık ve yaşlılığın tek nedeninin sıcak, soğuk ve dışsal cisimlerin diğer "güçlerinin" saldırıları olduğunu ekliyor.[696] Kozmos cismani olsa da bu tehlikelerden muaf olduğu için Tanrı istediği sürece baki kalabilir; ama kozmosun muhafazası kendi doğasında değil Tanrının ellerinde yatmaktadır zira cismani olan hiçbir şey doğası gereği yok edilemez. Kozmosun tamamlanmışlığından bazı diğer sonuçlar çıkar ve kozmosu içerdiği bütün canlı varlıklardan ayırır. Kozmosun bu canlıların organ ya da uzuvlarına ihtiyacı yoktur zira dışarıda duyacağı ya da gerçeceği bir şey yoktur, yiyeceği ya da boşaltacağı –tam anlamıyla kendi kendine yeterlidir– ya da elleriyle kavrayacağı bir şey, bacak ve ayaklarıyla gideceği bir yer yoktur. Bu nedenle Tanrı kozmosu, şekillerin en iyisi olan ve tıpkı kozmosun bütün canlı varlıkları içermesi gibi bütün diğer şekilleri içeren küre şeklinde yapmış[697] ve kozmosa yegâne hareket olarak, bir cismin kendi sınırları içerisinde yapabileceği tek hareket olan kendi ekseninde dönme hareketini vermiştir.

Platon bu konuda ve özellikle de bunun psikolojik çağrışımları konusunda Alcmeon'a bir şeyler borçlu ama Parmenides'e –özellikle de Pisagorcu düşüncenin ikisinin de aşina olduğu bazı yönlerini reddetmek konusunda– daha fazlasını borçlu. Platon Parmenides'in "iyi yuvarlatılmış bir kürenin kütlesi gibi" "tam" olan, "merkezden uzaklığı her açıdan eşit olan," (fr. 8.42-4) dışında hiçbir şey olmayan Tek Varlık'ını devralıyor.[698] Hareket ve heterojenliği yeniden devreye sokarak Oluş'a izin verdiğin-

[696] Kozmosun canlılığını ciddiye almamamız durumunda bu kozmosun geri kalan hayvansal hayatla olan yakınlığına dair etkili hatırlatıcıdır. "Benzerlik" çok zayıf bir ifade olurdu.

[697] Bu beş düzenli çok düzlemli şeklin hepsinin içine kazınabileceği tek şekildir ve bu beş şekil ilksel cisimlerin yapısının temelinde yatar (bkz. bu cilt). Kazıma olayından 55a'da bahsediliyor. Proclus bunu iki açıklamanın daha muhtemel olanı olarak sunuyor (*In Tim.* 2, 71 ve 76 Diehl).

[698] Krş. *Tim.* 33b4-6 σφαιροειδές ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτάς ἴσον ἀπέχον ὁμοιότατόν τε αὐτό ἑαυτό σχημάτων ile *Sof.* 244e'de kelimesi kelimesine alıntıladığı

de bile Parmenides'in bir sonraki, kozmosun "sınırları içersinde istikrarlı kaldığı" (*v.* 49) şiarına riayet ediyor. Aşk alanındaki şeylerin toplamını tarif ederken şunları yazan Empedokles de Platon'un düşüncelerinden çok uzakta olamazdı: "Arkasından ikiz dallar çıkmaz, ayak ya da çevik dizler yoktur, [kozmos] bir küreydi ve bütün yönlerden kendisine eşitti" (fr. 29). Empedokles bütün kozmosu kaplayan büyük Akıl anlayışına bile katkıda bulunmuştu (fr. 134). Kozmogonik teori Platon'un *métier*'i değildir ve eğer onları dünyanın şanstan değil tasarımdan doğduğu yönündeki ispatına uyum sağlayabilecekse bu alandaki daha önceki önderlere geri dönmekte hiç tereddüt etmez; zira *Yasalar* 10'da daha da açık hale getirdiği gibi, insan davranışları için nesnel ölçütün varlığı bu tasarıma dayanıyordu. Bu nedenle Platon Miletlilerde ve Demokritos'ta yaygın olan, kozmosun içinden çıktığı ve günün birinde parçalanıp içine karışacağı bir cisimsel öz yığınıyla çevrili olduğu görüşüne hayıflanmaktadır; zira bu kozmosun sadece akıldan yoksun fiziksel güçlerin bir ürünü olduğu anlayışıyla bağlantılıydı.

İLKSEL CİSİMLERİN İNŞASI (53C-57D)

Timaeus şimdiye kadar kozmosun cismini gayet genel ifadelerle tarif etmiş, aynı zaman da ilk önce yaratılan ruhtan ilk önce söz etmediği için özür dilemiştir. Öte yandan gök cisimleri dünyanın cismine dair açıklamadan çıkarılmış ve onların dönüşlerine dayanan zamanın (37d ve devamı, bkz. bu cilt) izahatında dünyanın ruhundan sonra izahata dâhil edilmiştir. Platon'un takip ettiği sıra hakikaten bir rasgelelik havası taşıyor[699] ve tıpkı kozmosun yaratılışını daha önceden varolan kaostan önce tarif etmesi gibi kozmosun cismini oluşturan ögelerin yapısını kozmosun ruhunun, zamanın, gök cisimlerinin ve hatta insanın yaratılışı yazgısının izahından sonraya erteliyor. Bu yapı gayet doğal bir şekilde, ögelere dair "izlerin" "oran ya da ölçü olmaksızın" (bkz. bu cilt) çarpışıp durduğu pre-kozmik kaosun tarifinden ortaya çıkıyor. Demiurge bu ögelere düzen getirmek için bunları "şekiller ve sayılarla" biçimlendirmiştir. Bunların daha önceki durumunu zaten görmüştük ve dünyanın cisminin bileşenleri oldukları için (31b-32c) oluşumlarını burada ele almak en iyisi olabilir.

Maddenin geometrik temeli. Eğer dünya aklın eseriyse (ölçü ve oranda sergilenen)

Parm. 8.42-4: τετελεσμένον ἐστί πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντῃ.

Mortley *REG* 1969'da Platon'un küreyi seçmesine dair yazdığı bir makalede ὁμοιότατον'un anlamına ve Parmenides'le olan bağlantısına dikkat çekiyor.

699 Umarım bu Platon'un, resmi bir ders vermekten ziyade dostlarına doğaçlama bir konuşma yapan bir uzman izlenimi yaratışından da gayet anlaşıldığı gibi son derece sanatsal bir kompozisyon ortaya koyduğundan başka bir şeyi ima ediyor gibi ele alınmaz.

rasyonellik, dünyanın inşa edildiği nihai ve en temel biçimlerde de tespit edilebilir olmalıdır; ve bunlar, diye uyarmıştı Platon bizi (48b-c) basitçe Empedokles'in toprak, su, hava ve ateşi değildir. Bunlar hecelerden daha bileşiktir ve evrenin gerçek "harflerini" bulmak için daha derinlere inmek gerekir. Demokritos'un atomları her türden düzensiz şekil ve büyüklükteydi ki bu da Demokritos'un dünyanın tasarlanmamış rastlantıların bir ürünü olduğu yönündeki genel görüşüne uyuyordu. Düzensiz şekilli sonsuz sayıda atomun sonsuz bir uzayda çarpışması ve birbirine dolanması sonucunda günün birinde, bir yerlerde bizimki gibi bir dünya oluşturmaları kaçınılmazdı (*anankē*). Dünyanın kökenine dair bu tip görüşlere amansızca karşı olan Platon karşı çıkışını maddenin nihai yapısına taşımak ve atomcu bir teorinin bile tanrıtanımaz olması gerekmediğini göstermek zorundaydı. Demokritosçu karmaşaya karşı sayı ve ölçünün her şeyin içine girdiği yönündeki Pisagorcu görüşü ortaya koymuştu. Pisagorcular, demişti Aristoteles (*Metaf.* 985b32 ve benzer şekilde birçok yerde) her şeyin doğası tamamıyla sayılara benzeştirilmiş gibi ve sayılar da doğal dünyanın her yerinde ilkselmiş gibi gözüktüğü için sayı ögelerinin varolan her şeyin ögeleri olduğunu ve bütün evrenin bir *harmonia* ve bir sayı olduğunu varsaymışlardı.[700]

Timaeus'un söylediği gibi, ayrıntılar matematikçiler içindir. Genel şema beş düzenli katı madde ya da çok düzlemli şekle dayanmaktadır: tetrahedron [üç kenarlı piramit] küp, oktahedron [çn: sekiz üçgen kenarlı şekil], ikosahedron [çn: yirmi üçgen kenarlı şekil], dodekahedron [çn: on iki üçgen kenarlı şekil].[701] Bunların düzenliliği ve kesinlikle ayrıca bir küre içine kazınabilir olmaları,[702] bunlara en azından Pisagorcu gözlerde hususi bir kusursuzluk ve güzellik veriyordu. Platon ilk dördünü "dört en güzel cisim türü" (53e7) diye tabir ediyor. Piramit bu düzenli katı maddelerin en küçük, en hareketli ve en keskini olarak[703] ateşe, ikosahedron havaya, oktahedron suya ve küp

[700] Platon'un aklından Demokritos'un geçtiğini reddeden bazı akademisyenler delil olarak, teorilerinin bu anlamda gayet farklı olduğu, Platon'un atomlarının geometrik olarak inşa edilmiş olduğu gerçeğine işaret ediyorlar– sanki Platon'un Demokritos'a yaptığı bir gönderme polemiksel olmaktan başka bir şey olabilirmiş gibi.

[701] Platon'un atomculuğunu dayandırdığı bu beş düzenli çok düzlemli şekil *Timaeus*'u ünü dolayısıyla "Platonik şekiller" olarak bilinir oldu ama Platon kesinlikle bunların ayırtına varılmasından sorumlu değildi ve bunların dört elementle ve bir bütün olarak kozmosla bağlantısının Pisagorculuğun zaten bir özelliği olduğu yönünde güçlü deliller var. Bu (beş düzenli çok düzlemli şeklin inşa edilme tarihiyle birlikte) I. ciltte enine boyuna tartışılıyor, krş. sf. 225-6'da Weizsäcker'dan yapılan alıntı.

[702] Ve ayrıca muhtemelen kristallerin güzelliği. Ridgeway *CR* 1896'da kuvars kristallerinin piramitsel, piritlerin kübik ve grenaların dodekahedral olduğunu gözlemlemişti (55a3'te kazımaya gönderme yapılıyor ve bu 33b3-4'te muhtemelen ima ediliyor).

[703] Derecelendirme modelleri (ki şu anda yazarken önümde bunlardan bir takım var) ya da

toprağa atfediliyor. Bu şekiller ve boyutlar ögelerin fiziksel özellikleriyle alakalıdır: ateşin tahrip edici gücü, toprağın sağlamlığı vb. Şu ana kadar teori atomsal değilse bile parçacıksal diye adlandırılabilir zira katı maddeler toplu haldeyken gözle görülür olmalarına karşın, görülemeyecek kadar küçük cisimlerdir (56b-c). Birer cisim olarak bunlar geometrik olarak kusursuz olamazlar ama Tanrı tarafından Zorunluluğun doğasının izin verdiği ölçüde kesin yapılmışlardır. Bunlar tam anlamıyla atomsal (bölünemez) değildir, zira daha da ögesel biçimlere (sadece filozof tarafından çözümlenmekle kalmayıp) gerçek anlamda bölünebilirler. Platon'un madde teorisinin amaçlarından biri de bazı ögelerin karşılıklı dönüşümüne olanak tanımaktı. Hem Platon hem de Aristoteles, doğrudan Parmenides'in etkisi altında dört "kök"ün birbirine dönüşme olasılığını reddeden Empedokles'in teorisini reddetmişti: bütün görüngüler birbirine karışmaları ve ayrılmaları ile izah edilir (fr. 21.13-14; *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Birleştikleri zaman bireysel özelliklerini –bunlar algılanabilir olmasa da– muhafaza ediyorlardı.

İlksel cisimlerin dönüşümü. Platon bu görüşe karşı durmak için çözümlemesini bir ileri aşamaya taşıyor. Dört çok düzlemli şekilden ögelere atfettiği üçünün yüzeyleri üçgenseldir ve kare iki üçgene bölünür.[704] İlk bakışta açık olmayan nedenlerle,[705] ilk üçünün eşkenar üçgensel yüzeylerini nihai olarak ele almayıp, kareyi olduğu gibi bunları da iki doğru açılı –çeşit kenar ve ikizkenar– üçgene bölüyor. Bunların gerçek anlamda te-

çizimlerine şöyle bir baktığımızda (yapmamız gerektiği gibi) bütün şekillerin aynı uzunlukta köşelere sahip olduğunu varsayarak, piramidin görece küçüklüğü ve keskinliğini daha iyi anlıyoruz (Lee'nin çevirisinin 76. sayfasındaki çizimler faydalı ama derecelendirme sunmuyor).

[704] Cornford (*PC* 211) Platon'un kareyi neden ögesel düz şekillerden biri olarak almadığının "kesinlikle açık olmadığını" söylemişti. Diğerleri de bunu bir sorun olarak görmüştü. Nedeni kesinlikle şu ki kare ögesel düz bir şekil değildir. Çözümlenip üçgenlere bölünebilir ama üçgenlerde, Platon'un belirttiği gibi, düz çizgili şekillerin çözümlemesi sona ermelidir.

[705] Cornford (212) bunu basitçe düzenli katı maddelerin seçilmesine yormuştu. Burada Platon'un geometrik şemasının izini bütün ayrıntılarıyla süremeyiz ama Popper'ın bu üçgenlerin özel öneminin 2 ve 3'ün irrasyonel kareköklerini içermelerinde yattığı yönündeki zekice savunulmuş tezinden söz etmek gerekiyor. Popper'a göre Platon'un bilime yaptığı başlıca katkı (*Yasalar* 820a-b'de kuvvetle vurguladığı) irrasyonellik sorununu fark edişinden ve bunun sonucunda erken dönem Pisagorculuğun aritmetik bakışının yerine geometrik bir dünya görüşünü koymasından kaynaklanıyordu. Bkz. Popper *C. and R.* 75-93 (Brown'ın *Menon*'unda tekrar yayınlanmıştır, 143-73) ve *O.S.* I, bölüm 6 dn. 9, 248-53. Popper'ın tezi Toulmin ve Goodfield *A. of. M.* 80'de (hem orijinal hem de Penguin baskılarında: bu kitabın 75-82. sayfalarında Platon'un maddenin oluşumu teorisine dair kolay anlaşılır bir özet ve övgü sunulmaktadır) özetlemiştir. Platon'un (burada, *Politicus*'ta ve *Philebus*'ta) Aklın eserinin her zaman için ölçü ve oran μέτρον ve λόγος tarafından karakterize edildiğini böylesine vurgularken irrasyonelleri şemasının merkezine yerleştirmesi ilk başta kafamı karıştırmıştı. Ama Popper'ın tam da bu yenilikten ötürü "irrasyonellerin varlığının artık kavranamaz ya da 'irrasyonel' olmadığını" izah edişi bu güçlüğü ortadan kaldırdı. Bkz. *O.S.* 251. sayfanın en başı.

mel olduğunu varsayıyor, bütün diğer üçgenler bunlardan türetilmiştir (53c-d). O halde elementlerin üçünün parçacıkları aynı yüzeylere sahip olduğuna göre, eğer bölünmek zorunda kalırlarsa yüzeylerin bu şekilde inşa edilmiş diğer üç düzenli katı maddeden herhangi birini oluşturmak için tekrar birleşmeleri olasıdır. Örneğin sıcak bir su birikintisini kuruttuğunda, ateşin küçük, keskin hareketleri piramitleri su parçacıklarını delmiş ve ayırmıştır ve her birinin yirmi yüzeyi iki oktahedra (hava-parçacıkları) ve bir piramit (ateş) olarak yeniden gruplaştırmışlardır (56d). Sadece toprak bu dönüşüm sürecine tabi değildir zira yüzeyleri ancak diğerleriyle birleşemeyecek eşkenar üçgenlere indirgenebilir. Eğer toprak ateş tarafından ayırılırsa parçaları kendi türlerinden diğerleriyle karşılaşana ve toprak olarak yeniden birleşene dek ortalıklarda sürüklenirler sadece.[706]

Beşinci şekil ve beşinci cisim. Beş düzenli katı maddeden geriye yüzeyleri beşgen olan dodekahedron kaldı. Demiurge bunu sadece basit cisimler için değil, bütün kozmos için kullanmıştı. Bildiğimiz gibi bu küreseldi ve Plutarch'tan bu yana yorumcular bunu yerinde bir tavırla, küresel toprağın yukarıdan bakıldığında "on iki meşin parçasından yapılmış" ve "çeşitli renklerle belirginleştirilmiş bir topa (σφαῖρα)" benzediğinin[707] söylendiği *Phaedo* 110b ile mukayese ediyorlar. Bu fikirler tarihindeki ilginç bir soruyu, yani beşinci bir ögenin, Aristoteles'in *aither*'inin ortaya çıkışını gündeme getiriyor. Diğer çok yüzeyli şekillerin her biri basit bir cisimle özdeşleştirilmiştir, dodekahedron

---

[706] 56d. Dönüşümün dört basit cismin hepsinin arasında gerçekleştiğine inanan Aristoteles Platon'un toprağı istisna tutarak gözlemlenen gerçekler pahasına kendi matematiksel teorisini yücelttiğinden yakınmıştı (*Cael.* 306a5-9). Bu eleştiri modern zamanlarda da tekrar edilmiştir. Cornford (*PC* 216) bunun "basitçe küpü toprağa atfetme kararının bir sonucu olduğunu" düşünmüştü ve Eva Sachs eğer biri diğerlerininkine benzer üçgenlerden yapılmış üçüncü bir düzenli cisim sunabilseydi Platon'un bundan mutluluk duyacağını varsaymıştı. Diğerleri (Solmsen, *ASPW* 52 dn. 124; G. E. R. Lloyd, *EGSc* 77) buna katılıyor ama Proclus (*a.p.*??? Siml. *Cael.* 643) Platon'u savunmuştu: topraksı bileşkeler su ya da ateş onları terk ettiğinde değişse de, toprağın değiştiği asla görülmemiştir. Modern zamanlarda Cherniss (*ACPA* 150) ve Taylor ampirik açıklamaya eğilim gösteriyorlar: "Timaeus toprağın indirgenemezliğinden ötürü *iki* ilksel üçgene ihtiyaç duyuyor" (*Comm.* 369). Cornford daha önce (213) Platon'un dönüşümü açıklamak istediğini söylemişti ve "*bu fiziksel amaç için* ihtiyaç duyduğu tek şey farklı kalıpta bir katı madde oluşturacak şekilde yeniden biçimlendirilebilen üçgenlerdi." (italikler bana ait). Her iki taraf için de delil bulmak imkânsız olsa bana bunun Platon'un düşünce sırası olması daha olası geliyor. Eğer böyleyse 49b8 ve c7'deki ὡς δοκοῦμεν ve ὡς φαίνεται ifadeleri ciddiye alınmalıdır ki bu da mantıklı bir şey. Krş. 54b'deki ἐφαίνετο, φανταζόμενα.

[707] ποικίλη, χρώμασι διειλημμένοι. Burnet genellikle varsayıldığı gibi Burçları ifade ediyor olabileceğini reddederek bu kelimelerde 55c6'daki διαζωγράφων'un açıklamasını görmüştü (*EGP* 294 dn. 5). Krş. Cornford, *PC* 219: "sadece on iki Burç değil, bütün diğer takımyıldızları."

hariç. Gök cisimlerinin büyük ölçüde ateşten yapılma olduğu söylenmiştir, *aither* ise basitçe en açık seçik hava biçimidir (40a ve 58d). Ama beş şeklin hepsinin farklı basit cisimlere karşılık geldiği bir şemanın simetrisi güçlü bir cazibe uyandırmış olmalıydı[708] beşinci cisme dair ilk işaretler bu sıralarda ya da biraz öncesinde Pisagorcular arasında ortaya çıkmıştı. Beşinci element *Epinomis*'te (918c) net bir şekilde karşımıza çıkıyor ve *Cratylus*'ta (410b) bile *aither* havadan açıkça ayırılmıştı.[709] Diğer ipuçları I. ciltte incelenmiş[710] ve beşinci bir element anlayışının daha önceki kozmolojik varsayımlardan yavaş yavaş evrildiği öne sürülmüştü.

Daha uzak ilkeler: geometri ve fizik. 53d'de Platon fiziksel cisimleri üçgensel yüzeylere çözümleyişinin bile eksiksiz olmadığına işaret ediyor: "Bunlardan daha uzak ilkler Tanrı ve kayırdığı türde insanlar tarafından biliniyor." Fiziksel dünyayla ilgilenen *Timaeus*'un üçüncü boyutun, derinliğin sınırı olarak duyumsanabilir cismi mümkün kılan yüzeyden daha gerilere gitmesine gerek yok.[711] Ama diyalogun tamamına hâkim olan Pisagorcu hava bu daha uzak ilkelerin neler olduğunu kestirmeyi kolaylaştırıyor. İlk önce, tam ve tek sayılarla özdeşleştirilen Sınır ve Sınırsız gelir. Bunlar birimi, Sınırsızın üzerine Sınırın ilk empoze edilişini üretir, bundan da sayılar doğar. Birim noktayla, iki çizgiyle ve üç en basit düz çizgili şekille özdeşleştirilerek sayılardan geometrik şekiller türetilir. Düz çizgilerden katı maddelerden ve katılardan de duyumsanabilir cisimler ortaya çıkar.[712] Aristoteles Pisagorcuları fiziksel –görünür, dokunulur– olanı matematiksel soyutlamalardan bu şekilde türettikleri için kınamaktan hiç usanmamıştı. "Matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu varsaymışlardı." "Birimlerin büyüklüğe sahip ol-

[708] Simplicius durumu böyle görüyordu (*Fiz.* 1165, 18): "O halde [Aristoteles] göğü neden beşinci element diye tabir ediyor? Bunun nedeni muhtemelen Platon'un göğün maddesini gök-altı dört cisimden farklı olarak tarif etmiş olmasıdır. Ne de olsa, dodekahedronu göge atfetmiş ve dört ögenin her birini beşinci bir şekille tarif etmişti."

[709] *Phaedo*'da da ὅ δὲ ἡμῖν ἀήρ, ἐκείνοις τὸν αἰθέρα kozmolojik efsanede karşımıza çıkıyor (111b1). Beşinci cisim ortak inanç ve efsanede, doğa felsefesine uyarlanmak üzere hazır bekliyordu adeta.

[710] Orada sunulan modern referanslara şunlar da eklenebilir: P. Moraux, art. "Quinta essentia" *RE* xlvii. Halbb. 1171-1263 ve *Nachtrag* 1430-2; Harward, *Epin.* 125-6; Tarán, *AJP* 1962, 315-6 (Novotny'nin *Epin.*'ini gözden geçiriyor), buradaki Zenokrates [*aither*'i] "ateş küresinin dışına yerleştirmişti" açıklaması Zenokrates'in beş cisimden söz ediş sırasından yapılan bir çıkarsama olmalı. (*Academica* 1975, sf. 40'ta Tarán Simplicius'un tanıklığına dayanarak Zenokrates'in "eteri dodekahedronla özdeşleştirdiği," yani bunun Platon'un kastettiği şey olduğuna inandığı sonucuna ulaşıyor.)

[711] 53c, A.T. Nicol *CQ* 1936, 125.

[712] Alex. Polyhist. *ap.* D.L. 8.24. Platon için Stenzel'in *Z. und G.* 70-5'teki "Das Ende der Teilung des Räumlichen im math.-Fizikalischem Atom" başlıklı makalesinde yaptığı tartışmaya bakabilirsiniz.

duklarını varsayıyorlar." "Sayılardan fiziksel cisimleri –ikisine de sahip olmayan şeylerden hafiflik ve ağırlığa sahip olan şeyleri– inşa ettiklerinde bizim algıladıklarımızdan değil, başka bir evren ve başka cisimlerden söz ediyor gibi gözüküyorlar."[713] *De caelo*'da (299a1-300a19) benzer eleştirileri *Timaeus*'a yöneltiyor.

Sıklıkla olduğu gibi, farklı görüşler söz konusu. Cornford *PC* 285'te şöyle diyor: "Platon'un cisimsel olanı, şimdi Demiurge'nin uygulamaya koyacağı geometrik şekillerle biçimlenen boş uzaya indirgediği görüşünü reddetmeliyiz." Ama Burnet (*T. to P.* 344) şöyle diyor: "Platon kesinlikle cismani olanın geometrik olarak sınırlandırılmış uzantıya tamamıyla indirgenebileceğini kast ediyor." Sorunun "Oluş Mahfazası"nın, ne duyular ne de zihnin tam anlamıyla kavrayabileceği o "belirsiz ve zorlu" şeyin doğasıyla bağlantılı olduğu çok açık. Bence Platon için zorluk iki farklı kozmoloji türünü bağdaştırma girişiminden kaynaklanıyor: baskın bir şekilde matematiksel olan ve ateş, toprak, sıcak, soğuk, ıslak ve kuru gibi fiziksel özellik ya da maddelere asgari düzeyde ilgi gösteren Pisagorcu kozmoloji ve dünyanın sonsuz bir değişim akışı olduğu yönündeki Heraklitosçu anlayışta[714] doruğa ulaşan İyonyalı ya da materyalist kozmoloji. Sıcak sürekli soğuk ve soğuk da sıcak olur, su buharlaşır ve havaya dönüşür, hava yoğunlaşır ve su olur, bu süreç bir an olsun durmaz. Bu dünya görüşünün Platon üzerinde nasıl muazzam bir etki bıraktığını biliyoruz ama eğer mutlak istikrarsızlık evreni gerçek doğası olsaydı evren asla bilimsel bilginin nesnesi olamazdı, zira genel yasalar altına asla sokulamazdı. Görünen o ki, *Phaedo* ve *Devlet*'i yazdığında bunun sonuçlarını kabul etmiş ve fiziksel dünyaya dair bir bilime ulaşma ümitlerinden vazgeçmişti. Bilgi "oluşana" değil "olana," fani dünyanın şekillendirilmesinde model alınan değişmez Biçimler dünyasına dairdir. *Theaetetus* sorunu epistemolojik tarafını daha da derinliğine incelemişti ve şimdi karşımızda *Timaeus* var. Burada Platon "oluşan" ile "olan" arasındaki ayrımı –bilgi ve inanç arasındaki buna paralel epistemolojik ayrımla birlikte– hiç olmadığı kadar güçlü bir biçimde savunuyor ve bizi fiziksel dünyaya dair herhangi bir açıklamanın olası olmaktan öteye geçemeyeceği konusunda uyarıyor; yine de böyle bir açıklama artık onun için yapmaya hayli değer hale gelmiştir ve bu açıklamayı ayrıntılarıyla tasarlamak için büyük çaba harcar. Görünüşe göre ulaştığı sonuç şu: eğer Heraklitosçu akış ya da Demokritosçu atomculuk son sözü söylediyse, yaşadığımız dünya şansa terk edilmelidir; bu dünyayı ortaya çıkaran ya da şu anda ayakta tutan başka hiçbir neden yoktur. Ama bu inanç hem (*Yasalar*'da uzun uzadıya tartışacağı gibi) hatalıdır, hem de ahlakî açıdan feci sonuçlar doğurur. Doğru, yaratıcı Akıl belli ve bir dereceye kadar boyun eğmez bir malzeme üzerine çalışmak zorundaydı. Kusursuzluk sadece Biçimler arasında

[713] Referanslar ve daha fazla alıntı için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[714] Heraklitos'un kendi anlayışından ziyade zamane Heraklitosçularının anlayışı.

bulunur, uzayda değil; ama bu dünyada bile Akıl Zorunluluğu büyük ölçüde alt etmiştir ve matematik ve hepsinden de önemlisi astronomi üzerine yapılan bir çalışma anlayışlı bir insanı evrenin yaratılışının ardındaki ilksel nedenin rasyonel olduğuna çabucak ikna edecektir.[715]

O halde, eğer *Timaeus*'un Platon tarafından Aklın (Demokritosçu) Zorunluluğu fethetmesi olarak sunulan kozmogonisi Pisagorcu gerçeklik şemasını Heraklitosçu oluş akışına dayatma girişimi olarak tarif edilebilirse, bunun tam olarak başarıya ulaşmadığını görmek bizi şaşırtmamalı; zaten Platon'un Mahfazaya dair tedirgin ve yalpalayan tarifi de bunu ima ediyor. Yazarı için "belirsiz, zorlu, inanması pek mümkün olmayan" bir şey olan bir açıklamayı açıklık ve tutarlılık için zorlamaktansa, Platon'un aklından geçenleri ve bu açıklamayı ortaya çıkaran felsefi durumu kavramak daha iyi olacaktır. Tarifin geri kalanının bizi Mahfazayı sadece boş uzay olarak düşünmekten men ettiğini görmüştük. Eğer içinde sürekli dalgalanıp duran "hareketler" ve "güçler" soyutlanıp çıkarılabilseydi, boş uzaydan ibaret olabilirdi ama asla bunlarsız olmamakla kalmaz; bunlar olmadan Mahfazayı tahayyül etmek mümkün değildir, zira bunlar bir bakıma onun özellikleridir. Doğru, Mahfaza *haddi zatında* özelliksiz olarak hayal edilmelidir, tıpkı parfümler için bir baz işlevi görmesi için kokusuz olması gereken yağ gibi. Yine de, diyor Platon (51b) ateşin, suyun ve geri kalanların onun içinde olduğundan, akkor kısmı, sıvılaşmış kısmı vb'den söz edildiği gibi söz edilmemelidir. Sayılar ve şekillerle düzenleme işlemi başlamadan önce bile dört basit cismin tamamlanmamış biçimlerini ya da "izlerini" içeriyordu. Fiziksel madde, katı özdek vardı ama "oran ya da ölçü" olmaksızın, aslında Sınır'ın etkisini bekleyen bir sınırsız olarak vardı.

En olası sonuç, Tanrının kaosu kozmosa dönüştürmesiyle yaratılan parçacıkların şekil itibarıyla Zorunluluğun izin verdiği ölçüde, yaygın ögelerden her birine ateşli, ıslak vb niteliği kazandıran düzenli çok yüzeyli şeklin biri ya da diğerinin hakiki *corpuscula*'sı olduğudur. Geleneksel Pisagorculardan farklı olarak Platon matematiksel şekiller ve bunların maddi nesnelerde, model ya da çizimlerdeki benzerleri arasında istediği zaman ayrım yapabiliyordu (*Dev.* 510c, *Phil.* 62a-b). Fakat bu en Pisagorcu diyalogunda[716] bu ayrıma her zaman için gözetmiyor. Birden fazla yerde bir geometrik yapı

---

[715] Krş. *Phil.* 28e, bu cilt. *Timaeus*'un ana temalarından biri olan astronominin tasarım argümanındaki rolü Newton tarafından *Principia*'da (referans için bkz. Cornford, *Princ. Sap.* 21) kayda değer ölçüde benzer terimlerle yinelenmişti: "Bu kadar çok düzenli harekete sadece mekanik nedenlerin ortaya çıkarmış olabileceği tahayyül edilmemelidir... Bu olası en güzel güneş, gezegen ve kuyruklu yıldız sistemi ancak akıl sahibi ve kudretli bir Varlığın yönlendirme ve hâkimiyetinden ortaya çıkabilirdi." "Yönlendirme ve nasihat" neredeyse *Tim.* 48a2'nin çevirisi gibi, νοῦ.....ἄρχοντας τῷ πείθειν.

[716] Taylor'ın, Platon'un *Timaeus*'ta kendi öğretisini değil, beşinci yüzyıl Pisagorculuğunun bir

üçüncü boyuta kavuştuğunda insanın elinde hemen algılanabilir bir cisim olacağını varsayıyor gibi gözüküyor. "Her tür cisim derinliğe sahiptir, derinlik yüzeyi içerir ve her düz çizgili yüzey üçgenlerden oluşur" (53c). Buna karşın 53e-54a'da "dört en güzel cisim" inşa edildikleri üçgenler de dâhil olmak üzere, şekilleri ifade ediyormuş gibi gözüküyor. *Yasalar*'da ise Platon daha da kesin (894a): "Bütün şeylerin oluşması için koşul nedir? Oluş, bir başlangıç noktası ikinci boyuta ve oradan da bir sonrakine genişleyip, üç boyuta ulaşarak duyuları olan şeylerce algılanabilir olduğunda gerçekleşir."[717] Bu Alexander Polyhistor'ın tarif ettiği (bkz. bu cilt) ve Aristoteles'in eleştirdiği safi Pisagorcu öğretidir. Bu asla çözülemeyen bir sorunu beraberinde getiriyor.[718] Üçgenler, parçalanmış toprak-parçacıkları üçgenlerinin yaptığının söylendiği gibi, kendi türleriyle yeniden birleşene kadar kendi başlarına nasıl ortalarda dolaşabiliyorlar? Martin'in üçgenleri boş uzayın etrafını çevreleyen "ince madde tabakaları" olarak algılayışı (*Tim.* II, 241-2) pek destek görmemiştir.[719] Bunun tam tersi kesinlikle doğrudur; üçgenler katı madde parçacıkları bağlayan ve böylece daha öncesinde biçimsiz olan maddeye geometrik biçim kazandıran yüzeylerdir. Bu sürüklenen üçgenler sorununu çözmüyor. Bunun *Timaeus*'un Pisagorcu Platon'unun kafasına dank etmediğini söyleme cüreti göstereceğim.

Parçacıklar farklı büyüklüklerdedir. 54d-55c'de üç çok yüzeyli şeklin yüzeylerinin iki yerine altı, küpünkinin ise dört üçgene bölüneceği söyleniyor. Buna dair hiçbir akla yatkın izahat yoktu, ta ki Cornford (*PC* 234-5) bunu 57c-d'deki, üçgenlerin farklı büyüklüklerde olduğu ve bunun her bir elementte görülen farklılıkları açıkladığı yönündeki

---

açıklamasını sunduğu tezini herkes gibi ben de kabul edemesem de, bu kadar deneyimli bir akademisyenin böyle bir inancı savunabildiği gerçeği diyalogun karakterine dair çok şey söylüyor.

[717] Kullanılan dil için (αὔξη=boyut) krş. küpün üç-boyutluya örnek verildiği *Dev.* 528b ve *Epin.* 990d τοὺς τρὶς ηὐξημένους (ἀριθμούς) καὶ τῇ στερεᾷ φύσει ὁμοίους. 990a'da στερεόν ἁπτόν ile özdeşleştiriliyor.

[718] Cornford'a (*PC* 229-30) katılıp "bunun birebir ele alınamayacağını" (fakat daha sonra, sf. 274'te deneme mahiyetinde bir çözüm sunuyor) ya da diğerlerine (Prantl, Luria Friedländer) katılıp Platon'un sonuçları enine boyuna düşünme zahmetine katlanmadığını zira sadece oyun oynadığını ya da şaka yaptığını ("*Spielerei,*" "*halb-scherzend,*" "oyunbaz bir şekilde"; bkz. Luria *Infinitesimaltheorie* 151 dn. 120, Friedländer, *Pl.* I, 256) söylemek bir çözüm sayılmazsa eğer. Üçgenler 81b-c'de gençlik, yaşlılık ve ölümü fizyolojisini tarif eden bir pasajda tekrar karşımıza çıkıyor (bkz. bu cilt).

[719] Bu ayrıca Eva Sachs'ın ve eski zamanlarda Proclus, Simplicius ve Philoponus'un görüşüydü. Aristoteles, gördüğümüz üzere, bunları ideal ya da safi matematiksel yüzeyler olarak yorumlamıştı, modern zamanlarda Zeller, Archer-Hind ve E. Frank'in yaptığı gibi. Bkz. Luria, *a.g.e.*

ifadeyle ilişkilendirene dek. Timaeus'un söylediği gibi, elementsel ateş yanan alev, parlayan kor ya da ışık, ısısız parlaklık olarak gözükebilir, hava da saydam *aither* ya da su olarak, su ise sıvı olarak ya da aynı şekilde katı madde ama eriyebilir metaller ya da buz olarak karşımıza çıkabilir.[720] Platon farklı üçgen büyüklükleri arasında kesin bir matematiksel ilişki olduğunu açıkça söylemiyor ama buna başlangıçta açıklık kazandırılmış ve 69b'de Demiurge'nin her yere ve olası her şekilde oran ve ölçülebilirlik (συμμετρία) kazandırdığı söylenerek yapılan özette tekrar edilmiştir. Dahası, eğer aynı element içerisinde çeşitlemeler oluşturan üçgenler arasında böyle bir ilişki olmasaydı, bir elementin diğerine dönüşmemesi gibi, üçgenlerin de birbirlerine çok daha yakinen benzeseler de, birbirlerine dönüşememeleri gibi tuhaf bir durum ortaya çıkardı. Cornford'un çözümü doğru olsun ya da olmasın güzel bir basitliğe sahipti: Platon'un zihninde daha büyük ölçekli katı maddeler tam anlamıyla, daha küçük olanların katlarıydı. Bu durumda en küçük ölçekli üçgen diğerlerinin en yüksek ortak ölçüsü ve tam anlamıyla *stoicheion*, yani hepsine temel teşkil eden indirgenemez element olurdu. Platon altıdan bahsederken, üçgenlerin çeşitli şekillerde bir araya getirilebileceğini daha da netleştirmek için orta büyüklükte figürlerden bahsediyor olurdu (*PC* 234) Bu çözümün basitliği ve akla yatkınlığı hakikaten etkileyici.[721]

İlksel cisimlerin daimi hareketi ve savaşı (57c1-6, d7-58a3). Benzer benzeri çeker aksiyomuna göre[722] ana ateş, hava, su ve toprak kütleleri farklı bölgelerde toplanır ve bir-

---

[720] 45b, 58c-d. Platon'un önermelerine sadık kalınarak, metallerin erimesi ve katılaşması "suyun" "toprağa" dönüşmesi olarak (Vlastos'un ifadesiyle, eriyebilir metaller "çok yüksek donma noktalarındaki sıvılardır" *P.'s Universe* 84) hatta ikisinin karışımı olarak bile -elementlerin karışımı diye bir şey söz konusu olsa da, örneğin şarabın ısıtıcı özelliği ateşle suyun karışımına atfedilmektedir (60a)- düşünülmemelidir. Bunlar, sadece oktahedral su parçacıklarının, bunları daha çok ya da daha az hareketli kılan büyüklükleri arasındaki farklılıklara bağlıdır. Erimeyi sağlayan ısı ikosahedranın hazırlık olarak parçalanmasına neden olan ateş-piramitleriyle iş görür. (Ayrıntılar için bkz. 58e-59a; krş. 61a5-6.)

[721] Crombie bunu ikna edici buluyor (*EPD* II, 220) ama Popper bunu reddetmişti ve Pohle bu çözümü *Isis* 1971'de ayrıntılı bir şekilde eleştirmişti. (Fakat bkz. Vlastos, *P.'s Universe* 69. Vlastos bütün teorinin harika bir özetini sunuyor.) Cornford'un şu argümanını şaşırtıcı buluyorum; eğer daha basit prosedür izleniyorduysa, parçacıklar öylesine hızlı bir şekilde büyürdü ki, görünürlük eşiğini geçebilirlerdi. (Bkz. sf. 238 ve 238'deki diyagramları.) İnsan cismin nihai ögelerinin mikroskobik olduğunu varsayıyor ve bunları kesinlikle istediğimiz kadar küçük hayal edebiliriz. Popper (yerinde bir ihtiyatla) Platon'un kare ve çokgen yüzeyleri ilk başta 2 ve 4 üçgene bölmesi gibi 4 ve 6 üçgene bölmesini de Platon'un irrasyonellere olan ilgisine ve daha özel bir şekilde dairenin takribi olarak karelere bölünmesine ulaşmak için √2 ve √3'ün kullanılmasına atfetme eğilimi gösteriyor. Bkz. *OS* I, 250-3.

[722] Bu özellikle de, Platon'un şüphesiz aklından geçirdiği Demoktiros'un atomculuğunda önemli bir yer tutar. Platon şu anda Zorunluluğun işleyişini tarif ediyor.

birlerinden tamamen ayrı olurlardı ve evren de tamamıyla durağan olurdu–tabii eğer parçacıkları arasındaki, ayrılmalarını ve diğer şekillerde tekrar birleşmelerini sağlayan daimi savaş olmasaydı. Keskin ateş piramitleri oktahedral bir hava parçacığına saldırdığında ve bu parçacık kendini iki ateş-parçacığı olarak yeniden biçimlendirdiğinde, hava parçacığı havanın baskın olduğu bölgeden ayrılıp, ana ateş kütlesine katılır.[723] Heterojen cisimlerin aynı bölge içinde temas halinde olmaları hareket için gerekli bir koşuldur, biri harekete neden olmalı, diğeri hareket ettirilmelidir; ama dönüşüm gerçeği göz önüne alındığında, en başta bu şekildeydilerse bile sonunda ayrı ve durgun olmalarını ne önleyebilir? Kozmos bütün hareket ve değişimiyle sonsuza dek süregitmelidir ve Platon bunu garanti altına almak için bize kozmolojisinin, daha önceki atomculuğun bir diğer temel ilkesini, yani atomların içinde hareket ettikleri sonsuz bir uzaya sahip olduklarını reddettiğini hatırlatır. Platon'un kozmosu dönen, sonlu bir küredir, "diğer bütün şekilleri içeren şekil"dir bu (33b). Parçacıklar bu zarftan kurtulamaz, kendi üzerlerine geri döndürülürler ve hiç durmaksızın birbirlerini itip kaktırırlar. Daha küçük olanlar daha büyükler arasındaki açıklıklara nüfuz ederler[724] ve onları parçalamaya girişirler, bir yandan da diğer yerlerde daha büyük olanlar daha küçük olanları birleşmeye zorlarlar, böylece dönüşüm ve bunu takip eden yer değiştirme süreci sonsuz dek bir o yana bir bu yana salınır durur.[725] Pre-kozmik hareketler ve bu hareketlerin Demiurge tarafından düzenlenilen hali arasındaki sürekliliği aklımızda tutmalıyız (Bkz. 53a-b). 52d-53a'da daha önceki durum için yapılan tarifin büyük ölçüde halen geçerlidir zira Demiurge "zaruri olarak" hâlihazırda varolan ortak-nedenleri amacına uygun olduğu ölçüde kendi kullanımına çevirmiştir.

Hareket hem hareket ettireni hem de hareket ettirileni gerektirir. Platon bu hususu ortaya koyarken şöyle diyor (57e): "Harekete geçirecek bir şey olmaksızın harekete geçen bir şeyin ve bunun tam tersinin olması zor ya da daha doğrusu imkânsızdır. Bunların

[723] Platon dört ana kütlenin ateş en dışta ve toprak merkezde olmak üzere eşmerkezli küreler oluşturduğu açıkça belirtmiyor ama bu peşinen kabul edilirdi. (Bkz. Cornford, *PC* 246.) Bu yaygın olarak kullanılan "ağır" ve "hafif" terimlerinin açıklaması için arka plânı oluşturmalıydı, diye düşünüyor insan.

[724] Dolayısıyla Platon'un 58a 7'de kozmosta boş uzay olduğunu reddedişi kelimenin tam anlamıyla doğru değildir: temas halindeki düzenli çok yüzeyli şekiller açıklıklar bırakmak zorundadır. Ama hiçbir boşlukla *sarmalanmış* değildir; temas asla kaybedilmez. 80c'de boşluğun reddi tekrar ediliyor ve hareket, parçacıkların birbirlerini "ittirmeleriyle" açıklanıyor.

[725] Kozmik kürenin ötesinde uzayın bile olmadığı varsayılmalıdır. Bu sadece öncü Parmenides'in değil, ayrıca şaşırtıcı bir şekilde Platonik bir dille ve *Phaedrus*'taki efsaneyle uyum içersinde zaman ve uzayın ötesinde zamansız ve değişmez olan şeyin aslında ilâhi olduğunu söyleyen Aristoteles'in de inancıydı.

olmadığı yerde hareket yoktur ve bunlar aynı seviyede olamaz."[726] Burada, hareketin gerçekleşmesi için hareket eden ve ettirilen olmak üzere iki şey olması gerektiği yasasını ortaya koyuyor. Tek ve homojen olan hiçbir şey kendini hareket ettiremez. Ama gizil ve eylemsel arasında yaptığı ayrımla bağlantılı sebeplerden ötürü Platon'a karşı bir kendi kendini hareket ettiricinin imkânsız olduğunu iddia eden Aristoteles değil miydi? Platon'un yeni ilkesi eğer evrensel olarak uygulanırsa, *Phaedrus* ve *Yasalar*'da ruh ya da yaşamı kendi kendine hareket ettiği için hareketin ilk nedeni olarak tarif edişiyle çelişiyormuş gibi gözükecektir. Bir bilardo topunun bir diğerinin çarpması sonucu hareket edişi gibi bütün fiziksel, mekanik hareketlerin izi ruha (bu örnekte bilardo oyuncusunun niyetine) kadar sürülebilir zira ancak canlı olan şey kendi hareketini başlatabilir ve hareketi diğerlerine aktarabilir. Fakat burada çelişki apaçık ortada zira söz konusu olan tek hareket fiziksel, mekanik harekettir. Yaratıcısı zorunluluk olan ikincil nedenlerden ötesine götürülmüyoruz, "hareket üretmenin hangi bakımdan sorumsuz nedenin doğası olduğunu" (48a) öğreniyoruz. Platon kendi kendine hareket eden ve rasyonel bir ruhun bütün evrene bahşettiği kozmik hareketin[727] ilk nedenine geri dönmüyor. İkincil nedenleri ele alırken daha önceki mekanistik kozmolojilerden serbestçe fikir ödünç alıyor,[728] örneğin atomların Demokritos'un Zorunluluk ile özdeşleştirdiği çarpışmaları ve patlamaları (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019). Platon bu kozmolojilerin doğadaki süreçleri tarif ediş şekillerinden çok süreçleri nedenlerle karıştırmalarını eleştiriyor. Iskaladıkları şey Aklın Zorunluluğa olan üstünlüğüdür.

Beş dünya? 31a-b'de (bkz. bu cilt) Platon kozmosun benzersiz olduğuna inanmasının sebeplerini sunmuştu. Beş düzenli çok yüzeyli şeklin 55c'deki tarifinden hemen sonra bunu tekrar ediyor ve sonsuz sayıda dünya fikrini hor görüyle küçümsüyor ama birinin çıkıp akla yatkın bir şekilde beş dünya olup olmadığını sorabileceğini ekli-

---

[726] ὁμαλά, bu "homojen" (Cornford, sanki ὅμοια'miş gibi) ya da "denge halinde" (Lee, sanki ἰσόρροπα'mış gibi) değil "birbirine denk" anlamında geliyor. Burada halat çekme oyununda olduğu gibi bir güç karşılaştırması yapılıyor. Hareket ve değişim gerçekleştiğinde iki taraf savaşmış ve biri alt edilmiştir; bu daha daha güçsüzün daha güçlüyle savaşmasıdır (56e4 ve 57a6). Kozmosta daha güçlü taraf, daha kör ve hantal bir parçacığa saldıran keskin ve çevik bir parçacık ya da az sayıda küçük parçacığı sarmalayan ve ezen daha büyük parçacıklar olabilir. Homojenlik elbette *a fortiori* olasılık dışı bırakılır. Parmenides'in homojen ve dolayısıyla hareketsiz Tek'i kozmolojiyi etkilemeye halen devam ediyor.

[727] *Kozmik hareket* diyorum çünkü diğerlerine karşı, Mahfazanın içindeki nihayetinde -tıpkı kozmostaki harekete doğrudan olduğu gibi- heterojenlik ve dengesizliğin neden olduğu prekozmik hareketin ister rasyonel ister irrasyonel olsun ruhla hiç alakasının olmadığını iddia etmiştim.

[728] 58b4'te "sıkıştırma" için, kaynaklara göre erken dönem Miletlilerden beri kozmolojistler tarafından mecazi anlamda kullanılan teknik bir keçecilik terimi olan πίλησις'i kullanıyor.

yor. Kimse bunun nedenini bilmiyor. Antik dönemdeki yorumcular (bunlar için bkz. Cornford, *PC* 220-1) *kosmoi*'nin bizim dünyamızdaki bölgeleri ifade etmesinin bağlam tarafından olasılık dışı bırakıldığını varsaymışlardı, fakat bu bağlam sıralanan beş şekille bir bağlantıyı ima ediyor kuvvetle. Ancak dodekahedron beşinci bir ögeyi temsil ediyorsa bile her biri tek bir elementten oluşan beş dünya icat etmek için bir sebep yok gibi gözüküyor. Bayan Nicol Cornford'a (*PC* 221 dn. 3) beş katı maddeden dodekahedron dışarıda bırakılarak sadece dördü elementlere atfedildiği için bunu dâhil edip, diğerlerinin her biri sırasıyla dışarıda bırakılırsa beş dünyaya ulaşılabileceğini önermişti. Akademi'nin üyelerinden biri Demiurge'yi başka bir yerde bir piramit, küp, oktahedron ya da ikosahedron şeklinde bir kozmos daha yaratmaktan alıkoyacak hiçbir şey olmadığını söyleyebilirdi (Platon buna hemen itiraz edecek olsa da). Ama bu şekillerin cismani bir elementle bağlantılarını korumaları gerekir mi? Bu noktada insan kendini topraktan oluşan bir dış kabuğun olmadığı bir dünyada yaşamanın nasıl bir şey olacağını merak ederken buluyor; açıkça belirtilmemiş "diğer değerlendirmeleriyle" birlikte o beyefendiyi,[729] tıpkı Platon'un tartışmaksızın yaptığı gibi, bir kenara bırakmanın zamanı geldi artık.

KOZMOSUN RUHU (34B-36D)

Dünyanın cismini ruhundan önce ele alarak Timaeus'un "rasgele" konuşma şekline boyun eğmiş olduk zira Timaeus ruhun daha kıdemli partner olarak ilk önce yaratılmış olması gerektiğine işaret etmeye özen gösteriyor.[730] Öte yandan gök cisimleri daha önce de belirttiğimiz gibi zamanın açıklamasında ruhtan sonra devreye sokuluyor.

Yaratılmış, ilâhi ama vücut bulmuş bir tanrı olarak kozmos *psyche*'nin bütün işlevlerini, (erişilebilecek en kusursuz) kendi kendine hareket yeteneğini, duyumsanabilir olana dair doğru *doxai*'yi ve bilişsel olana dair eksiksiz bilgiyi bir araya toplar (37b-c). Yaratılışının açıklaması hayli semboliktir ve bunu anlamanın anahtarı, Empedokles'te çok önemli olan ve burada halen savunulan benzerin benzerle bilindiği yönündeki eski öğretidir.[731] Demiurge iki aşamalı olarak ilerler.

(i) İçeriğin hazırlanması. Bu, diyalogun en zor ve en çok tartışılan cümlesinde tarif ediliyor (35a1-b3). İnsan bunu nasıl okur ve yorumlarsa yorumlasın, üzerine daha fazla

[729] Muhtemelen Speusippus (H. A. S. Tarrant *Phron.* 1974, 132, 137).

[730] Yunancadaki πρεσβύτερος hem yaş ve hem de rütbe ya da mevkice "daha kıdemli anlamına gelebildiği için Timaeus ruhun her iki anlamda da cisimden daha kıdemli olduğunu vurgulamak için konu dışına sapıyor, καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότερα (34c4).

[731] Aristoteles'in *Timaeus*'ta ruha açık bir gönderme yaparak ifade ettiği gibi, γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ (*De an.* 404b17).

düşünüldüğünde çözülmemiş sorunlar kendini belli ediyor. En olası yoruma göre üç olgu vardır, Varlık (οὐσία), Aynılık (ἡ ταὐτοῦ φύσις) ve Farklılık, bunlardan her birinin de iki biçimi vardır, "bölünemez ve daimi" hali ve "cisimlerde oluş kazanan bölünebilir" hali;[732] yani Biçim ve duyumsanabilir dünyadaki kopyaları.[733] Demiurge üçünün bölünmez ve bölünebilir biçimlerinin her birinden bir ara karışım yapmış, daha sonra da kozmik ruhun malzemesini oluşturmak için bu üç ara olguyu birbirine karıştırmıştır.[734] Bunun önemi daha sonra ortaya çıkacak.

(ii) İnşa (35b-36d). Bu kısmın her yanına Pisagorculuk sinmiş durumda[735] ve görünmez *psyche*'nin temsili için maddi benzetmelerin kullanılması az buz fantastik değildir. Karışım yorulacak, ince şeritler halinde kesilecek ve yuvarlak oluşturacak şekilde bükülecek bir çeşit hamur gibi ele alınır. (Daha sonra 41d'de içinde karıştırıldığı "karıştırma-kabından" söz ediliyor.) Bedende olduğu gibi ruhta da başlıca gereklilik oran ve uyumdur. Demiurge bu nedenle –şimdi, görünüşe göre, uzun bir şerit olarak hayal edilen– ruh dokusundan yedi kısmı oranlı olarak kesip çıkarır,[736] (Pisagorculara

---

[732] Platon burada yine οὐσία γιγνομένη'den söz ediyor (35a2-3) ama *Philebus*'ta olduğu gibi γιγνόμενα'i değişmez ὄντα statüsüne tam olarak yükseltmiyor. Bkz. bu cilt.

[733] Durum bundan ibaret olmalı, Cornford şöyle yazmıştı (*PC* 64): "Bir Biçimin varlığı bölünemezdir. Bir Biçim elbette bileşik ve dolayısıyla tanımlanabilir olabilir. Ama gerçekten ayrılabilecek ya da çözülebilecek parçaların 'bir araya getirilmesinden' oluşmamıştır." Ama Platon genel bir Biçime dâhil olan türlerden bu Biçimin parçaları olarak söz ediyor (μέρη 31a6) ve İnsan Biçimi bu nedenle Hayvan Biçiminin bir parçası olsa da yine de ayrı bir varoluşa sahiptir. Daha önce öne sürdüğüm gibi bu ilâhi, ebedi-ezeli gerçekliklere dair görkemli algılayış, asla terk edilmese de, Platon'un geç dönemindeki analitik yöntemlerin gelişimine pek karşı koyamıyor (Biçim ve tekiller 51e-52a'da yine karşılaştırılıyor).

[734] Proclus (Cornford'un yanı sıra Ross -*De an.* ve Jowett'in editörleri de onun izinden gidiyor) ve Proclus'tan önce de Aristides Quint. -*De mus.* kitap 3- böyle düşünmüştü (Winnington-Ingram), açıklığından ötürü buradan alıntı yapmak istiyorum: "İlâhi Platon da *Timaeus*'ta ruhun Yaratıcısının bölünemez ve bölünebilir Varlık arasında bir ara değeri aldığını ara Varlık biçimiyle bölünebilir ve bölünemez Aynılık ve Farklılık Biçimleri arasındaki ara değerlerle birleştirdiğini, üçünü harmanladığını söylüyor." Taylor'ın Martin'inkine benzeyen açıklaması daha basit (*Comm.* 109; krş. Martin I, 346). Aynı ve Farklı'yı bölünemez ve bölünür olmak üzere iki Varlık biçimine eşdeğer görmüş ve şöyle yazmıştı: "İlk önce *A* ve *B* içeriklerini alıyor ve bunları harmanlayarak bir ara *C* oluşturuyor. Daha sonda da *A*, *B* ve *C*'yi harmanlayarak tek, tektip bir bütün oluşturuyor." Öte yandan, (a) Friedländer'a (*Pl.* III, 366) rağmen eğer üçüncüsü ilk ikisinin bir karışımı ise bir karışımda üç içerik olduğundan bahsetmek (τρία 35a6, ἐκ τρίων b1) garip; (b) Platon daha sonra olası en açık ifadelerle "Aynı, Farklı ve Varlık, bu üçü"nden bahsediyor; (c) Varlık, Aynı ve Farklı *Sofist*'te ayrı Biçimler olarak önemli bir yer tutuyor (bkz. bu cilt).

[735] Platon'un matematik ve müzik alaşımının Pisagorcu kökeni ve bunun kozmolojik önemi için bkz. I. cilt, IV. bölüm.

[736] Eğer Demiurge Taylor'un dediği gibi basitçe cetvel ya da mezura üzerinde olduğu gibi

göre sayı-dizisinin dışında kalan) 1'den başlar ve şu şekilde bir dizi kare ve küp sayı dizisiyle ilerler: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Daha sonra asıl dizideki her bir terim arasına armonik ve aritmetik ortalamalar sokar.[737] Kare ve küpler cismin üç boyutunu akla getiriyor –ki ruh bilişsel yönüyle bunun farkında varmalıdır– ama sayıların ayrıca müziksel bir önemi de var. Armonik ortalamaya bu isim veriliyordu çünkü Yunanlar için başlıca müziksel fasılalar olan şeyler arasındaki sayısal oranları ifade ediyordu.[738] *Harmonia* kelimesi sayısal oran ve müzikâl "uyum" (συμφωνία) fikrini bünyesinde öylesine iç içe geçiriyordu ki Platon'un zihninde bunların birbirinden ayrılması imkânsızdı. Ama bu tablonun sunduğu keyfi skala kapsamı –dört oktav ve altıncı bir majör, o zamanki müzikte kullanılan bütün skalalardan daha büyüktür bu (Taylor 140)– Cornford'un bu kapsamın sadece Platon'un diziyi 3'ün kübü olan 27'yle bitirme isteğinden kaynaklandığını varsaymasına yol açmıştır ve "ve bu kararın müzikal armoni teorisiyle hiç alakası yoktur" (*PC* 67). Taylor fazla ileri gidiyor. Yıldız ve gezegenleri yörüngelerinde hareket ettirmek için ruh dağıtılmak üzeredir ve *Devlet*'te söylendiği gibi (530d): "Gözlerimizin astronomi için yapılmış olması gibi kulaklarımız da armoninin hareketleri için yapılmıştır ve Pisagorcuların söylediği ve bizim de kabul ettiğimiz üzere bu iki bilim kardeştir." *Devlet*'te şiirsel bir şekilde tarif edilen "küreler armonisi"[739] bundan açıkça bahsedilmese bile Platon'un aklındaydı.

Dünyanın ruhunun iyi ve bilge ve sonsuz olmaya yazgılı olduğu için iç uyum[740] ya da uygun ölçü ve oran sergilemesi elzemdir ki biz bunun iyiliğin bir ön koşulu olduğunu biliyoruz. Dünyanın ruhu "akıl ve armoniye" birlikte "iştirak eder" (36e). Arık karışı-

---

bölümleri "işaretleseydi" bu süreci gözümüzde canlandırmamız daha kolay olurdu. Ama Platon ἀποτέμνων kelimesini kullanıyor.

[737] Şema eksiksiz olarak Cornford'un *PC*'sinin 71. sayfasında sunulmuştur. Pasajdaki karmaşık matematiksel ayrıntılar için ayrıca bkz. antik yorumculardan kapsamlı alıntılar yapan Taylor ve Rivaud, *Tim.* 43-52. A. Ahlvers, *Z. und K. bei P.,* dünya ruhunun bölümlenişine yeni bir yorum getirmiştir, bu konuda bkz. Trevaskis, *CR* 1957, 31.

[738] Armonik ortalama Archytas tarafından *De musica*'da tanımlanmıştı (fr. 2 DK): birincisi ikincisini kendisinin hangi oranı kadar aşarsa, ikinci de üçüncüyü oran kadar aştığında ortaya çıkar. Örneğin, 6, 8, ve 12: (12-8) / 12 = (8-6) / 6. Daha fazla açıklama ve müzik notalarıyla bunun arasındaki bağlantı için bkz. Taylor, *Comm.* 95 ya da Freeman, *Pre-Soc. Phils.* 115. Aristoteles Pisagorcu olmamasına karşı yine de συμφωνία'i "yüksek ve alçak alanındaki ölçülebilir sayısal oran" olarak tanımlıyordu (*An. Post.* 90a19).

[739] *Dev.* 617b. Küreler armonisi için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[740] Bunun ruhun bir armoni olduğu, yani bedensel parçaların uyumlu yerleştirilmesi sonucunda ortaya çıktığı yönündeki *Phaedo*'da çürütülen öğreti olmadığını hatırlatmakta fayda var. Ruh *kendi* parçalarının bir armonisidir. Ruhun beden karşısında önceliği, burada olduğu gibi bedenden önce yaratıldığının söylenmesinden daha güçlü bir şekilde ifade edilemezdi herhalde.

mının tamamını kullanmış olan Demiurge kendi kendine biçtiği görevi bu karışımı iki şerit halinde keserek, birini diğerinin üzerine bir (X) oluşturacak şekilde çaprazlamasına yerleştirir ve şeritleri, biri içerde biri dışarıda olmak üzere birbirlerine dik açı oluşturmayacak şekilde uzanan iki daire oluşturmak için büker. Şu anda astronomiden söz ediliyor ama Platon için ruh ikiz güçlerini, saltık nedensel ve rasyonel güçlerini daima muhafaza etmektedir. Her biri rasyonel ruhun bir kısmı olan daireler, yaratıldıklarından gök cisimlerine aşılayacakları döngüsel bir hareket halindedir.[741]

Astronomik ayrıntılar bir hayli kısa tutulmuş ve Timaeus'un daha sonra bizzat söylediği gibi bunların tam anlamıyla anlaşılması için görsel bir modele ihtiyaç vardır (40c-d).[742] Şema ana hatlarıyla şöyledir.[743] (1) En dıştaki kürenin dönüşü, sabit yıldızların gök ekvatoru düzleminde 24 saatte tamamlanan doğudan batıya doğru hareketi söz konusudur. Buna Aynının hareketi adı verilir, bunun sebebi muhtemelen (bu bağlamda) aynı hareketin evrenin içerdiği her şeye[744] aşılanmasıdır. Dolayısıyla bu "baskın" harekettir (κράτος'a sahiptir, 36c7). (2) Bir de bununla zıtlaştırılan, batıdan doğuya doğru ve güneş yörüngesi düzleminde gerçekleşen ve hem bir bütün hem de yedi ayrı daireye –güneş, ay ve bilinen beş gezegen– ayrılmış olarak tahayyül edilen bir dönüş, Farklının dönüşü söz konusudur. Bu yedi cismin hepsi tek bir genel hareketi (elbette, bunun tersi olan, Aynının hareketinin yanı sıra) paylaşacaklardır ama bazıları ayrıca bir-

---

[741] Ruhun hareket ettiği yönündeki bu tuhaf anlayış kabul edilmelidir. Ruh canlı bir varlığın kendini hareket ettirme gücü değildir sadece: ruhun *kendisi de* hareket eder ve *kendi* hareketini ruh ve beden bileşkesine aşılar. "Sadece kendisi hareket eden şey, diğerlerindeki hareketin kaynağı ve nedenidir" (*Phdr.* 245c, krş. *Yasalar* 896a). Bunun Platon için ruhun, daha önceki düşüncede yer alan ve kendisinin sürekli reddettiği hava-ruh gibi fiziksel düzlemde varolduğu yönünde bir yan-anlam içermediği apaçık ortada. Bazen, *Yasalar* 896e-97a'da olduğu gibi, sanki ruh sadece daha yüce düşünce ve duygu "hareketlerini" başlatmış gibi konuşuyor ama ruh canlandırmanın her aşamasını içerir. Aristoteles burada Platon'u ruhun bedensel bir uzantı gibi davranmasını sağladığı için eleştiriyor (*De an.* 406b26 ve devamı). Skemp (*TMPLD* 83) Platon'u savunmaya çalışıyor ama bir sonraki sayfada bazı özelliklerin "ψυχή'nin yerleştirilişlerine işaret ettiğini" kabul etmek zorunda kalıyor. Bunlar ruhun insan bedenine dağıtılışında bilhassa belirgindir. Ayrıca bkz. bu cilt.

[742] Çember şeklindeki kürelerin Platon ve çağdaşlarınca kullanılışı için bkz. Cornford, *PC* 74-6. Bu neden kürelerden ziyade halkalardan söz edildiğini açıklayabilir. Her ne olursa olsun Platon elbette Aristoteles'in gök cisimlerinin ince madde (*aither*) kürelerinde taşındıkları teorisini savunmuyordu.

[743] Ayrıntılar ve zorluklar için bkz. Taylor ve Cornford (72 ve devamı) ve Dick'in *Early Gk Astron.* 124 ve devamındaki Cornford eleştirisi. Platon'un astronomisine, dönemin Yunanistan'ında bilimin durumuna ve Platon'un metafiziksel yaklaşımının astronominin daha sonraki gelişimi üzerindeki etkisine dair harika bir açıklamayı Vlastos'un *P.'s Universe*'ünde (bölüm 2) bulabilirsiniz.

[744] Muhtemelen toprak da dâhil ama bu kötü şöhretli bir düğüm noktasıdır. Bkz. bu cilt

birinden hız ve hatta yön bakımından farklı olan kendi hareketlerini icra edecektir. Bu özel hareketler hepsinin ortak dönüşünü etkisizleştirir ve gezegenlerin hepsinin neden yörüngelerini aynı zamanda tamamlayıp, güneşin bir yılda, Jüpiter'in yaklaşık 12 yılda vb tamamladığını açıklar. Güneş, Venüs ve Merkür Aynı ve Farklının hareketlerinin kombinasyonuyla dönerler; Ay'ın ekstra hareketi Farklının hareketiyle aynı yöndedir ama bundan daha hızlıdır; Jüpiter, Mars ve Satürn Farklının ortak hareketinin ters yönünde ekstra hareketlere sahiptirler, bu da Farklı dairesi etrafındaki görünür hareketlerini Farklı derecelerde yavaşlatır. Bütün şema elbette Platon, Eudoxus ve Aristoteles'in paylaştığı şu varsayıma dayanır: güneş, ay ve gezegenlerin görünüşte düzensiz olan yörüngeleri kusursuz dairevi dönüşlerin bir kombinasyonuna indirgenebilir.[745]

Platon akabinde, ruhun bilişsel yönüne geçmeden önce bir cümle içersinde (36d) kozmosun cisminin onu merkezden dış kenara kadar sarmalayan ruhu içersinde oluşturuluşundan söz ediyor. "Kendi üzerinde dönerek, bitimsiz *ve mantıksal* bir yaşam için ilâhi bir başlangıç yapmıştı" (36e). Ruhun aklı yıldızsal tanrılara ve insana ve yaşamı, gittikçe daha kaba saba ve yok olup gitmeye daha müsait cisim türleriyle karşılaştıkça gittikçe daha az safi biçimlerde de olsa daha düşük düzeydeki yaratıklara aşılanacaktır.

[745] Simplicius ünlü bir pasajda (*Cael.* sf. 488 Heiberg) gezegenlerin görünür hareketlerini izah etmek için hangi tektip ve düzenli (dairevi) hareketlerin peşinen varsayılması gerektiğini belirleme sorununu astronomların önüne bizzat Platon'un koyduğunu ve bunu ilk çözenin Eudoxus olduğunu söylüyor. (Bu Spengel'in derlemesinde -sayı 96- karşımıza, muhtemelen doğru bir şekilde, Eudemus'un bir fragmanı olarak çıkıyor; ama Grote -*Pl.* I, 124-5- Platon'a yapılan göndermeye şüpheyle yaklaşıyor ve bunun Sosigenes'in bir abartısı olduğunu düşünüyordu. Otoriteler ve hikâyenin tarihselliğine dair eksiksiz bir tartışma için bkz. Vlastos, *P.'s Universe,* Ek §L). Göksel hareketlerin daireviliğine ve kusursuzluğuna duyulan inanç astronomiyi takip eden 2.000 boyunca etkiledi. Genç Kepler bile, teolojik bakış açısıyla şöyle yazmıştı: "küresel yüzeyi, tam da en kusursuz nicelik olduğu için seçmiştik." 1597'de 26 yaşındayken yayınladığı *Mysterium Cosmographicum*'u Kopernik sisteminin bir savunusudur ve ikinci bölümü (Heisenberg tarafından eksiksizce alıntılanmıştır, *PCN* 78-83) *Timaeus*'tan hem söz ediyor ve hem de *Timaeus*'u yineliyor. Daireviliğin bu şekilde ısrarla övülüşü genellikle, bilimsel olarak konuşacak olursak, bir musibet olarak görülmüştür ama Dicks bunu daha olumlu bir ışık altında sunmuştur (*CR* 1969, 362, *Early Grek Astrn.* 176'da büyük ölçüde tekrar ediliyor): "Özellikle de astronomide Yunanlar akıllılık ederek, gelişkin matematiksel tekniklerine, mecburen kaba saba olan aletlerle elde edilen gözlem verilerinden daha çok itimat ediyorlardı... Gök cisimlerinin dairevi hareketinin kabul edilmiş felsefi öğreti *olduğu* düşünülse bile bu yine de gözlem sonuçlarından yapılan tamamıyla meşru bir çıkarımdı zira yıldızların gök boyunca dairevi yörüngelerde hareket ettikleri görülmektedir ve güneş ve ay dünyanın etrafında daireler çizerek dönüyormuş gibi gözükmektedir. Genellikle göz ardı edilen şey dairevi hareket anlayışın matematiksel kullanışlılığıdır; gözlemlediğiniz periyodik hareketleri dairelere ve daire kombinasyonlarına indirgediğinizde bunları hem uzamsal konum hem de zaman açısından hesaplanabilir ve öngörülebilir hale getirirsiniz." Krş. Taylor, *Comm.* 102 (33b7 hakkında).

Şimdi, bizim için Platon'un psikolojisinin belki de en tuhaf yanı olan şeyi, dairevi hareketin düşünceyle özdeşleştirilişini izah eden bir pasajda (33a-c) inşasının ve hareketlerinin bilişsel güçleri üzerindeki etkilerini öğreniyoruz.[746]

> O zamandan bu yana Aynı, Farklı ve Varlığın, bu üçünün doğasından harmanlanmış ve uygun oranlara göre paylaştırılmış ve bir araya getirilmiştir ve kendi üzerinde dönmektedir, bu nedenle dağınık bir varoluşa sahip ya da bölünmemiş bir şeyle temasa geçtiğinde kendi içinde hareket ettirildiği için bir şeyin neyle özdeş ve neyden farklı olduğunu ve şeylerin hangi özel açıdan, hangi yolla, nasıl ve ne zaman, hem oluşan hem de her daim aynı olan açısından çeşitli şekillerde birbirleriyle alakalı olduklarını ve birbirleri üzerinde eylemde bulunduklarını söyler. İster farklı ister aynı olan şeye dair olsun doğru ve tutarlı konuşma kendi kendine hareket eden içinde konuşma ya da ses olmaksızın gerçekleştiğinde[747] ve Farklının doğru işleyen dairesi bunu ruhuna ilettiğinde[748] sağlam ve doğru inanç ve yargılar ortaya çıkar; ama bu bilişsel olanla alakalı olduğunda ve Aynın dairesi denk rotasında bunu ilân ettiğinde,[749] sonuç zihinsel kavrayış ve bilgi olmalıdır.

Bu pasaj "benzer benzerle bilinir" ilkesine örnek teşkil etmesinin yanı sıra *Sofist*'te yapılan mantıksal ayrımları yeni bir çerçevede sunuyor.[750] Bunlar Pamenides'in insanın herhangi bir şey hakkında *olduğu* ve bunu takip eden şeyler (birliği, sürekliliği, değişmezliği) dışında bir şey söyleyemeyeceği yönündeki ilkel ama sorun yaratan uslamlamasını çürütmek için devreye sokulmuştu. Platon bu sınırlamanın söz konusu fiili sadece tek bir anlamla sınırlı tutmaya dayandığını hâlbuki normal kullanımda en azın-

---

[746] Bu burada aşağı yukarı varsayılıyor ama ispata *Yasalar* 897d ve devamında girişiliyor. Bu Alcmaeon'a kadar geri uzanıyor, mukayese için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[747] Krş. *Sofist*'teki (263e) düşünce tanımı "ruhun konuşmadan kendi içinde yaptığı diyalog" (ve benzer şekilde *Tht.* 189e).

[748] Yani kendi kendini hareket ettirenin ruhu bütün kozmos, ὁρατὸν ζῷον olarak görülüyor.

[749] B7 ve c2'deki ὀρθὸς ἰών ve εὔτροχος ὤν'u sadece edebi varyantlar olarak ele alıyorum. Krş. yeni vücut bulmuş ruhun daireleri uygun rotalarına oturmadan önce özdeşlik ve farklılığa dair doğru yargılara sahip olmasının önündeki engeller (44a, bu cilt).

[750] *Sofist*'in bununla alakalı olup olmadığı tartışılmaktadır. Cornford (*PC* 61) alakalı olduğunu üstüne basa basa belirtmişti ama Owen (*SPM* 327-8) bunu reddetmiş ve Manasse (*Bücher über P.* II, 83) sorgulamıştı. Cornford *Sofist* olmasa *Timaeus*'taki pasajın "kavranamaz" olacağını söylerken muhtemelen fazla ileri gitmişti. Crombie'nin yazdığı gibi (böyle bir genelleme ikna edici olamasa da) "bir diyalogda ancak bir diğerindeki *belli bir pasajın* yardımıyla anlaşılabilecek kelimeler yazması Platon için alışılmadık" (*EPD* II, 262) olduğu doğru olabilir; ama ikisinin bağlantısız olduğuna inanmam mümkün değil. Shorey de Cornford kadar açık ve netti: "Dünya-ruhunu Rivaud'un yaptığı gibi *Sofist*'ten bahsetmeden açıklamak mümkün değil ve *Timaeus*'un Aynı ve Başka'sının *Sofist*'in Aynı ve Başka'sıyla hiç alakasının olmadığını doğrulamak boş yere kürek çekmek demektir" (*CP* 1928, 344-5). *Theaetetus*'ta (185a-e) varoluş, özdeşlik ve farklılığa dair yargıların duyulara değil, zihne ait olduğu belirtiliyor.

dan iki anlamı olduğu göstermişti: "varolmak" ve "bir şeyle özdeş olmak." Benzer şekilde "olmamak" da "var olmamak" ya da "bir şeyden farklı olmak" anlamına gelebilirdi. Platon bu gelişmenin ışığı altında Varlık (ya da Varoluş), Aynılık ve Farklılığı üç evrensel kategori olarak adlandırmıştı (Bkz. bu cilt). Bu kılı kırk yaran bir özenle kaleme alınmış cümlelerde ortaya konan bir diğer husus da fiziksel evrenin aklının hem olanı, hem de oluşanı, hem bilişsel hem de duyumsanabilir olanı, hem bilgi hem de inanç nesnelerini kavradığıdır. Diğer yerlerde olduğu gibi *Timaeus*'ta da Platon'un 27d-28a ve 51b-52a'da açıklanan ve vurgulanan dualist ontoloji ve epistemolojisi önde gelen temalardan biridir. Aklın yetisi ayırt etme yetisidir.[751] Neyle karşılaşırsa karşılaşsın sadece bu şeyin varolduğunu değil, ayrıca *bununla* özdeş ve *şundan* farklı olduğunu söyleyebilir. Daha kesin bir dille, (a) bir tekil ve bir diğeri arasındaki ve (b) bir tekil ve bir Biçim arasındaki ilişkileri belirleme yetisine sahiptir.[752] Bu bölünemez ve bölünebilir olanın bir karışımı kılınırken ne kastedildiğini şimdi anlıyoruz (35a). Bu halen *Phaedo*'daki (79c-d) *psyche*'dir, ebedi-ezeli gerçekliklerin "akrabasıdır" fakat kendisi bunlardan biri değildir. "Varlık ve oluş dünyaları arasında yer alır, aynı anda hem bilişsel hem de yaratılmıştır, hem bölünemez hem de bölünebilirdir, basit ve başka bir bakımdan bileşiktir."[753] Bu şekilde oluşturulduğu için hem bilişsel olanı ve hem de (bedensel duyu organları aracılığıyla) duyumsanabilir olanı kavrayabilir ve birliğini kaybetmeksizin bütün canlı varlıkların bedenlerine dağıtılabilir.

ZAMAN VE YARATILIŞ

Yaratılmış hiçbir şey kelimenin tam anlamıyla ebedi-ezeli, yani sadece sonsuz değil bütün önce ve sonra, geçmiş ve gelecek ayrımlarından muaf olamaz; ama daha önceki düzensiz hareketlere *ölçüyü* sokarak Demiurge "zaman (*chronos*) dediğimiz, sayılara göre hareket eden, hareket halinde bir sonsuzluk imgesi" sağlamış, böylece de kozmosu modeline daha da yaklaştırmıştır (37c-d). Sonsuz ve zamansız arasındaki bu ayrım adil bir şekilde Platon'a atfedilebilir.[754] Parmenides (Platon ondan alıntı yapıyor adeta) Tek

[751] Yunanca'da κριτική. Krş. Aristoteles'in *An. Post.* 99b35'te duyumu δύναμις σύμφυτος κριτική olarak tarif edişi ve Crantor *ap.* Plut. *An. procr.* 1012-13: ruhun özel işlevi τὸ κρίνειν τὰ τε νοητά 'dir.

[752] κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα.....καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί (37b2).

[753] Proclus, *Tim.* II, 117 Diehl, Cornford tarafından alıntılanmıştır, *PC* 63. Krş. Plotinus, *Enn.* IV.2.1, μερίστη μὲν οὐ πρώτως ὥσπερ τὰ σώματα, μερίστη μὴν γινομένη ἐν τοῖς σώμασιν.

[754] Fakat bkz. W. von Leyden'in *PQ* 1964'te Platon'da zaman ve sonsuzluğa dair yaptığı eksiksiz tartışma. Owen bu pasajı *Monist* 1966, sf. 332-6'da tartışmıştı.

Varlığı hakkında şunu söylemişti: "Geçmişte *yoktu*, gelecekte de *olmayacak*, zira şimdi *var*, tamamıyla" (f.r 8.5-6). Ama Parmenides için hiçbir şey yoktu ve hiçbir şey hakkında hiçbir şey söylenemez. Platon *doxa*, zamansal değişim ya da hareket dünyasının bu şekilde büsbütün inkâr edilişini reddediyor ve daha geniş bir ontoloji içerisinde bu dünyaya, ikincil de olsa bir konum veriyor. *Chronos* bu dünyaya aittir. Bunu "zaman" diye çeviriyoruz ama o zamanlar hâkim olan Yunan anlayışı bizimkinden farklıydı. *Chronos* döngüsel ve tekrara dayalıydı[755] ve Platon'un "zamanın parçaları" (37e3) dediği gün ve gece, ay ve yılların tekerrürünü sağlayan göksel hareketlerle özdeşleştiriliyordu; dolayısıyla zamanın olabilmesi için yıldız ve gezegenlerin yatılmış ve yörüngelerine yerleştirilmiş olması gerekirdi. Bu amaçla parlak kılınan güneş günlük dönüşünde Aynının hareketini gösterir ve kendi bağımsız hareketiyle, ayın ayı belirlemesi gibi, yılı belirler. Diğer gezegenlerin dönüşünü gözlemek daha zordur "insanlar bunların dönüşlerinin zaman *olduğunu* hemen hiç bilmezler" (39d1) hâlbuki aslında güneş, ay ve diğerlerinin aynı görece konuma geri dönmesi esnasında geçen zamanın belirlediği bir "kusursuz" ya da büyük yıl vardır.[756] Dolayısıyla bu cisimlerin yaratılışından önce *chronos* olamazdı ve *chronos*'u varlık kazandırmak bunların yaratılış nedeniydi.[757] Zamanı ölçmek için saat yapmaktan söz ederiz. Platon için *chronos*'un kendisi bir saattir, sadece bir ardıllık ya da müddet değil, müddetin ölçülebileceği bir standarttır. Aristoteles'in kısa tanımına göre bu "önce ve sonra bağlamında hareket sayısıdır" (*Fiz.* 219b1). *Timaeus*'ta güneşin işlevi "uygun canlı varlıkların [yani insanların] sayılara sahip olabilmesi için ... aşikâr bir ölçü" sağlamaktı.

Birdenbire bize bütün kozmogoninin, tam da olması gerektiği şekilde olan düzenlenişi sayesinde sadece gündüzü geceden ayırt edip, mevsimleri gözlemlemekle kalmayıp, ayrıca sayma becerisine de sahip olan ilişkisi bağlamında değerlendirildiği hatırlatılıyor.[758] İnsan matematik aracılığıyla kozmik *harmonia*'yı kavrayabilir ve insanın ilâhi müziğe göre tonlanmasını ve başlıca amacına, "Tanrıya mümkün olduğunca benzeme" (*Tht.* 176b; krş. *Tim.* 90c-d) amacına ulaşmasının sağlayan felsefenin sırrı da burada yatar. Başlangıç noktası gök cisimlerinin gözlemlenmesidir ve görüş yetisi karakteristik bir pasajda övülmek için öne çıkarılır (47a-c):

---

[755] Krş. I. cilt (burada atomcuların istisna olduğu söylenmişti) ve Conford, *PC*103-4: ayrıca Arist. *Fiz.* 223b23-33. Bu elbette Yunanların genelde, tarihin tam bir tekerrürden ibaret olduğu yönündeki Pisagorcu öğretiyi benimsediği anlamına gelmiyor. Bu ve göksel hareketlerin döngüsü arasındaki fark Eudemus tarafından sırasıyla "sayısal" ve "biçimsel" aynılık olarak netleştirilmişti (fr. 88 Wehrli).

[756] Platon'da Büyük Yıl konusunda bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve Conford 116-7.

[757] ἵνα γεννηθῇ χρόνος 38c4.

[758] Krş. *Epin.* 987b-e.

> Gündüz ve gecenin, ay ve dönen yılların ve gün dönümünün görülmesi sayının tasarlanmasına yol açtı ve bize zaman fikrini ve doğaya dair merakı kazandırdı ki bundan da tanrıların ölümlü insanlara sunup sunabileceği en büyük lütuf olan felsefeyi türettik... Tanrı görüş yetisini gökteki akıl (νοῦς) döngülerini gözlemleyerek bunları kendi düşüncemizin (διάνοια) onlara akraba olan ama onlar hiç rahatsız edilmezken rahatsız olan dönüşlerinin yararına kullanabiliriz diye; ve tanrının [kozmosun] hatasız hareketlerini tam olarak öğrenerek ve doğalarına göre doğru şekilde hesaplama beceresi edinerek kopya edebiliriz ve kendi içimizdeki hatalı hareketlere sağlam bir temel kazandırabiliriz diye icat etmiş ve bize vermişti.

Duyma yetisi de konuşma ve müzik aracılığıyla armoninin takdir edilmesine katkıda bulunur ve ruhlarımızdaki ahenksizliklerle savaşmamıza yardımcı olur. Platon'un felsefesi esasları bakımından çok az değişmiştir. *Timaeus* sadece, *Gorgias*'ta söylendiği gibi, "gök ve yerin, tanrılar ve insanların" topluluk ve düzenlilik içersinde nasıl birleşmiş olduğuna dair daha kapsamlı bir açıklama sunar sadece, bütün bir evrene *kosmos*, yani düzen adının verilmesinin nedeni budur; ve *Devlet*'te "filozof ilâhi ve düzenli olanla özdeşleşerek bir insanın olabileceği ölçüde ilâhi ve düzenli olur."[759]

Birçok kişinin "*Chronos* evrenle birlikte varlık kazandı" (36b6) açıklamasını Platon'un yaratılış hikâyesinin mecazi olduğunun kesin kanıtı olarak ele alması şaşırtıcı. "Aklı başında olan hiç kimse," demişti Taylor, "aynı anda hem zaman ve dünyanın beraber başladığını ve hem de dünyadan *önce* ... şeylerin içinde bulunduğu bir durum olduğunu savunduğunun düşünülmesini istemezdi."[760] Uzay ve oluş, diyor Platon (52d ve devamı) "gökler varolmazdan önce bile" vardı ve uzayın içindekilere halen Tanrının eli değmemişti, akıl ya da ölçü içermeyen düzensiz ve dengesiz bir hareketle rasgele sağa sola çarpıyorlardı. Yörüngelerine oturmuş gök cisimleri olmaksızın *chronos* olamaz ama zaman, yani müddet, bir önce ve sonra ardıllığı dememiz gereken bir şey olabilir. Aristoteles'in söylediği gibi (*Fiz.* 223a289 "Önce ve sonra harekete aittir, ama *chronos sayılandırılabilir* oldukları ölçüde önce ve sonradır." *Chronos* müddetin ölçülebileceği düzenli ve periyodik hareket birimleri sağlar. Platon için uzay ve zaman bağıntılı de-

---

[759] *Gorg.* 508a, *Dev.* 500c-d. Bu kilit pasaja tekrar tekrar dikkat çektiğim için özür dilemiyorum (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve bu cilt).

[760] *Comm.* 69. Krş. 67: "Dünya yokken bile zamanın olduğunu kastetmediği 38b6'daki şu açık sözlerden açıkça görülüyor, χρόνος μετ'οὐρανοῦ γέγονεν." Benim buradaki iddiamı, Skemp'e (*TMPLD* 77) gönderme yapan Hackforth (*CQ* 1959, 21-2) ortaya koymuştu. Ama Skemp'in söylediği şey şu: "Bu geçmişte olup bitenin gerçek bir tarifi olamaz, yaşadığımız dünyadaki gerçek süreçlerin bir tarifidir bu," ki bu tam da olduğunu inkâr ettiği "mantıksal çözümleme" gibi geliyor kulağa. Bu argümanın ortadan kaldırılması elbette yaratılışın efsanevî mi yoksa gerçek anlamda mı sunulduğu sorusunu yanıtlamıyor; ama birçok kişi (örneğin, Gauss, *Hank.* III, 2, 170) efsanevî yorumun başka bir desteğe ihtiyacı olmadığını düşünmüştü.

ğildir. Uzay, yani Oluş Mahfazası, Demiurge'nin üzerine düşen damgasını vurduğu rahim olarak hep oradaydı ama zaman ilâhi yaratımın parçasıdır, *kosmos*'un bir yönüdür. Bunun hiç kimse Plutarch'tan daha iyi ortaya koyamazdı (*Qu. Pl.* 1007c): "Bu nedenle Platon zamanın dünyayla (οὐρανός) birlikte ama hareketin dünyanın doğumundan bile önce varlık kazandığını söylemişti. O sıra zaman yoktu zira ne düzenleme, ne ölü ne de bölümleme işareti vardı, sadece belirsiz bir hareket, yani aslında zamanın biçimlenmemiş, işlenmemiş maddesi (ὕλη) vardı."[761]

Platon acaba kozmosun yaratılışının gerçek bir olay olduğuna mı inanıyordu yoksa basitçe, kozmosun iyiliği ve düzeninin ilâhi iradeye bağlı olduğunu alegorik olarak iletmeye mi çalışıyordu sorusu sonu gelmez tartışmalara konu oluyor ve bu bölümün daha önceki kısımları bir tercihe işaret etmiş olsa da, çözülemez nitelikte olabilir. Yaratılışa inanmak elbette insanı Varlık, Aynı ve Farklı'nın bir kâsede karıştırılması gibi açıkça sembolik ayrıntılara mecbur bırakmıyor.[762] Öte yandan efsanevî yoruma duyulan antipati, "zamandan önceki zamanın" reddedilişinin bu antipatiyi desteklemek için birçok kişi tarafından kabul edilemez bir şekilde kullanılışı göz önüne alındığında, kısmen haksız bir tepki olabilirdi. En azından tartışmanın tarihine dair bir şeyler söylemek ve seçenekleri biraz daha açıklamak mümkün olabilir.[763]

Tartışma Platon'un hemen ardından gelenler arasında başlıyor. Yaratılmış olan her şeyin günün birinde yok olması gerektiğine inanan Aristoteles yaratılışı birebir almış

---

[761] Her ne olursa olsun, "zamandan önceki zaman" fikri bu kadar akıl almaz mıdır? "*Zaman varolmazdan önceki* ilk gelişim aşamalarından" söz eden 19. yüzyıl kozmogonisti C. S. Pierce için öyle değildi. "Belirsizlik rahminden [anne olarak Mahfaza mı?], İlklik ilkesiyle, bir parıltı diyebileceğimiz bir şeyin ortaya çıktığını söylemeliyiz. Daha sonra alışkanlık ilkesiyle ikinci bir parıltı daha olurdu. *Zaman henüz varolmamasına karşın*, bu ikinci parıltı bir bakıma ilkinden sonra geliyordu, zira ondan kaynaklanıyordu. (Gallie tarafından *Pierce ve Pragmatism*'de alıntılanmıştır 118-9, italikler bana ait.)

[762] Hackforth'un sağduyu yüklü bir makalede belirttiği gibi (*CQ* 1959, 20).

[763] Diğer tarafın günümüze en yakın modern savunucuları şunlardır: Vlastos, "Creation in the *Timaeus*: is it a Fiction?" (*SPM*'de daha önceki "The Disorderly Motion in *Timaeus*" başlıklı makalesiyle birlikte yayınlanmıştır) ve Tarán, "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*" (Anton ve Kustas, *Essays*), bu makale açıkça Vlastos'un birebir yorumuna karşı yöneltilmiştir. Bu ve G. E. R. Lloyd'un *P. and A.* 279 ve devamındaki tartışması günümüzdeki uzlaşmazlık konusunda bir yönlendirme sağlayacaktır ama ben Hackforth'un "P.'s Cosmogony," (*CQ* 1969) başlıklı makalesini de öne çıkarmak isterim. (Hackforth sonradan fikrini değiştirmişti, krş. "P.'s Theism," *SPM* 442.) Cornford (Taylor gibi) yaratılışın efsanevi olduğu kanaatindeydi, bir yandan da bu durum Demiurge'yi işlevsizleştirdiği için onun da kurmaca olması gerektiğini kabul etmişti. Bu nedenle Demiurge'yi dünya-ruhu *içersindeki* akılla özdeşleştirmişti (*PC* 97); ama Platon panteist ya da γιγνόμενον değildi, ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων (29a5) bile kendi kendisinin nedeni olamazdı. (Krş. 28a4-6, ayrıca *Philebus*.)

ve Platon *Timaeus*'ta dünyanın yaratıldığını ama sonsuza dek süreceğini söylediği için eleştirmişti.[764] Başka yerlerde Platon'un zamanın bir başlangıcı olduğunu savunan tek filozof olduğunu söylüyor: "zira o zamanın dünyayla birlikte varlık kazandığını ve dünyanın yaratılmış olduğunu söylüyor" (*Fiz.* 251b17). Ayrıca alternatif görüşten de bahsediyor (*Cael.* 279b33-280a2):

> Dünyanın yok edilemez ama yaratılmış olduğunu savunanlardan bazılarının kalkıştığı savunma asılsızdır. Dünyanın yaratılışına dair söylediklerinin matematikçilerin çizimlerine benzediğini söylüyorlar: bunların açıklaması dünyanın yaratılmış olduğu anlamına gelmiyor, bu açıklama yol gösterme amaçlıdır çünkü bu şeylerin daha kolay anlaşılmasını sağlar, tıpkı çizimin dünyayı inşa sürecinde görenler için yaptığı gibi.

Bu insanlar için Platon'un yaratılış açıklaması dünyanın yapısının tümdengelimsel ya da genel terimlerle ifade edilmiş bir analizinden daha fazlası değildir. Benzer şekilde bir küpün biçimini tarif eden bir geometrici dört eşit düz çizgiden inşa edilmiş bir kareden ve sonra da altı kareden inşa edilmiş bir küpten söz edebilirdi. Bu durumda zamansal açıdan çizgilerin yüzeylerden ya da yüzeylerin katı şekillerden önce geldiğini kastediyor değil, küpü *sanki* yapım aşamasında gibi, öğretici bir araç olarak tarif ediyor olurdu. Bu görüşe göre "yaratılmış" sadece "dış bir sebepten türetilmiş, kendi kendine doğmamış, kendi kendine dayanmayan" (Procl. *Tim.* ii, 276 Diehl) anlamına gelir. Bu görüş Speusippus, Zenokrates ve Crantor'a kadar geri uzanıyor[765] ve Neoplatoncular

---

[764] *Cael.* 280a, 28-32. Martin'in ilgi çekici bir dipnotta işaret ettiği gibi (*Tim.* II, 195) bu eleştiri *Tim.* 41a'da -Aristoteles buna katılmasa da- peşinen karşılanmıştı. Dünya doğası itibarıyla yok olmaya müsaittir ama onu üreten yüce varlığın iradesi tarafından korunur (bkz. bu cilt). Dünyayı, Platon'un bizzat *Devlet*'te (546a) ortaya koyduğu kaide karşısında istisna kılan şey budur, γενομένῳ παντὶ φθορᾶ ἐστιν.

[765] Simpl. *Cael.* 303 Heiberg (ve krş. Vlastos, *SPM* 383 dn. 1), Procl. *Tim.* I, 277 Diehl. Speusippus için bkz. fr. 54a ve b ve sf. 31 Lang. Theophrastus'un şüpheleri vardı ama eğer Platon dünyanın inşasını sadece geometrik anlamda kastettiyse analojinin yanlış olduğunu savunmak konusunda Aristoteles'in izinden gitmişti (Fr. 29 Wimmer, krş. Arist. *Cael.* 280a2-10). (Burada Taylor'ın *-Comm.* 69 dn.- ve Tarán'ın *-a.g.e.* 390- yorumları biraz taraflı kaçıyor.) Zenokrates'in sözleri elimizde değil ama Theophrastus'un pasajı Vlastos ve Hackforth'un, Zenokrates ve diğerlerinin kendi görüşlerini Platon'un değil kendilerinin gördüğü anlam olarak ortaya koymuş olabilecekleri yönündeki önermesinin biraz aleyhine tanıklık ediyor. Bu onların *kendi* görüşüydü (bkz. örneğin, Plut. *An. procr.* 1013a-b) ve Aristoteles bunu *öz-savunma* βοήθεια ἑαυτοῖς diye tabir etmişti ama Platon'a ters düşmek istemedikleri için bunun Platon'un da görüşü olduğunu varsaydıkları açık. Zenokrates'in, günümüz tabiriyle, "aşırı tepki göstermesine" (ὑπεραπολογούμενος, ps.-Alex.*Ar.Metaf.* sf. 819 Heib.) yol açan şey buydu. Bkz. Lang, *Speusippus* 30.

arasında olduğu gibi Akademi'nin daha sonraki döneminde de hüküm sürmüş gibi gözüküyor.[766]

Günümüzde yaratılışın birebir yorumuna karşı çıkanlar kendilerini benzer şekilde ifade ediyorlar, örneğin Hackforth:[767] Platon ne ruh ne de evrenin zaman içersinde yaratıldığı kastetmiyor: "Her iki durumda da kastedilen bunların türemiş varlıklar, varlıkları daha nihai bir şeye dayanan şeyler olduğudur." Yunancadaki "oluş" ve "oluşmak" (γένεσις, γίγνεσθαι) iki anlamı var: (a) belli bir zamanda, aniden ya da bir gelişim sürecinin veyahut da üretimin sonucunda varoluş kazanma: (b) değişim sürecinde olma; yeni bir şey her zaman ortaya çıksa ve eski bir şey yok olsa da, bu sürecin daima süregittiği düşünülebilir. Yani bu sürecin belli bir anda başlaması ve başka bir anda tamamlanması için bir nedene değil, bu sürecin sonsuzca sürmesini sağlayacak *destekleyici* bir nedene ihtiyaç vardır.[768] İkinci anlamın, "olan" ve "oluşan"dan bahsederken zamansaldan ziyade ontolojik bir statü farkını belirten Platon için hususi bir önemi vardı. Fakat Platon'un bu muğlâklığın ayırtında olduğu ve bu muğlâklığı zamansal anlam lehine ortadan kaldırmak için birden fazla kez konu dışına saptığı gözlemlenmelidir. "Zamansız bağlılık" açıklaması Platon'da yer almaz: Zenokrates'le birlikte başlar bu açıklama.[769] Sorunun ilk olarak nasıl ortaya konduğunu ve cevaplandığını bir düşünün: "Bu, doğumunun başlangıcı diye bir şey olmaksızın her zaman var mıydı yoksa bir baş-

---

[766] Simpl. (*a.g.e.*) bu görüşü "Zenokrates ve Platonculara" atfediyor. Augustine de (*Civ. Dei* 10.31) Platoncuların başlangıcın zamansal bir sıra değil, nedensel bir hiyerarşi olduğuna inandığını söylüyor ve bu orta dönem Platoncu Albinus'un da görüşüydü (*Isag.* Bölüm 14; bkz. Gauss, *Hank.* III, 2, 189). Ama zıt görüş Plutarch, ve Albinus gibi Platoncu olan Atticus tarafından ve Proclus'a göre (I, 276) "birçok Platoncu" tarafından benimseniyordu (dolayısıyla Dörrie'nin *RE*, 2. Reihe, xvii. Halbn.. 1523'te söylediği gibi "*einzig* Plutrarch und Attikos" değildi). *Devlet*'te (527a) Platon'un geometricilerin "sanki bir şey *yapıyorlarmış* gibi" eylem, "kare çizmek", "uygulamak", "eklemek" gibi şeylerden dem vurma alışkanlığıyla dalga geçtiğini belirtmek Platon'un anlaşılması açısından faydalı olabilir.

[767] *SPM* 442, yani fikrini değiştirip, 1959 tarihli makalesini yazmadan önce.

[768] Bu açıklamada Cornford'un terminolojisinden (*PC* 24-5) serbestçe faydalandım. Platon'un burada kastettiği şeye dair kendi yorumu olan (b) için "hem 'baba' hem de 'yapıcı' imgelerinin" uygunsuz olduğunu (Platon her ikisini de kullanmasına rağmen!) ve daha ziyade "daima bir çekim gücü yayan bir amaç ya da ideali ve muhtemelen şeyin içinde daima ideale ulaşmaya çalışan bir itkiyi" düşünmemiz gerektiğini söylüyor Cornford. Ama bunun tam anlamıyla Aristotelesçilik olduğunu eklemiyor. Bu, Aristoteles'in tanrısının ("Harekete Geçirilmemiş Harekete Geçirici") doğal dünya üzerindeki takdiri ilâhiyi dışlayan ve dolayısıyla Platon'a çok yabancı olan eylemini tam olarak tarif ediyor.

[769] Martin (*Tim.* II, 195) Zenokrates'i hoş bir şekilde şöyle nitelemişti "homme de bien, très-studieux, masi de peu de génie." Martin D.L. 4.6, Aelian, *V. H.* 14.9, Plut. *De recta rat. Aud.* 18, 47e'ye yaslanıyordu.

langıçtan[770] başlayıp varlık mı kazanmıştır?" Cevap şimdiki-geçmiş zamanda kesin bir dille verilir: "Varlık kazanmıştır." Bunun sebebi fiziksel bir bedene sahip olması ve böyle şeylerin "varlık kazanabilmesi *ve kazanması*"dır.[771] Diğer bir alakalı örneğe zaten değinmiştik: 34c'deki "hem doğum hem de mükemmeliyet açısından daha kıdemli" ifadesi "daha kıdemli"nin πρεσβύτερος sadece statüye ilişkin olabileceği yönünde herhangi bir yanlış anlamayı ortadan kaldırıyor.

Daha birçok pasaj alıntılanabilirdi[772] ama yaratılışı birebir yorumlamayı reddetmek için sunulan gerekçe Platon'un zamansal ardıllık *söyleminden* kaçındığı iddiasına dayanmıyor.[773] Platon'un daha önceden varolan bir düzensizlikten aşama aşama kozmosu yaratan bir Tanrıdan söz ettiği kesin ama yine de doğa çözümlemesini kasten bireşimci ya da anlatısal biçime sokmayı tercih etmiş olabilirdi. Bu konuda sadece "olası *mythos* (ya da *logos*)"un maksadına dair daha önceden söylediğim şeylere gönderme yapabilirim. Her ne olursa olsun, kozmosun "varlık kazandığı" ifadesi "olası hikâye" başlamadan önce ortaya konan temel ilkeler arasında yer alır. Ama bu noktada okur Vlastos ve Tarán'ın (ve her ikisinin de sık sık gönderme yaptığı Cherniss'in) argüman ve karşı-argümanlarını incelemek ve kendi görüşünü oluşturmak üzere tek başına bırakılabilir.

Not. Timaeus'u diğer diyaloglardaki pasajlarla mukayese etmek kutsal kitap için doğrulama-metinlerinin kullanılışını andırabilir ama birkaç tanesinden söz edebiliriz. Eğer *Pol.* 273b ("Evren mevcut düzenine kavuşmadan önce büyük bir düzensizlik içersindeydi") efsanenin bir parçası olarak reddediliyorsa, *Yasalar* 892a ruhtan *Tim.* 34c'dekiyle aynı zamansal bağlamda söz ediyor: ruh cisimden daha eskidir çünkü ruh ve benzer-

---

[770] 28b6 ve devamı. Cornford ἀρχή'yi b6'da "kaynak," bir sonraki satırda ise "başlangıç" diye çevirmişti. Her iki anlama da gelebilirdi ama tek bir kısa cümlede her iki anlama birden gelemezdi. Cornford görüşünü savunurken (25-6), basılı metinlerimizde ἀεί için güvenilir kaynağın zayıf olduğunu belirtmeksizin, 28a'daki ἀεί ifadesindeki γιγνόμενον'un altını çiziyor. Bkz. Hackforth, *CQ* 1959, 19 ve Whittaker, *Phoenix* 1969, 181-5.

[771] γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἔφανη. Cornford bunu "oluşur ve yaratılabilir" diye çeviriyor ama ben ikinci sıfatın fazladan kullanılmış olduğuna inanmıyorum.

[772] Örneğin 34a-b'deki τὸν ποτε ἐσόμενον θεόν Proclus (II, 10 Diehl) bunu ve geniş zaman ile bitmişlik zamanının sık sık kullanılmasını açıklamak için Neoplatoncu tavrıyla elinden geleni yapıyor: γενόμενον 28c, 31b; γεγενημένος 29a, 39e, 31b; yıldızlar ἐγεννήθη 39d. πρό ve πρίν 52d4 ve 53a7'de kullanılıyor. Ayrıca krş. havanın δεύτερον κατὰ γένεσιν'un, 56b.

[773] Yine de 34c'deki γενέσει kelimelerini devre dışı bırakmak ne kadar da kolay olurdu. γενέσει προτέρα ifadesi de efsaneyi ima etmiyor. Bu daha ziyade πρότερον'un farklı anlamlarını birbirinden ayırmak için kullanılan teknik, felsefi bir ifadedir. Aristoteles'le birlikte bu tamamıyla teknik bir hâl almıştır ve γενέσει ve λόγῳ (ya da εἴδη) karşıtlığı Aristoteles'in en gözde karşıtlıklarından biridir, örneğin *Metaf.* 1050a4, τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ εἴδει πρότερα.

leri "cismani şeylerden daha önce varlık kazanmıştır."[774] H. J. Easterling *Eranos* 1967'de *Timaeus* ve *Yasalar*'ın neden olma konusunda tutarlı olduklarını savunmuş ama Tarán (*a.g.e.* 403) tarafından eleştirilmiştir. Fakat Tarán *Timaeus*'ta ruhun Mahfazanın prekozmik düzensiz hareketinin nihai nedeni olduğu varsayımdan hareket ediyor.

CANLI VARLIKLARIN YARATILIŞI: İNSAN RUHUNUN DOĞASI VE YAZGISI (39E-42C)

Platon'un dört ana canlı varlık türünü gözlemlemesinin onu bir bu kadar arketipin varolduğunu varsaymaya sevk ettiğini söyleyebilirdik. Model bu türleri içerdiğine göre kozmosun da eksiksiz olması için bunları içermesi gerekir. Bu dört tür tanrılar ırkı (yani, ilkesel olarak, yıldızsal tanrılar), kanatlı, hava hayvanları, su ve kara hayvanlarıdır. Her biri ilksel cisimlerden birine karşılık gelir. Demiurge ilâhi ırkı büyük ölçüde[775] güzellik ve göz alıcı görünürlük için ateşten yaratmış ve onları yücenin (yani, Aynı'nın) döngüsüne yerleştirmişti, bu döngüyü taçlandırmak için. (Ama Platon döngüsel hareketi akla benzetişini eksiksiz hale getirerek, "yücenin *aklına* yerleştirmişti" [40a5] diyor.) Bu döngüdeki ortak hareketlerinin yanı sıra her bir yıldız "her biri aynı şeyle hakkında aynı şeyleri düşünüyormuş gibi" kendi yerinde bir dönüş gerçekleştirir. Yeryüzü merkezdedir ve bakıcı ve koruyucumuz, gece ve gündüzün yaratıcısı ve daha şaşırtıcı bir şekilde "gökte doğan bütün tanrıların ilki ve en yaşlısı (ya da en hürmete layığı, πρεσβυτάτη)" olarak tarif edilir.[776] Daha sonra Timaeus olağan Yunan mitolojisindeki tanrıların doğumlarını aktarmaktan affını ister. Bu, ilâhi bir soydan geldiklerini iddia eden ve aile tarihçelerini bilmeleri gereken şairlerin alanıdır. Bu yarı ironik bir tavır da

---

[774] Bu konuda bkz. bu cilt.

[775] Tamamen değil. τὴν πλείστην ἰδέαν krş. *Epin.* 981d.

[776] O kafa karıştırıcı yeryüzünün olası hareketi sorusuna hiç girmeyeceğim. *Timaeus* ve Aristoteles'teki alakalı pasajlara (40b-c, *Cael.* 293b30 ve 296a26) dair farklı yorumları Dicks *Early Gk Astron.* Sf. 132-7'de enine boyuna tartışmış ve (Cherniss'e katılarak) Aristoteles'in Platon'a hareket eden bir dünyaya dair bir inanç atfetmediği sonucuna ulaşmıştı. Bunun Aristoteles'in Yunancasının tuhaf bir çevirisini içerdiğine dair huzursuz his taşısam da, meseleyi burada bırakmalıyım. Platon'un kozmosunda yeryüzünün -ağır, katı, gökten en uzak noktada, fani varlıkların yuvası- πρώτη καὶ πρεσβυτάτη olması tuhaf gelebilir. Ama Gaia'nın Yunan inancı ve kültündeki statüsünü hatırlamalıyız. Doğrudan doğruya Kaos'tan ortaya çıkan ve "ilk peygamber" (Aesch. *Eum.* 2) Uranüs'ün bile anası ve de Deflik tapınağın asıl hanımefendisi olan Gaia elbette bizim bakıcımız (Aesch. *Theb.* 16) ve ilâhların ilki ve en hürmete değer olanıydı ve popüler teogoniye dair bu kısmın hemen ardından gelen özette (40e) bu şekilde karşımıza çıkacaktır. Platon derinlere kök salmış Helenik inançlara -*Devlet*'te gösterdiği bu inançları bazı ahlaki çiğliklerden arındırmayı dert edinmiş olsa da- saygısızlık etmeyecektir.

olabilir –Platon yerleşik kültlerin sadık bir savunucusuydu– ama geleneksel mitolojinin *Timaeus*'ta olmazsa olmaz bir rol oynamayacağını göstermektedir.

Yaratılmış varlıklar oldukları için daha düşük düzeydeki tanrılar ölümsüz olamazlar ama yaratıcılarının iradesine bağımlı olarak sonsuza dek yaşayacaklardır. Üç ölümlü türü yaratmak ve beslemek onlara düşer, eğer yaratıcının kendisi tarafından yaratılsaydı bu türler de tanrılar gibi olurdu.[777] Sadece insan ruhunun ölümsüz ve ilâhi yönünü bizzat yaratacak ve sonra onu, "ölümlü ve ölümsüz olanı dokuyup bir araya getirmeleri," insan ruhunun ölümlü parçalarını yaratmaları ve bir bütün olarak ruhu bedenlere aşılamaları için daha düşük düzeydeki tanrılara devreder. Görünüşe göre, dünyanın "eksiksiz" olması için kuşlar, balıklar ve hayvanlara ihtiyaç duyulacak olsa da, tanrılar ilk önce erkekleri yaratacaktır. Kadınlar ve daha aşağı türde hayvanlar, Timaeus'un yaratılışı hikâyesini insanoğlunun doğumuna kadar ele alacağına söz vermiş olduğunu hatırlatmasından sonra sunulan bir son notta alelacele geçilir (90e-92c). "Olası hikâyeye" (90e8) göre geri kalanlar, daha düşük canlı türlerine dönüştürülerek düzeyi düşürülen daha düşük nitelikli insanların ruhlardan ortaya çıkmıştı: ilk önce kadınlar, sonra da gökleri sadece gözlerle incelemenin yeterli olduğunu düşünen zararsız hafif meşreplerden kuşlar ortaya çıkmıştı (Krş. *Dev.* 528e-30c). Dört ayaklılar ve sürüngenler akılları hayvani arzularına teslim olan insanlardan, balıklar ise artık havayı solumaya bile değmeyen ve bulanık sulara fırlatılan en aptal insan türünden gelmektedir. Bunlara uygun bedenler daha düşük düzeydeki tanrılar tarafından sağlanır.

Bu ekin ne derece sadece bir *jeu d'esprit* olduğunu söylemek istemiyorum. Buna en yakın paralel *Phaedo* 81d-82b'dir ama Platon kadınların ahlakî açıdan kusurlu ruhlardan ortaya çıktığı (90c) yönündeki bu aşağılamayı ne orada ne de başka bir yerde tekrar ediyor ki zaten bu kadınların *Devlet* (başlangıçta bu gerçekten anımsansa da, 18c) ya da *Yasalar*'daki rolüyle örtüşmüyor.[778] *Phaedo*'da bahsi geçen yegâne bozunmuş canlı türleri arılar, yaban arıları, karıncalar, eşekler, kurtlar ve av kuşlarıdır. Dahası Timaeus'un

[777] "Neden olmasın? Bu türler neden ölümü olmak zorunda ki?" diye sorulabilir. Taylor (*Comm.* 253) "Ölüm ve yaratım Tanrının asıl iyi plânının parçalarıdır." Bu doğru değil. Model elbette kozmosta ölümlü varlıklar olacak şeylerin ebedi-ezeli Biçimlerini içermektedir (30c) ama Archer-Hind oluş ve yok oluşun maddiliğe özgü olduğunu söylerken hedefe daha çok yaklaşmıştı (*Tim.* 140). Tanrı ancak biçimlendirilmemiş maddeyi kullanarak maddesel olmayan Model'e mümkün olduğunca benzeyen bir şey yaratabilir sadece ve ruhların bedenlere yerleştirilmesi Zorunluluk'un dayattığı sınırlardan biridir (42a). Kozmos ve yıldız-tanrılar bile bir cisme sahiptir, yaratılmışlardır ve Demiurge çözülüp yok olmayı sonsuza dek erteleme gücüne sahip olsa da, ölümsüz değildirler.

[778] Kadınların ἀρετή bakımından erkeklerden geri olması (*Yasalar* 781c) ve erkeklerin daha üstün ve daha güçlü olması (*Dev.* 455c, 456a) kadınların eğitileceği, yönetim de dâhil olmak üzere bütün faaliyet ve görevleri erkeklerle paylaşacakları gerçeğini değiştirmiyor.

42a'daki "insan doğası iki katmanlı olduğu, daha üstün olana daha sonradan 'insan' (ἀνήϱ) dendiği için" sözleri her ikisinin de en başından beri mevcut olduğunu ima diyor güçlü bir şekilde. Muhtemelen en olası açıklama Platon'un bazen Timaeus'un Pisagorcu karakterine uygun olarak konuşmasını sağladığıdır, bir Pisagorcu için kadın kötülük, karanlık ve sınırsızlıkla birlikte zıtların ikinci sütununda yer alıyordu.[779] Geri kalan kısım, yaşam seçiminden bahsedilmese de, *Phaedrus* ve *Devlet*'teki efsanelerle uyum içersinde. Orfik ve Empedoklesçi doğum döngüsü ve bundan kaçma yolları öğretisinin barındırdığı ahlakî imaların Platon için bu öğretiyi çekici kıldığını söyleyebiliriz.

İnsanların ruhlarının yaratılışı ve yazgısı (41d-42e). Demiurge şimdi "daha önceden bütün ruhunu karıştırdığı aynı kap içersinde" ve aynı içeriklerden arta kalmış ama daha az kusursuz bir şekilde harmanlanmış olan[780] içerikleri kullanarak yeni bir ruh-karışımı meydana getirmiştir. Daha sonra bunu sayıları yıldızlarınkine eşit olan bireysel ruhlara bölmüş ve her biri ruhu "at arabaları üzerine" (*Phdr.* 247b'yi yankılıyor bu) yerleştirircesine bir yıldızın üzerine yerleştirmiş ve onlara evrenin yasaları ve kendi yazgıları konusunda ders vermiştir. Ruhların bedenlere yerleştirilmesi bir zorunluluktu (42a3-4) ama Demiurge hepsi için adil ve eşit bir başlangıcı bizzat garanti edecekti. Eğer vücut bulmanın beraberinde getireceği tutku ve arzulara teslim olurlarsa sonuçlardan o değil onlar sorumlu olacaktı.[781] Aklın (yani Aynı'nın, 42c4-d2) yörüngelerini takip eden herkes kendisine tayin edilen yıldız üzerinde kutsanmış bir yaşama geri dönecekti. Platon aynı hakikati biraz farklı mitolojik bir formda iletme becerisini bir kez daha gösteriyor. *Phaedrus*'ta (248a ve devamı) sadece dönen göğün eşiğinden gerçeği gören ruhlar insan olarak doğar zira sadece insanların ruhları duyumlarına ötesine geçip, kavramlara ulaşabilir ve eğer felsefi eğilim ve eğitime sahiplerse doğum öncesi bilgilerini yeniden ele geçirip, kanatlarına tekrar kavuşabilirler (Krş. Aristoph. *Peace* 832-3).

Platon'un bu imgede tarif etmeye çalıştığı şey ölümsüz olmasına karşın (Demiurge sadece ölümsüz parçayla ilgilenir) ölümlü bedenlerde vücut bulmaya elverişli olduğu için kozmik ruhtan daha aşağı seviyede olan bir ruhtur. Dünya ruhunun canlandırdığı cisimler ebedi tanrıların, güneşin, ayın, yıldızlar ve gezegenlerin cisimleridir. Ayı karşıtlık *Phaedrus*'ta at arabacı ve kanatlı atlar imgesi aracılığıyla betimleniyor. Bu karşıt-

[779] Zıtlar tablosu için bkz. I. cilt. Yukarıdaki önerme D. F. Krell'e aittir, *Arion* 1976, 401. (Bu Krell'in makalesindeki her şeye katıldığım anlamına gelmiyor.)

[780] Diğer çevirmenler buna "daha az safi" diyor ve Jowett hatta "seyreltilmiş" diye ekliyor. Ama Varlık, Aynı ve Farklı'nın bir karışımı başka neyle karışıp safiyetini bozabilirdi ki? ἀκήϱατος (κηϱαίνω'dan geliyor, κεϱάννυμι'den değil) bozulmamış ya da zarar görmemiş anlamına geliyor ve κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ile açıklanıyor. Bunlar böyle kesin oranlarla karışmış değildir.

[781] 42d3-4; *Devlet*'te (627e) olduğu gibi.

lığın bir tarafında tanrıların, her daim göğün en dış ucunda kalan kutsanmış ruhları, diğer tarafından ise ölümlü bedenlerde vücut bulmaya yazgılı ruhlar yer alır. Aradaki fark tanrıların ruhlarında üç bileşenin de –sürücü ve iki at– aynı şekilde iyi olduğu ama diğerlerinde sadece (felsefi *eros*'u temsil eden) sürücünün kusursuzca iyi olduğu söylenerek izah edilir. Atlar *Devlet* ve *Timaeus*'taki "azimli" ve iştahlı parçaları temsil eder ve kötü ve denetlenemez olan nihayetinde ruhun yeryüzüne düşmesine ve ölümlü bir bedende vücut bulmasına yol açacaktır. Platon bu imge aracılığıyla, rasyonel olarak açıklanamayacak dini bir hakikati (Tanrının suretinden yapılma bir ruhun düşüşü) dile getiriyor.[782] *Timaeus*'ta ise kesinlikle daha az uygun bir metaforu, bir kap içerisinde bir çeşit puding karıştıran Yaratıcı metaforunu deniyor. İnsanların ruhları tanrılarınkiyle aynı karışımdan yapılmıştır ama bu karşımın kalitesi bir şekilde bozulmuştur. Düşüş gerçekleştikten sonra, Platon'un dualist felsefesi insan yaşamındaki kötülüğü, özellikle de *Phaedo*'da olduğu gibi, ruhun bedenle kirletilmesiyle izah edebiliyor ama ilâhi ruhun en başta nasıl olup da vücut bulduğunu asla izah edemiyor. Tutkular kesinlikle vücut buluşun sonucudur: vücut buluştan önce gelmezler. Bu "zorunluluktan" olur (42a), *Phaedrus ve* Empedokles'te olduğu gibi[783] kendi içlerindeki bir kusur ya da hatadan ötürü değil, dışsal bir güç ya da kaçınılmazlıktan ötürü olur. Aynı zamanda, Ananke kusurluluğu (Timaeus'un ifadesiyle, "düzensizliği") temsil eder, dolayısıyla bu ifadeyi bedenlere girmeye yazgılı ruhların malzemesindeki kusurlu *harmonia* ile bağıntılandırmak hakkaniyetli olacaktır.

Yüce Yaratıcı şimdi eserinden elini ayağını çekmiştir (42e) ve daha düşük düzeydeki tanrılar tayin edildikleri görevlere dönerler. Bizim bedenlerimizi yapmak için, tıpkı Demiurge'nin ruhlarımız için kozmik ruh malzemesinden arta kalanları kullanması gibi, kozmostaki dört elementten parçalar kullanmışlardır. *Philebus*'ta olduğu gibi (bkz. bu cilt) burada da mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki akrabalık her fırsatta vurgulanır. Bu parçalar "geri ödenmek üzere borç alınmıştır" (42e) zira ölümlü bedenler ölümle birlikte, çözülüp, geldikleri ana toprak, su vb kütlelerine geri dönerler. Yaratılışımızın ayrıntıları anlatıda çok sonra, 69c ve devamında karşımıza çıkar.

[782] Bu konu IV. ciltte *Phaedrus*'u konu alan bölümde ayrıntılarıyla incelenmiştir, bölüm VI (3).

[783] Bütün bir vücut buluş ve ruh göçü şeması Empedokles'i çağrıştırıyor ve çeşitli ögelerin ruha karşı husumetinin 43b-c'deki şiirsel tarifi, kutsanmışlar topluluğundan sürgün edilen ve çeşitli ölümlü canlı türlerinde doğan *daimon*'ların acısını tarif eden fr. 115'i akla getiriyor çok net bir şekilde. "Muazzam hava onları denize kadar takip eder, deniz onları dışarı, kuru toprağa, kuru toprak da parlayan güneşin ışınlarına fırlatır, güneş ise onları fırıl fırıl dönen havaya yansıtır. Onları biri diğerinden alır ve hepsi aynı şekilde onlardan nefret eder. Ben şimdi onlardan biriyim, tanrıların yanından sürülmüş, başıboş dolaşıyorum." Eğer *G. and G.* bölüm 11'de söylediklerim doğruysa, hem Platon'un hem de Empedokles'in ardında Orfik şiirler yatmaktadır.

Ölümsüz ruhu devralan tanrılar ona bir "araç" olarak ölümlü bir beden vermiş ve başka türlü bir ruh, başını "kötülüğün en büyük cazibesi" olan hazzın çektiği irrasyonel duygular içeren ölümlü bir ruh "inşa etmişlerdir." Ölümlü insanın ruhu, *Devlet*'te olduğu gibi, üç parçalıdır ve her bir parça bedenin belli bir bölgesine tayin edilmiştir.[784] Ölümsüz parça, yani akıl kafatasında ikamet eder, kirlenmenin önlenmesi için diğerlerinden dar boyun kanalı ile ayrılmıştır. (Bu örnek Platon'un psikolojik tariflerinin teleolojik karakterini gözler önüne serebilir.) Ölümlü parça bir daha asil bir de daha alçak yarıya sahip olduğu için, diyaframla bir diğer bariyer oluşturulmuştur. "Azimli" parça[785] göğüste ikamet eder, kalp onun organıdır, akla buyruklarına kulak verecek kadar yakındır, iştahlılar ise aşağıda, bel kısmında yer alırlar, "vahşi bir hayvan gibi bağlanmışlardır, evcilleştirilmemişlerdir ama ölümlü ırkın varolabilmesi için beslenmeleri gerekir."[786]

Bebek ruh, ve hatanın nedeni (43a-44d). Tanrılar ölümsüz bir ruhu ölümlü bir bedenin akışına ilk soktuklarında bu, günümüzde her doğumda tekrar edilen korkunç bir etki uyandırmıştı (44a7-9). Platon diyalog boyunca azgın bir selin ya da bir medcezirin yükselip alçalmasının insafına kalmış bir şeyi göz önünde tutar. Bu, Aristoteles'in söylediği gibi Platon'un asla vazgeçmediği Heraklitosçu dünya tasviridir. Bu istikrarsızlık karmaşasında ruhun yörüngelerinin, onları yaratanın iradesi dışında çözülüp yok olmaları mümkün olmasa da, hareketleri çarpıtılır ve düzensizleştirilir, tıpkı insan bedeninin göğün tek tip dönüşünün aksine her yöne koşuşturması gibi. Kozmik ruhtaki Aynı ve Farklı'nın dönüşlerinin düzenliliğinden mahrum olan yeni vücut bulmuş ruhlar rasyonel düşünce üretmezler, yanılgı ve akılsızlıkla doludurlar. "Dışarıda Aynı ya da Farklı isimlerinin geçerli olduğu bir şeyle karşılaştıklarında onlardan bununla aynı ya da şundan farklı diye söz ederler." Platon'un çocuklara dair görüşü ("idare etmesi herhangi bir vahşi hayvandan daha zor," *Yasalar* 808d) duygusal ya da Wordsworthvari görüşün tersidir. Doğuşumuz elbette bir unutuştur ama "ta ki hapishanenin gölgeleri" ilerleyen yıllarla birlikte alçalana dek "parıltılı bulutların izinin sürülmesi" bir yana, doğum şoku ve çocuklukta daha sonra olduğundan çok daha büyük bir rol oynayan sindirilmemiş ve sınıflandırılmamış duyumların seli aklın üzerine çullanır ve ondan bedensiz durum-

---

[784] Bu *Timaeus*'un bu kısmının görünüşte bilimsel olan atmosferiyle uyum içersindedir ve çok fazla psiko-fizyolojik ayrıntıya yol açar, örneğin kalbin korku ve öfkeyle hızla çarpması ve ciğerlerin kalbi rahatlatmak için hazırlıklı olması (70c). Bu tip bir bölgeselleştirme ruhun tamamıyla gayri-maddi oluşunu tehdit ediyor gibi gözüküyor ama Platon halen bir bilinçlilik biçimi ile bunun tecrübe edilmesini sağlayan fiziksel organları halen birbirinden ayırıyor. Krş. *Tht.* 184b-85e: gözler görmez; gözleri araç olarak kullanarak *psyche* görür.

[785] Bunun (θυμός ya da θυμοειδές) doğası IV. ciltte tarif edilmiştir.

[786] 70e. "Zorunlu hazlar" *Philebus*'ta bir rol oynuyordu (62e, bkz. bu cilt). Cinsel arzunun konumu için bkz. bu cilt.

da gördüğü ve öğrendiği her şeyi alıp götürür. İlerleyen yıllarla birlikte fiziksel büyüme ve gelişmenin durması akla düzenli rotalarını geri kazanacağı görece bir sükûnet sağlar ve rasyonel yaşam olası hale gelir. İnsan uygun bir eğitimle eksiksiz bir sağlamlığa ulaştırılabilir ama eğer göz ardı edilirse kusurlulukları ve akılsızlığı üzerine yapılmış bir halde sakatlanmış bir yaşamla Hades'e geri döner.[787]

Hata olasılığı sorunu ciddi bir felsefi sorundur ve aslında Platon bunu *Theaetetus*'ta tartışmıştır. Burada bu sorun her şeyin yaratılışına dair büyük efsanedeki yerini alıyor ve karşımıza sembolik bir kisve altında çıkıyor. Platon'un aynı sorunların hem diyalektik hem de efsanevî bir çerçevede sunulmasının harcamaya değer bir çaba olduğunu düşündüğü hatırlanmalıdır; bu onu diğer bütün düşünürlerden ayıran bir özelliktir. *Theaetetus* ve hatta *Sofist*'te soru cevapsız kalmıştı. Belki de[788] bu soru sadece geniş bir teoloji ve kozmoloji şemasının ve insanın bunun içindeki konumunun ışığı altında cevaplanabilirdi ki sadece olası bir açıklama ya da *mythos* formunda ifade edilebilmesi Platon'un bu şemaya olan inancının derinliğinde bir azalmaya falan yol açmamıştı.

EK NOTLAR

(i) Erosun statüsü

İştahlar arasından sadece yiyecek ve içecek iştahından söz ediliyor (70d7) ve Cornford (*PC* 292-3) cinsel hazzın ruhun en aşağı kısmına dâhil edilmeyişinin kasti ve *eros*'un Platon'un felsefesindeki, özellikle de *Şölen*'deki yüceltilmiş konumuna bağlı olduğunu öne sürüyor. *Timaeus*'un ayırt edici işareti olan ruhsal ve fizikselin tuhaf karışımında meni iliğin bir parçasıdır ve omurilik yoluyla, aklın tahtında ikamet eden beyne devam eder..(73c-d. Bu Sicilya tıp okulunun bir teorisiydi. Bazı Hipokratesçiler meninin bedenin bütün parçalarından geldiğine, sıvı olduğu kadar katı da olduğuna inanıyorlardı: bkz. Cornford 295 ve Hipokrates *De genit.* 3, VII 474 L.) Daha aşağıdaki organlar meni için sadece bir mahfaza ve çıkış sağlarlar. Aristoteles de meninin yaşamın üreticisi olarak hem ruha sahip olduğu ve hem de gizil olarak ruh olduğu kanaatindeydi (*Gen. an.* 755a7). Fakat ben Cornford'un tespitinden şüphe duyuyorum çünkü (a) cinsellik, en azından bir üreme aracı olarak, dışarıda tutulmuştur zira kadınların henüz yaratıldı-

[787] Platon'un düşüncesinin radikal bir değişimden ziyade bir gelişim ve kanıtlama sürecinden geçtiğinin bir kanıtı olarak, bu, *Phaedo*'daki doğum anında bilgimizi kaybettiğimiz yönündeki açıklamayla karşılaştırılabilir (75e; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[788] Belki de, çünkü *Filozof*'un neleri içereceğini bilmiyoruz (bkz. bu cilt); ama *Filozof* asla yazılmamıştı.

ğı varsayılmamaktadır ve (b) cinsel üreme devreye sokulduğunda erkeğin cinsellik organı "itaatsiz ve buyurgan, bir hayvan gibi akla kulak asmaz, taşkın arzular aracılığıyla hâkimiyet kurmaya kararlı" (91b) diye tarif ediliyor. Burada "üreme *eros*'unun" ruhun daha aşağı parçasına ait olduğundan pekâlâ söz edilebilirdi: ve aslında 70d'deki "ruhun yiyeceği, içeceği ve ruhun bedenin doğasından ötürü ihtiyaç duyduğu her şeyi arzulayan parçası" ifadesi gayet kapsayıcıdır. Krş. 69d: ölümlüleri yaratırken tanrılar "her şeyi göze alan *eros*'u da" dâhil etmişlerdir.

(ii) Dünya-dışı yaşam?

Demiurge daha düşük düzeydeki tanrılara yaptığı konuşmada 41c8'de ruhları *ektiğini* ve bir başlangıç yapmış olduğunu ve şimdi ruhları bedenin yanı sıra ruhun ölümlü parçalarının yaratılması için onlara devredeceğini söylüyor. E4'te ise yeni yaratılmış ruhlara yazgılarını anlatırken "her biri kendine uygun zaman aracına *ekildiklerine* göre, tanrıdan en çok korkan varlıklar olarak doğmalıdırlar" diyor. Bu iki tahminden sonra gerçek operasyon 42d2'de tarif ediliyor:

> "Onlara her birinin gelecekteki kötülüğünden ötürü suçlu olmayacağı yönündeki bu talimatları verdikten sonra bazılarını yeryüzüne, bazılarını aya ve bazılarını da geri kalan zaman araçlarına [gezegenlere] *ekmişti* ve *ektikten sonra* onları bedenleri şekillendirmeleri, ruhun eklenmesi gereken diğer parçalarını yaratmaları ve ölümlü canlı varlığı, kendisi için bir kötülük kaynağı olmadığı ölçüde güçlerinin yettiğince yönetmeleri ve yönlendirmeleri için genç tanrılara devreder."

Bu pasajları bir araya getirdim çünkü ruhların sadece yeryüzüne değil, ayrıca güneşe, aya ve gezegenlere ekildiği açıklamasının yeryüzü gibi bunlarda da ruhların yaşadığı anlamına gelip gelmediği sorusu tartışma konusu olmuştur. Bu heyecan verici bir düşünce. Taylor bu anlama geldiğine inanıyordu (*Comm.* 258-9), Cornford bunu reddetmişti (*PC* 146 dn. 2), Hackforth ise derslerinde güneşte insanların yaşaması saçma görünse de, orada yaşayan bir çeşit vücut bulmuş ruhlar olduğunun tahayyül edilebileceğini söylemişti.

Ayda insanların yaşadığı inancı Pisagorcu bir inançmış gibi gözüküyor (DK 44A20), bu inanç ayrıca şüpheli kaynaklara dayanılarak Anaksagoras'a da atfedilmiştir (Guthrie, *OGR* 247 dn. 10; *HGP* II, 308 ve 314). Güneş ya da gezegenlere dair benzer bir inancın izine Yunan düşüncesinin hiçbir yerinde rastlanmıyor. Bu soruyu burada ele almak da gerekmiyor zira alıntılan pasajlar bunun Platon'un kastettiği şey olmadığını kesinlikle gösteriyor. Üç pasajda da ruhlara daha düşük ögelerin sağlanması ve vücut bulmaları Demiurge onları ektikten *sonra* gerçekleşiyor. Burada üç aşama söz konusu: (i) "bütü-

nün doğasını," öğrenmek, ruhların bedensel yaşamda kendi çabalarıyla tekrar ele geçirebilecekleri bilgiyi edinmek için dış göğün etrafında yıldız-arabalarıyla yapılan yolculuk; (ii) zaman araçlarına "ekilme": halen sadece ölümsüz ruhla ilgileniliyor; (iii) diğer parçaların ruha eklenmesi ve bütün ruhun beden yerleştirilmesi. Eğer bu doğruysa ara aşama, Cornford'un öne sürdüğü gibi (*PC* 146), hem varlığa hem de oluşa iştirak eden, zaman ve değişime tabi olmasına karşın esasen ölümsüz olan ruhun ara statüsünü simgeliyor olabilir; ama bu konuda sadece tahmin yürütebiliriz.

İnsanların doğalarında zorunluluk ve tasarım (61c-90d)

Teleolojik açıklama. Diyalogun geri kalanı insanların bedenlerinin ve yetilerinin doğasına zorunluluğun dayattığı sınırlarla ve tanrıların bunları, ruhun ölümsüz parçasının menfaati adına alt etmek için kullandıkları araçları ele alıyor ayrıntılı bir şekilde.[789] Ele alınan konular arasında anatomi, fizyoloji, kemik, saç vb'nin oluşturuluşu, bazı organların ve kanın işlevi, solunum ve sindirim ve ayrıca patoloji, hem ruhsal hem de bedensel hastalıklar, bunların nedenleri, önlenişi ve tedavisi yer alıyor. Burada sadece birkaç genel özellikten ve daha geniş bir ilgi çekiciliğe sahip bir ya da iki ayrıntıdan söz edebiliriz.

Teleolojik açıklama evrenseldir ve bazen Platon'un sadece eğlendiği şüphesini doğuracak boyutlara taşınır. Wilamowitz okuduklarından etkilenip şöyle yazmıştı (*Pl.* I, 612): "İnsan bedeninin, parça ve işlevlerinin tarifi hazırlıksız bir okurun (eğer kitabı hemen fırlatıp atmadıysa) şu çığlığı atmasına neden olacaktır: 'Bu delilik olabilir ama burada bir yöntem söz konusu.' Okur bazen yöntem hakkında bile şüpheye düşebilir." Platon diyalog boyunca yaptığı gibi bu tip konulara dair bir izahatın kesinlik iddiası taşıyamayacağı yönünde uyarıda bulunur (72d) ve bizler hem Platon'un zamanındaki tıbbi bilginin sadece bugünkü değil Galen'in zamanındakiyle bile kıyaslandığında eksik duruma olduğunu ve Platon'un amacının günümüz bilim insanlarınınkinden ne kadar farklı olduğunu aklımızda tutmalıyız. Aristoteles de bizi teleolojik açıklamaya olan sarsılmaz bağlılığıyla bizi şaşırtabilirdi. Bizi yaratanların, yemeğin daha uzun süre tutulması belki akıl dışı açgözlülük eğilimimiz olarak öngördükleri şeyi denetim altına alabilir diye bağırsakları uzattığı ve büklüm büklüm yaptığı görüşünün (73a) sadece

[789] 69d. σεβόμενοι τὸ θεῖον ὅσα μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη. Ruhun ölümsüz parçalarının ve bedenin yaratılışına zaten değinmiştik (bkz. bu cilt). Kafatasının aklın tahtı olarak ihtiyaç duyduğu ama onu daha incinebilir kılan inceliği ve deriyle kaplanmış olması sık sık tasarım ve zorunluluk arasındaki gerilimin en iyi örneği olarak gösteriliyor. Tanrılar ahmak ama uzun ömürlü bir ırk yaratmakla daha kısa ömürlü ama daha iyi ve daha akıllı bir ırk yaratmak arasında seçim yapmak zorundaydı (75b-c; Lloyd, *EGSc* 73).

şaka yollu olduğu düşünülmüştür ama düz bir bağırsak ve doymak bilmez iştah arasındaki bağlantıya Aristoteles ciddi bir zoolojik eserde ve dahası teleolojik bir bağlamda değinmişti.[790] Platon'un beden ve rahatsızlıklarına dair açıklamasındaki birçok ögenin izi Empedokles'e ya da Sicilya ve İtalya'daki ya da Coan tıp okullarınının yazarlarından birine kadar sürülebilir: alcmeon, Philistion, Diocles ya da bir Hipokratesçi inceleme.[791]

Fiziğe dayalı fizyoloji. Aynı zamanda, Platon'un fizyolojisi sağlam bir şekilde fiziğe dayanıyor. Gençlerin gücü ve yaşlıların güçten düşmesi elementsel üçgenlerin durumuna bağlıdır, bu üçgenler gençlerde dışarıdan gelenleri parçalamak ve massetmek için taze ve güçlüdür ama en sonunda mücadeleden ötürü gevşer ve güçsüzleşirler ve çevrenin saldırı karşısında kendileri parçalanır. Bu saldırılar yaşam verici iliğe ulaştığında, ölüm gerçekleşir. Hastalık ya da şiddetten bağımsız olarak, yaşam üçgenlerin bir arada kalabilme süreleri tarafından belirlenen doğal bir müddete sahiptir.[792]

Duyumsanabilir özellikler: beden ve ruh.[793] Platon ilk önce (61c-68d) şeylerin duyumsanabilir özelliklerini, onların oluşturan cisimlerin şekil ve büyüklükleriyle açıklıyor. Bu

---

[790] *GA* 717a23, *PA* 675a18-21, b25-6'da tekrar ediliyor bu. (Taylor Aristoteles'in de şaka yollu konuştuğunu varsaymıştı. Bkz. *Comm.* 517.) "Olağandışı kısa bir bağırsak aslında azgın bir iştah için yeterli bir sebeptir" (Ogle, Oxford baskısında 675a üzerine, V. cilt). Tanrılar bizi Callicles'in ideali, χαραδριός (*Gorg.* 494b) gibi davranmaktan kurtarmıştır. Karaciğer ve bitişiğindeki dalağın kehanetimsi işlevi şüpheli bir durumdur (71a-72d) ama Platon bunu en azından kurban edilen hayvanların karaciğerlerinden kehanetler çıkarma âdetini yararsız olduğu gerekçesiyle lanetlemek için bir fırsata dönüştürüyor (72b). *Phaedrus* Platon'un gaipten haber vermeye olan inancına yeterli derecede tanıklık ediyor ve esinlenmiş μάντις'in "aklı başında" bir yorumcuya ihtiyaç duyması tipik bir durumdur (72a-b; "birçok doğru şey söyleyen ama ne söylediklerini bilmeyen" peygamberler konusunda bkz. *Sav.* 22b-c, *Meno* 99c).

[791] Empedokles için bkz. Taylor 18 ve hem ona hem de tıp yazarlarına dair bilgi için Taylor ve Cornford'un alakalı pasajlara dair notları. Krş. Taylor ve Martin'in bu bölüme dair notlarının "şaşırtıcı âlimaneliğini" övüşü. Ayrıca bkz. Hoffmann'ın Zeller II. I. §v, sf. 1070-86'ya yaptığı ek, "P. und die Medizin." Platon'un dönemin tıbbıyla ilişkisine dair daha yakında zamandaki tartışmalar için bkz. Lloyd, *JHS* 1968, 84 dn. 32.

[792] 81b-d ve 89b. Üçgenlerden ayrıca 73b ve 82d'de de bahsediliyor. Kozmosun ölümsüzlüğünün, dışarıdan ona saldıracak hiçbir şey bırakmadan, bütün cisimler kullanılarak yapılması sayesinde garanti edildiği hatırlanacaktır (bkz. bu cilt). İnsan ömrünün süresinin εἱμαρμένον olduğu söyleniyor, ben bunun bu sürenin yaratıcılarımızın plânlamasından değil, zorunluluktan kaynaklandığı anlamına geldiği kanaatindeyim. (Platon'da daha önceki ἐξ ἀνάγκης'in bunu olasılık dışı bırakması gerekmez.) Demokritos için ölüm "ruh-atomlarının çevrenin baskısı nedeniyle beden dışına akması"ydı ve bundan kaçacak ölümsüz bir parça falan yoktu (Arist. *Parva Nat.* 472a14; *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019).

[793] Görme ve görünürlük 45b-46c'de ele alınmıştı ama renk burada ele alınıyor (67c-68d). Açıklamadaki bir zorluk (deneyin işe yaramayışı) konusunda bkz. Lloyd, *JHS* 1968, 83.

duyumun eksiksiz bir açıklaması olarak sunulmuyor; Platon ruhun ölümlü parçaları ve bedenin yaratılışı henüz tarif edilmemiş olsa da, duyum gerçeğinin peşinen kabul edilmesi gerektiğini söylüyor açıkça.[794] Platon'un açıklaması bu şekilde duyuların fiziksel özellikleriyle (παθήματα'larıyla, 61c5) sınırlı tutulduğu için, elbette düzenli geometrik şekillerin atomlarına dayansa da, materyalizmi açısından Demokritosçu gözüküyor. Örneğin ateşten alınan ısı duyumu delici bir şey olduğu için küçük, keskin açılı, hareketli parçacıklar tarafından, sertlik hissi ise istikrarlı tabanlara sahip küpler tarafından sağlanmaktadır. Ama Demokritos'un materyalizmi tutarlıyken –duyumsayabilen ruhun kendisi bilhassa küçük, pürüzsüz, yuvarlak atomlardan oluşuyordu ve duyum bu atomların rahatsız edilmesinin doğrudan bir sonucuydu– Platon gayri maddi ruhuyla (46d) bu kaynağa sahip değildir ve yine de fiziksel hareketlerden psikolojik hareketlere geçiş sanki hiçbir zorluk yaratmamış gibi konuşuyor. Örneğin 45c-d'de görme yetisinden söz ederken ışık ve görsel ışından oluşan *cismin* "ta ki ruha ulaşana dek bütün bedene" hareketler ilettiğini söylemişti. Benzer şekilde 64b'de: "Doğal olarak hareketli olan herhangi bir şey azıcık bile rahatsız edildiğinde rahatsızlığı etrafına yayar, diğer parçacıklar (μόρια) bunu başkalarına geçirir, ta ki bilinçliliğe ulaşana ve etkenin etkisini ilân edene kadar." Eğer "bilinçli"ye (ἐξαγγείλῃ) bir isim iliştirmesi istenseydi Platon ne derdi? Parça (μόριον) mı? Yeti (δύναμις) mi? Aslında bu pasaj Demokritos tarafından ruh-atomlarına ilişkin olarak da yazılmış olabilirdi.[795] Kemik ve saçın hissizliği sadece maddi oluşumlarına atfediliyor: bunlar büyük ölçüde, harekete-direnen küpleriyle şoku iletmeyen topraktan yapılmıştır (64c). Yine 86e-87a'da psikolojik rahatsızlıkların fiziksel nedenleri konusunda bize sadece bazı ağırkanlı ve hırçın mizaçların "ruhun üç bölgesine" nüfuz ettiği (yani etki ruhun ölümlü parçalarıyla sınırlı tutulmuyor) ve "buğularını ruhun hareketine karıştırdıkları" söyleniyor. Platon'un kendi çok farklı metafizikse l ve teolojik ağacına, şimdiye dek yegâne nedenler olarak olasılık ya da zorunluluk ile özdeşleştirilen bir atomik fiziksel sistemi aşılamaya çalışırken en iyi performansını sergilemediğini söyleyebiliriz, hakkaniyetle. İnsanın *Phaedo*'daki sohbette küstah, davetsiz misafirler gibi görünecek soruları, Platon kendini atomcuların bir rakibi olarak ortaya koyduğunda daha münasip hale geliyor.

Aristoteles biçim ve madde öğretisi aracılığıyla, duyumun gayri maddi bir açıklamasını sunan ilk kişiydi: Aristoteles duyumu maddeleri olmaksızın şeylerin duyumsanabilir biçimlerini almak olarak tanımlıyor. Duyu yetisi (*dynamis*) ve organı beraber-

[794] 61c6-d5. Cornford basitçe şu yorumda bulunuyor: "Ruhun ölümlü parçası ve temel bedensel organlar konuşmanın üçüncü kısmına, 69A'dan sonrasına saklanıyor" (*PC* 259 dn.). Ama burada ruh ve beden arasındaki, αἴσθησις'i olası kılan ilişkiye dair hiçbir açıklama yapılmıyor.

[795] Demokritos'un duyum ve ruh teorileri için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

ce tek bir somut birey, duyu-algısı gücüyle donatılmış maddi bir nesne oluştururlar. Gören bir göz tek bir şeydir ama bütün ayrı olarak varolan şeyler gibi felsefi olarak çözümlenip iki bileşene ayrılabilir. Maddi bileşenleri ve özellikleri biçiminden, görme yetisinden farklı tanımlanır: sayısal olarak tek olmalarına karşın esasen farklıdırlar (*De an.* 424a25). Aksi takdirde, diye ekliyor, algılayan şey beden olurdu. Bu ilişki tek bir organda bir bütün olarak ruhun (ki görmek ruhun bir faaliyetidir) bir bütün olarak bedenle ilişkisini gözler önüne seriyor. ("Eğer göz bir hayvan olsaydı, görüş yetisi onun ruhu olurdu" *De an.* 412b18.) Bunun hakkında ne düşünürsek düşünelim, beden ve zihin arasındaki etkileşimi (eğer bir etkileşim varsa) anlamaya Aristoteles'ten çok daha fazla yakın olmadığımızı kabul etmeliyiz[796] ve Aristoteles en azından sorunun farkına varmış ve bir cevabı dillendirmeye çalışmıştı. Platon ise bu sorunun farkında değil gibi gözüküyor. Platon, modern jargonu kullanacak olursak, indirgemeci bir materyalist değildi.[797] Gözlerimizle görüp, kulaklarımızla duyduğumuzu söylediğimizde, *psyche*'mizin bu organlar *aracılığıyla* görüp, duyduğunu kastederiz (*Tht.* 184b-d). *Phaedo*'da *psyche* duyumsanabilir dünyaya beden aracılığıyla aşina olur ama bilge *psyche* bedene mümkün olduğunca az başvuracaktır zira beden ve duyum Biçimlerin bilgisini edinmek için giriştiği felsefi arayışın önünde birer engeldir (64a-66a). Fakat *Phaedo*'da ruh halen bir birliktir, sadece akıldır ve ölümsüzdür. Duyu-algısı, duygular ve arzular bedene atfedilir. Şimdi ise ruh, *Devlet*'teki üç parçalı doğasının[798] geliştirilmesi sonucunda, vücut buluşuyla beraber yaratılan ve bedenin farklı bölgelerinde yer alan ölümlü parçalar edinmiştir. Platon açıkça *Phaedo*'daki ruhun tamamıyla görünmez ve değişmez olanın alanına ait olduğu, Biçimlere akraba olduğu yönündeki kavrayışı muhafaza etmek istiyor fakat bazen Aristoteles'in Platon'un ruhu fiziksel bir nicelik olarak ele aldığı eleştirisini haklı

---

[796] Paul Edwards *Mod. Introd. to Phil.* 172 ve devamında başlıca uyuşmazlık içinde olan başlıca teorileri (etkileşimcilik, indirgemeci materyalizm, yan tesircilik) ele alıyor. Krş. W. A. Sinclair, *a.g.e.* 577: retinadaki değişimler sinirlerde, bu da beyinde değişime yol açar "bundan sonra *anlamadığımız bir şekilde*, görmek denilen deneyimi yaşarız" (italikler bana ait). Bkz. Popper ve Eccles, *The Self and its Brain* (1977). Aristoteles fiziksel olayları (bunları da tarif ediyor) deneyimden ilk ayıran kişi olma unvanına sahip. *De sensu*'da (438a10) görüyü nesnenin gözdeki yansıması olarak adlandırmanın yeterli olduğunu düşünen Demokritos'a neden bütün yansıtıcı yüzeylerin görüş yetisine sahip olmadığını soruyor. Platon'a göre bitkiler sadece insanların besini olarak yaratılmış olsalar da duyum ve iştaha sahiptir, haz ve acı duyarlar (77b) ama Aristoteles'e göre tam da dışarıdaki bir nesnenin biçimi değil, maddesi bitkiler üzerinde eylemde bulunduğu için, bitkiler için böyle bir şey söz konusu değildir.

[797] *Sofist*'teki, ruhun kendisinin bir bedene sahip olduğunu savunan "Devler"e şiddetle karşı çıkıyor (247b).

[798] Ruhun parçalara ayrılması ve bir şehrin düzenlenişi arasında kurulan analoji 70a-b'de anımsatılıyor.

çıkarmaya tehlikeli bir şekilde yaklaşıyor.[799]

Haz ve acı. Bunlar birer duyum olarak ele alınır ve kısıtlama ile *Philebus*'ta olduğu kadar genel anlamda izah edilirler ama maddeye dair parçacık teorisiyle ilişkilendirilirler. Doğal durumun herhangi bir şekilde rahatsız edilmesi acı verici, normal duruma geri dönüş ise haz vericidir, tabii eğer bunlar aniden gerçekleşirse: yumuşak bir şekilde ve yavaş yavaş gerçekleşen şeyler algılanmaz[800] ve değişimin doğası parçacıkların büyüklüğüne ve müteakip hareketliliğine bağlıdır. İnsan daha önceki bir eksikliğin bilincinde olmaksızın tedarikin keyfini sürebilir, tıpkı *Philebus*'taki koku hazlarını da içeren "gerçek" hazlarda (51b; krş. *Tim.* 65a6) olduğu gibi. "Daha büyük parçacıklardan oluşan bedenler [yani, organlar] etkene gönülsüzce boyun eğerler ve hareketleri bütüne geçirerek, haz ve acı duyarlar [ἴσχει], normal durumlarından çıkarıldıklarında acı, eski hallerine geri döndürüldüklerinde haz duyarlar" (64e). Bu parçacıklar, durağanlıkları hareketlerini duyum eşiğinin tamamen altında tutan, henüz sözü edilen parçacıklardan büyük olasılıkla farklıdır. *Philebus*'ta en keskin duyumlara yol açanlar en hareketli parçacıklar, yani ateş ve hava parçacıklarıydı. Yine, maddi görüş-ışınının bir hayli hassas olmasına karşın kesildiğinde ya da yandığında bize acı vermemesinin (64d-e) nedeni, parçacıklarının küçüklüğünün bunun yumuşakça olup bitmesine olanak tanımasıdır.

Bedensel ve ruhsal hastalıklar. Hastalıklara dair bölüm psikolojik rahatsızlıkların, *psyche*'nin rahatsızlıklarının fiziksel kökenine dair görüşleri açısından dikkat çekici.[801] Uçkuru gevşeklik meninin ilikteki süperakışkanlığının bir sonucudur ve bundan mustarip olan bir erkek aşağılık olduğu gerekçesiyle kınanmayıp, hasta olarak ele alınmalıdır. Bu noktada (86d7-e1) "Hiç kimse isteyerek kötülük yapmaz" diyen Sokratik şiar tekrar edilir: "kötülük" bedensel kusurlara ve cahil yetişmeye bağlıdır.[802] Bozuk sağlık aksilik, depresyon, ihtiyatsızlık, korkaklık, unutkanlık ve aptallığa neden olabilir. Eğer

---

[799] *De an.* 407a2-3. Krş. 406b26 ve Cherniss, *ACPA* 393-5. Burada tartışmanın maddi *sensa* ile sınırlı tutulmasının kasti olduğu söylenebilir (61c) ama eğer öyleyse insan duyuların algılayan ruhla ilişkisinin ve bütün bir αἴσθησις olgusunun her yerde fark edilmiş olmasını bekliyor. Ayrıca 73b-d, 73a5'te ruhun ilikte ikâmet ettiğine de dikkat edin. İliğin üçgenleri parçalandığında ruh (muhtemelen burada sadece ölümsüz parçası) bedenden ayrılmakta özgürdür (81d). Öte yandan, "ruhun hareketlerini" destekleyen şey *musikē* ve felsefedir (88c).

[800] Bu kısıtlama *Philebus*'ta yer almıyor ve muhtemelen parçacık teorisine bağlı bir yeniliktir.

[801] Platon'un burada ne derece özgün olduğu konusunda bkz. Lloyd, *JHS* 1968, 87. Ayrıca 70a-d'de duygulara dair yapılan hayli fiziksel tarife de dikkat ediniz.

[802] τροφή, Taylor'ın öne sürdüğü gibi, eğitimi de kapsayabilse de, esasen bedensel perhizi ifade ediyor. Krş. 44c'deki τροφή παιδεύσεως. Sokratik paradoks için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve Platon'un cehalet (eğitimle tedavi edilir) ve aşağılık (cezayla tedavi edilir) arasındaki ayrımı muhafaza ederken bu paradoksu sürdürmesi konusunda bkz. bu cilt.

bu dezavantajlara sahip insanlar kötü yönetilen bir toplumda yaşıyorsa, düzelme şansı daha da azalır. Fakat bu katı bir determinizme işaret etmiyor. Herkesin durumu eğitim ve öğretimle, çalışmayla, uğraşların seçimiyle düzeltilebilir ve bunlar ebeveynler, toplum ve bireyin ortak sorumluluğudur. (Ama bunlar, diye ekliyor Platon 87b8'de, başka bir tartışmanın konusu.) Platon'un amacı her zaman olduğu gibi denge, simetri, uygun ölçü ve orandır. Ne ruh (zihin) beden için ne beden ruh için fazlasıyla güç olmalıdır. Çare (ki bu mevcut konuşmayla alakalıdır) her ikisine de çokça egzersiz yaptırmaktır. Doğal olarak çalışkan olanlar fiziksel eğitimi, atletler de zihinsel kültürü boşlamamalıdır. Hastalıkta bile, egzersiz ve perhiz, en ağır vakalar hariç, rahatsızlığın doğal gidişatını bozmaktan başka bir şey yapmayan ilaçları kullanmaktan daha iyidir.

Ruhun kendisi için olduğu gibi bunun için de, der Platon, daha önce söylediklerine şöyle bir bakmak yeterli olacaktır. İçimizdeki çeşitli hareketlere sahip üç ruh biçimi oranlı tutulmalıdır. İştahlı ve hırslı parçaların fazlasıyla egzersiz edilmesi düşüncelerimizi ölümlü şeylere sabitler ve ilâhi parıltı sönecektir. Görevimiz bilgi ve gerçek bilgeliğin peşine düşerek, bedenin zirvesine yerleştirilmiş olup bizi göksel akrabamıza doğru yükselten, Tanrının bize bahşettiği yönlendirici bir ruh olan ilâhi ve ölümsüz parçayı memnun etmektir. Bu şekilde insan ırkı için mümkün olan en eksiksiz ölümsüzlüğe ulaşırız. Bu parçaya uygun hareketlerin egzersiz edilmesi sayesinde her şey gelişip serpilir ve ilâhi parçamıza uygun olan hareketler kozmosun dönüşleri ve düşünceleridir. Bunları inceleyerek kendi yörüngelerimizin doğum anında uğradığı hasarı giderebilir ve akıllarımızı nesneleri olan Akla benzeterek tanrılarca bize sunulan en iyi yaşama şimdi ve sonsuza dek ulaşabiliriz.

EK

Anlatı sırası

Bizzat itiraf ettiği gibi (34c), Timaeus'un anlatısı fazlaca rasgelelilik içerir ve ne olayların sırasını ne de mantıksal bir sırayı takip eder. Dünyanın yaratılışının nedenleriyle ve modelinin doğasıyla başladıktan sonra, ilk önce cisminin, sonra da ruhunun yaratılışını değerlendirmeye geçer ve ruh cisimden daha değerli olduğu için, yaratılış sırası bakımından da ondan önce geldiği uyarısında bulunur (34b-c). Bunu (bildiğimiz haliyle zamanı olası kılan) gök cisimlerinin, yıldızsal tanrıların yaratılışı, bunu da insanların ruhlarının doğası ve yazgısını ve vücut buluşun üzerlerindeki etkisini de içerecek şekilde insanoğlunun yaratılışı takip eder ve anlatı görmenin amacı ve mekanizmasına dair bir açıklamayla sona erer.

Şimdiye kadar, der Timaeus (47e), esasen Aklın eserinden söz etmiştir. Şimdi en baştan başlamalı (48d-49a) ve ikincil nedenden, yani zorunluluktan ve bunun "gökler yaratılmazdan önceki" (52d) etkilerinden söz etmelidir. (Dolayısıyla bu etkiler bu bölümde yaratılıştan önce ele alınmıştır.) Bunu pre-kozmik kaosun, Mahfazanın ve karmakarışık, "oran ya da ölçü barındırmayan" içeriklerinin tarifi takip eder, bu da onu bir döngü içersinde tekrar, eksik ölçü ve oranı devreye sokacak ve dört ögeyi düzenli geometrik şekillerin mikroskobik parçacıkları olarak düzenleyerek şimdiki belirgin biçimleri içerisinde üretecek olan Aklın eserine geri döndürür. Dolayısıyla, 34b'de bıraktığı kozmosun cismi konusuna 53c'de kaldığı yerden devam eder. Elementlerin yapı, çeşit ve kombinasyonlarını ve bunlardan ortaya çıkan duyumsanabilir özellikleri tarif eder. (61d'de bizden duyum yetisini ve etten kemikten duyu organlarını peşinen varsaymamız istenir, zira maalesef aynı anda iki konudan birden söz etmek mümkün değildir.)

Fiziksel ögelerin doğası ve etkileri halen kısmen zorunluluk tarafından belirlenir. Timaeus şimdi dinleyicilerine "bu şeylerin" ta ki Tanrı onların her birine ve karşılıklı ilişkilerine doğalarının izin verdiği ölçüde oran bahşedene kadar karmaşa halinde olduğunu hatırlatmak için "yeni bir başlangıç daha" (69a) yapar.[803] Diyalogun geri kalan kısmı (69c'den itibaren) insanların bedenlerinin ve ruhun ölümlü parçalarının –Tanrının kendi evlatları olan daha küçük tanrılara devrettiği– yaratılışı esnasında zorunluluğun akla boyun eğmesinin nasıl sağlandığını anlatıyor. Platon'un teleolojik bakış açısıyla bedensel bölgeleri, organları ve işlevlerini ve hastalıkların neden ve önlenişini klinik ayrıntılarla ele alıyor. Diyalog kadınların kökeni, cinsel üremenin fizyolojisi, daha aşağı hayvanlara dair aceleye getirilmiş bir ek ve gözle görülür, algılanabilir bir tanrı olarak evrenin mükemmeliyetini özetleyen son bir cümle ile sona eriyor.

[803] Cornford ve Lee diyalogu üç ana kısma ayırarak 27d-47e'yi Aklın eseri, 47e-69a'nın tamamını zorunluluğun eseri ve bundan sonra gelen kısmı Akıl ve zorunluluğun işbirliği olarak sınıflandırıyorlar. 68e'deki "Bütün bu şeyler zorunluluktan ötürü böyle oluşturulmuştu" ifadesinin daha önceki bölümde tarif edilen şeye gönderme yaptığını düşünüyorlar ama söz konusu bölüm kozmosa Demiurge ögeleri düzenli geometrik şekiller oluşturacak şekilde düzenledikten *sonra* değiniyor. Her iki akademisyen de (τότε....ἥνικα'nın) (68a1 ve 3) fani gücünü göz ardı ediyor. Bütün bu şeyler durumlarını *ta ki* Demiurge onları devralana ve onların nedenlerini kozmosun yaratırken yardımcı gereçler olarak kullanana dek zaruriyete borçluydular. Daha önceki bölümde bize Aklın inşa ettiği ögelerin üzerine zaruriyetin halen dayattığı sınırlamalar gösterilmişti.

V

YASALAR[804]

GİRİŞ

Hakikilik ve tarih. "Jowett, *Yasalar*'ın hakikiliğine dair bugün gereksiz olan bir kanıtla başlıyor... Eserin hakikiliği... artık sorgulanmıyor." Jowett'in editörleri 1953'te böyle demişti ve buna bugün çoğu kişi katılacaktır. *Yasalar* üslup uygunsuzlukları, arada sırada anlaşılmazlık sınırına dayanan söz dizimi düzensizlikleri, tekrarlar ve iç tutarsızlıklar barındırıyor ki bazı 19. yüzyıl akademisyenleri yine o tanıdık "Platon'a yaraşmıyor" argümanıyla bunları Platon'un öğrencisi Opuslu Philip'in Platon'un ölümünden sonra yaptığı yoğun edisyon çalışmalarına bağlamışlardı.[805] Metin dışı delilleri şu iki kaynakta bulmuşlardı: (i) D.L. 3.37: "Bazıları Opus'lu Philip'in balmumu üzerine yazılmış *Yasalar*'ı yazıya döktüğünü (μετέγραψε) söylüyor.[806] *Epinomis*'in onun eseri olduğunu da ekliyorlar." (ii) Suda, *s.v.* Platon: "[Philip] Platon'un *Yasalar*'ını on iki kitaba ayırmıştı ve *Epinomis*'in onun eseri olduğu söylenmektedir." Sağlam bir geleneğe dayalı olsalar da bu açıklamalar, *Epinomis*'ten açıkça ayrı tuttukları ve Aristoteles'in bizzat Platon'a ait olduğunu bildiği *Yasalar*'a kapsamlı bir müdahalede bulunulduğu suçlamasını pek kanıtlayamıyorlar.[807] Bugünlerde, burada bulunan türde hatalar Platon'un ilerleyen yaşından

---

[804] Kaynakça için bkz. T. J. Saunders, *Bibliography on P.'s Laws* (1976).

[805] Tarán Philip'in çalışma ve faaileyetlerine dair *tanıklıkları* toplama ve değerlendirme işini üstlenerek değerli bir hizmette bulunmuştu. Bkz. Tarán, *Academica* (1975) § III, sf. 115-39. M Kreig (*Überarbeitung d. "Gesetze"* 1986) Philip'in Platon'un metnine ciddi değişiklikler ve eklemeler yaptığını iddia eden kişiydi.

[806] Wilamowitz (*Pl.* I, 655 dn. 1) mantıklı bir şekilde hiç kimsenin *Yasalar* gibi uzun bir eseri tahta tabletler üzerine yazmayacağını varsayıyor ve bu kelimeleri mecazi olarak, "im Konzept" ("kabataslaktan," Lesky, *HGL* 538) anlamına geldiği şeklinde yorumluyor. Wilamowitz, bu mecazı *cire-perdu* yöntemiyle bronz dökme için balmumuyla kaplanmış bir modelden alınmış olduğunu söyleyerek açıklayan Bergk'i takip etmişti. (Bkz. Morrow, *PCC* 515.) Fakat Tarán (*Academica* 130 dn. 542) bu ifadenin mecazi olduğundan şüpheliydi. Philip'in oynadığı role dair en makul değerlendirme von Fritz'in *RE* xxxviii. Halbb., 2360-66'daki değerlendirmesiydi. Raeder (*PPE* 398-9) Platon'un ölümünden sonra bir edisyon yapıldığı gerçeğinden şüphelenecek kadar ileri gitmişti.

[807] Bkz. *Pol.* 1265b5 ve Tarán, *Academica* 131 dn. 548. Daha önceki sürümün kanıtı olarak birçok akademisyen kendinden emin bir şekilde Isoc. *Phil.* 12'yi alıntılıyor fakat burada sadece "Sofistlerce yazılmış yasa ve anayasalar"dan bahsediliyor. Iscorates bazen Sofist kisvesi altında Platon'a işaret etmiş olabilirdi (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ama burada pekâlâ, D.L.'ye

ötürü diyalogu gözden geçirilmemiş halde bırakmasıyla açıklanıyor ve bu hataların aynen korunması Philip'in kopyalama işlemini yaparkenki titizliğine yoruluyor. Eleştirel –ya da öznel– tarafta yer alan Ast (1778-1841) şöyle yazmıştı: "Gerçek Platon'u bilen birinin, karşısındakinin sahte bir Platon olduğuna kendini ikna etmesi için *Yasalar*'ın sadece bir cümlesini okuması yeterlidir." Brochard ise 1926'da Gomperz'in diyalogun hakikiliğini 1902'de kesinlikle ortaya koyduğunu iddia ettikten sonra bazı *lenteur* ve özensizliklere rağmen plândaki bütünlüğün, genel kavrayış gücünün, bazı sayfaların güzelliğinin ve *ensemble*'ın kusursuzluğunun bize Platon'un dehasından hiçbir şey yitirmediğini gösterdiğini söylemişti.[808] Şahsen benim, diğer bütün diyalogları (okurun tahmin edebileceği üzere) gayet yakından inceledikten sonra *Yasalar*'a gelince, bunun, antik dönemdeki eleştirmenlerin *Odesya*'ya dair kararını buraya uyarlayacak olursam, ilerleyen yaşlarda ama kesinlikle –içeriğin bazen insana hissettirebileceği gibi, üzüntü verici olsa bile– Platon'un ilerleyen yaşlarında yazılmış bir eser olduğuna hiç şüphem yok.

Yasalar'ın tarihine dair o zamandan kalma tek metin dışı delil, Aristoteles'in *Politics*'teki (1264b26) *Yasalar*'ın *Devlet*'ten sonra geldiği yönündeki beyanıdır. Metin içi delil olarak ise, 638b'de bahsi geçen Syrakusalılar Lokrisliler karşısında kazandığı zaferin II. Dionysius'un M.Ö. 356'daki[809] zaferi olduğu düşünülmektedir ki bu da 1. kitabın en azından Platon yetmişini geçmişken yazıldığı anlamına geliyor. 12. kitabında bu tarihten sonra yazıldığına dair delili Grote 944a'da görmüştü (Bkz. Grote, III. cilt, 443 dn. *q*). Plutarch (*Is. And Os.* 370-1) Platon'un *Yasalar*'ı yazdığında "zaten yaşlı bir adam" olduğundan bahsediyor ve diyaloga tonunda, Platon'un bunu 360'daki Sicilya ziyaretinin başarısızlığa uğramasından sonra yazdığına işaret eden çok şey var.[810] Eğer öyleyse, gelenekte söylendiği gibi, bu kadar uzun ve ayrıntılı bir eserin yazımı ölüm anında bile onu halen meşgul etmiş olabilirdi.[811] Fakat yaşadığı hayal kırıklığı eğer ye-

(9.55) göre *Yasalar* ve *Anayasa* diye iki eser yazmış olan Protagoras'a ya da Antishenes'e (D.L. 6.16) gönderme yapılıyor da olabilir.

[808] Harward, *Epin.* 34 tarafından alıntılandığı haliyle; Brochard, *Études* 154, Th. Gomperz'in belirleyici makalesine gönderme yapıyor, "Die Composition der Gesetze" *S.-B. Wien, ph.-hist. Kl.* 145 (1902). Modern teknolojiden bahsetmeden geçmemek için, Morton ve Winspear (*Grk to the C.* 13, 78-9) 5 ve 6. kitaplar üslupölçümsel verilere göre Platon'a uygun değildir, başka biri, muhtemelen Speusippus tarafından gözden geçirilmiştir.

[809] Ya da 352; bkz. Tarán, *Academica* 132 dn. 554.

[810] Bu büyük ölçüde bir genel izlenim meselesi ama *Ep.* 3, 316a bu ziyarette II. Dionysius'la yaptığı çalışmanın *Yasalar*'ın "giriş yazıları" için ilk örneği sağladığına işaret ediyor olabilir (Harward, *Epp.* 179-80 ve diğerleri. Bu προοίμια'lar için bkz. bu cilt).

[811] Morrow "Aristotle's Comments on P.'s Laws" (Düring and Owen, *A. and P. in Mid.-4th Cent.* 145-62) başlıklı makalesinde Aristoteles'in *Politics*'in 2. kitabı yazdığında *Yasalar*'ın sadece 3-7.

tenekli, cesur ve oto-kontrol yetisine sahip genç bir adam diktatöryel güçler kazanır ve elinin altında doğru türden bir yasa koyucuyu bulunduracak kadar şanslı olursa başarılabilecek şeylere olan inancını asla yok etmişti. Öğrenmeye açık tiran ve bilge bir danışman halen Platon'un mutlu ve iyi-yönetilen devlet için reçetesini oluşturmaktadır (709e-10b). Bildiğimiz gibi (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) Akademinin birçok üyesi mevcut devletler tarafından yasalarını oluşturmaları ya da reforma tabi tutmaları için davet ediliyordu ve Platon *Yasalar*'da davranışlarına temel almaları gereken ilkeleri ortaya koyuyor ve onlara yol göstermek için gerçek bir anayasa ve yasal düzenleme modeli sunuyor.

Karakterler ve mekân. Üç yaşlı adam –Girit'te bir yaz günü öğle sıcağında saatlerce yürüyebilmelerine karşın kendilerini sık sık böyle tabir ediyorlar (683c)– Ida Dağı'ndaki Zeus mağarası ve tapınağına doğru Knossos'tan yola çıkarlar:[812] Girit'in yerlisi olan Klinias, Ispartalı Megillus ve konuşmayı yöneten meçhul bir Atinalı.[813] Diğer ikisi hakkında az şey söylenmesi bunların anlayışlı ve dikkatli dinleyiciler olacağına işaret etme amacı taşımaktadır. Klinias, Atinalıları Perslere dair kehanetleriyle yüreklendiren Giritli kâhin Epimenides'le ailevi bağlara sahiptir ve bizzat Atina'ya karşı iyi niyet miras almıştır. Megillus'un ailesi ise Isparta'nın, yetiştiriliş tarzından ötürü ikinci anava-

---

kitaplarından haberdar olduğunu ve bunun Platon halen hayattayken, diyalogun geri kalanını yazmadan önce olmuş olması gerektiğini iddia etmişti. Ryle *P.'s P.*'de (89, 257-9) bu "*İlk-Yasalar*" ["*Proto-Laws*"] tezine çok önem veriyor ama bkz. T. J. Saunders *Rev. Belge de Philol. et d'Hist.* 1967, 497. Friedländer diyalogun bazı kısımlarının diğerlerinden daha eski olabileceğini kabul etmesine karşın bölüm xxxi'de söyledikleri diyalogun temel bütünlüğünün bir kanıtı gibi duruyor.

[812] Bu efsanevî Minos'un periyodik olarak yükseldiği söylenen mağaradır.

[813] *Pol.* 1265b5'te Aristoteles "Sokrates'in bütün konuşmalarına" dair genel bir eleştiri yapıyor ve buna *Yasalar*'ı da dâhil ediyor. (Oxford çevirisinde olduğu gibi Sokrates'in ismini üç kez anmıyor!) Eleştiri Platon'un bütün diyaloglarına yönelikmiş gibi gözüküyor ve Sokrates'in ismi, Cherniss'in öne sürdüğü gibi, dikkatsizce araya sıkıştırılmış olabilirdi (Bkz. Morrow, Düring ve Owen 146 dn. 3). 1266b5'te bu ifade "*Yasalar*'daki Platon" ifadesi ile değiştiriliyor. Fakat bazıları Aristoteles'in, Sokrates'in konuşmacı olduğu daha önceki bir versiyondan bahsettiğini düşünmüştü, örneğin Ryle, *P.'s P.* 258. Ancak Aristoteles *Pol.* 2'yi yazdığında *Yasalar*'ın sadece kısmen mevcut olduğunu öne süren Morrow (*PCC* III dn. 44) buna inanmıyor. Bkz. Düring ve Owen 146. Platon'un Sokrates'i *Yasalar*'da konuşmacı yapmış olduğuna inanamıyorum. Eserin büyük bir kısmının Sokrates'e uymayan (hatta bazen ters düşen) karakteri bir yana, Girit dağlarında dolaşan bir Sokrates'i tahayyül etmek mümkün değil (bkz. özellikle *Crito* 52b ve *Phdr.* 230c-d) ve sanırım hiç kimse, bir delile dayanmadan, diyalogun yazılışı esnasında mekânın da değiştirildiğini öne sürmemiştir. "Mekânın Girit'e kaydırılması ve Atinalının devreye sokulması tek bir yaratıcı eylem olarak düşünülmelidir" (Friedländer, *Pl.* I, 362 dn. 6; krş. III, 388-9).

tanı olarak gördüğü Atina'nın *proxenoi*'siydi[814] (642b-d). Özel bir zekâya sahip değildir ve Ispartalıların, 721e'de gönderme yaptığı meşhur kısa ve özlülüğünü muhafaza eder. Klinias daha fazla katkı yapar ama her ikisi de Platon'un ağzından konuştuğu Atinalının gölgesinde kalır.[815] Atinalının monologları uzattıkça uzatmasına izin verilir ve gerçek bir tartışma söz konusu değildir. Katılımcılar hep birlikte, izah edilecek olan sistemi simgelerler, bu sistem aslen büyük ölçüde Atinalı olup, Dorisli ve özellikle de Ispartalı disiplini ile katılaşmıştır.[816] Mekân diyalog ilerledikçe tamamen unutulmuyor (krş. 683, 722c) ama *Phaedrus*'ta büyük bir ustalıkla ve çok keyif verici bir şekilde sergilediği o mekân-konuşma bütünlüğünü taşımıyor.

Bölümün plânı. Yasalar'ın on iki kitabı, bozgunculuktan vatan hainliğine, komşular arasında kanalizasyon, arıların başka yöne çekilmesi ya da meyve araklamaya dair uzlaşmazlıklara kadar her şeyi ele alan bir anayasa ve yasal düzenlemeyi açıklamaya adanmış çeşitli kitaplar içeriyor. Bunları ayrıntılarıyla takip etmek mümkün değil ve neyse ki, Morrow'un yaptığı eksiksiz çözümlemeden sonra, artık gerekli de değil.[817] Ancak model şehir ve yasalarına ulaşılmadan önce Doris devletlerinde yasama, tarihin verdiği dersler, anayasa türleri, eğitim ve sanatlar gibi konular üzerine üç kitaplık bir giriş sohbetine yer veriliyor. Şehir-plânlama gibi harici meseleler (778a-79d, 848c-e) dışında, şehrin kendisi için yapılan öneriler iki yarıya ayrılır; seçim ya da atama yöntemiyle makamların tesis edilmesi ve seçilen görevlilerin uygulaması beklenen yasaların yürürlüğe konması (735a). Bu bölümde mecburen sınırlı tutulan inceleme dört ana kısımdan oluşacak: (1) Giriş (1-3. kitaplar), (2) *Yasalar*'ın şehri, (3) Platon'un şehrinde yaşam, (4) Birkaç felsefi husus daha. Amaçlarımızdan biri de diğer diyalogları akılda tutmak ve Platon'un daha önceki görüşlerinin ne kadarını bıraktığını ya da muhafaza ettiğini görmek olacak. Bu

---

[814] Bir devletin kendi devletlerinde başka bir devletin çıkarlarını temsil eden yurttaşları. Bu bağlantı kuşaktan kuşağa geçerdi.

[815] Gigon'un bir Atinalı ile bir Ispartalının Girit'te ne aradığının tam bir muamma olduğu yönündeki gözlemi (*Mus. Helv.* 1954, 207), bundan çıkardığı bütün sonuçlara katılalım ya da katılmayalım, haklı bir gözlemdir.

[816] Platon'un Ispartalılara yaklaşımına dair bir kaynakça için bkz. Tigerstedt, *Legend of Sparta*, I, 544-5, dn. 202. Tigerstedt'in Isparta'nın *Yasalar* üzerindeki etkisine dair değerlendirmesi Morrow'unkinden farklı.

[817] G. R. Morrow, *P.'s Cretan City* (1960; bundan sonra basitçe "Morrow" diye anılacaktır). Ayrıca bkz. Gernet, "Les Lois et le droit positif," Budé ed. sf. xciv-ccvi, H. Cairns, *P. as Jurist*, Friedländer'ın *Plato* I'nin xxxi. bölümü ve daha önceki kaynaklar için bkz. Leisegang *RE* 2514. Saunders'ın çevirisi eksiksiz ir analitik içindekiler tablosu içeriyor (5-15). Jerome Hall'ın, Platon'un bütün bir hukuk teorisinin modern bir hukuk ve siyaset teorisyenin bakış açısıyla değerlendirildiği "Plato's Legal Philosophy" (*Indiana Law J.* 1956) başlıklı makalesinden de özellikle söz etmek gerekiyor.

mecburi kısaltma ve çıkartmalara rağmen ilerleyen sayfaların uygun bir dengeyi korumakta başarılı olacağını ümit ediyorum.

(1) GİRİŞ SOHBETİ (1-3. KİTAPLAR)

Eğitimin amaç ve yöntemleri, içki kullanımına yapılan özel gönderme (1 ve 2. kitaplar). Girit ve Isparta'nın cesaret ve fiziksel dayanıklılığa vurgu yapan yasaları (diyor Klinias ve Megillus)[818] şehirlerin daima savaş halinde olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Aslında çatışma şehirlerden köylere, aile ve bireylere kadar yaşamın temel ilkesidir. "Ya bireyin kendi *içinde*?" diye sorar Platon (Atinalıya kesinlikle bu isim verilebilir) ve böylece insanın daha iyi ve daha kötü özü arasındaki iç gerilim, insanın kendine hâkim olması ya da kendinin hâkimiyeti altına girmesi konusunu (*Gorg.* 491d, *Dev.* 430e, *Phdr.* 237d-e), kısacası *sophrosynē* erdemi meselesini bir seferde devreye sokar. Bu iç mücadele, kötü ögenin en tepeye yükselebileceği devletlerde de yaşanır;[819] ama yasalar savaşı değil, uzlaşma ve barışı amaçlamalı ve erdemin sadece bir parçasını (cesaret) değil, erdemin *tamamını* teşvik etmelidir.[820] Cesaret sadece tehlikelerle yüzleşirken ve acılara katlanırken değil, ayrıca haz ve arzulara direnirken de gösterilir—bu özellikle de *Laches* 191d-e'yi ama ayrıca *Dev.* 413d-e'yi akla getiriyor. Isparta'daki eğitim gençleri tehlike ve acı konusunda sertleştiriyor ama hazzın ayartılarına karşı dirençlerini sınamak için bir fırsat sunmuyordu. Bu da gayet doğru, diye düşünmektedir Megillus. Diğer devletlerdeki parti ve şenliklerde gördüğü sarhoşluk manzaraları karşısında şoka uğramıştır. İçki sadece insanın ayartıya olan direncini zayıflatır ve Isparta'da yasaklanışı insanları güçlendiren bir şey olmuştur. Atinalı doğru düzgün yapılan içkili partilere, yararlı bir eğitimsel etki ve bir ahlakî sağlamlık sınaması olarak sarhoş olana kadar içmeye çeşitli kısımlardan oluşan ve usandırıcı bir uzunluğa sahip olağanüstü bir methiye düzerek karşılık verir buna.[821] Argüman şöyle. Şarap tutkuları arttırır ve muhakeme gücünü

---

[818] Girit ve Isparta Yasaları arasındaki geleneksel bağlantı için bkz. Hdt. 1. 65.4.

[819] Bu paralellik 689d'de tekrar kuruluyor.

[820] Krş. 6. kitap, 803d-e'deki savaştan kaçınmaya ilişkin kayda değer pasaj (bu ciltte alıntılanmıştır).

[821] Ana pasajlar 639c-41d, 645d-50b, 671a-72d ve 673d-74c'dir. Platon'un iyiliği için, bunun uzunluğunu Platon'un gözden geçirme ve kısaltma fırsatı bulamamasına atfedenlerin haklı olduğunu ummak zorundayız. Burada uyandırılan izlenimi değiştirebilecek birkaç husus daha var. νόμοι συμποτικοί (671c) ihtiyacı Akademi'deki âdeti yansıtıyor (Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Platonik toplumda 18 yaşın altındaki hiç kimse şaraba dokunamaz ve 30 yaşın altındaki hiç kimse sarhoş olamazdı (666a). Diyonisos'un armağanı bizi delirtmek değil, ruhta utanç ya da saygı (αἰδώς) ve bedende sağlık üretmek için sunulmuştu (672d). Şarabın kullanılışı sadece eğlence değil, bu amaçlar gözetilerek devlet tarafından düzenlenmelidir.

tanı olarak gördüğü Atina'nın *proxenoi*'siydi[814] (642b-d). Özel bir zekâya sahip değildir ve Ispartalıların, 721e'de gönderme yaptığı meşhur kısa ve özlülüğünü muhafaza eder. Klinias daha fazla katkı yapar ama her ikisi de Platon'un ağzından konuştuğu Atinalının gölgesinde kalır.[815] Atinalının monologları uzattıkça uzatmasına izin verilir ve gerçek bir tartışma söz konusu değildir. Katılımcılar hep birlikte, izah edilecek olan sistemi simgelerler, bu sistem aslen büyük ölçüde Atinalı olup, Dorisli ve özellikle de Ispartalı disiplini ile katılaşmıştır.[816] Mekân diyalog ilerledikçe tamamen unutulmuyor (krş. 683, 722c) ama *Phaedrus*'ta büyük bir ustalıkla ve çok keyif verici bir şekilde sergilediği o mekân-konuşma bütünlüğünü taşımıyor.

Bölümün plânı. Yasalar'ın on iki kitabı, bozgunculuktan vatan hainliğine, komşular arasında kanalizasyon, arıların başka yöne çekilmesi ya da meyve araklamaya dair uzlaşmazlıklara kadar her şeyi ele alan bir anayasa ve yasal düzenlemeyi açıklamaya adanmış çeşitli kitaplar içeriyor. Bunları ayrıntılarıyla takip etmek mümkün değil ve neyse ki, Morrow'un yaptığı eksiksiz çözümlemeden sonra, artık gerekli de değil.[817] Ancak model şehir ve yasalarına ulaşılmadan önce Doris devletlerinde yasama, tarihin verdiği dersler, anayasa türleri, eğitim ve sanatlar gibi konular üzerine üç kitaplık bir giriş sohbetine yer veriliyor. Şehir-plânlama gibi harici meseleler (778a-79d, 848c-e) dışında, şehrin kendisi için yapılan öneriler iki yarıya ayrılır; seçim ya da atama yöntemiyle makamların tesis edilmesi ve seçilen görevlilerin uygulaması beklenen yasaların yürürlüğe konması (735a). Bu bölümde mecburen sınırlı tutulan inceleme dört ana kısımdan oluşacak: (1) Giriş (1-3. kitaplar), (2) *Yasalar*'ın şehri, (3) Platon'un şehrinde yaşam, (4) Birkaç felsefi husus daha. Amaçlarımızdan biri de diğer diyalogları akılda tutmak ve Platon'un daha önceki görüşlerinin ne kadarını bıraktığını ya da muhafaza ettiğini görmek olacak. Bu

---

[814] Bir devletin kendi devletlerinde başka bir devletin çıkarlarını temsil eden yurttaşları. Bu bağlantı kuşaktan kuşağa geçerdi.

[815] Gigon'un bir Atinalı ile bir Ispartalının Girit'te ne aradığının tam bir muamma olduğu yönündeki gözlemi (*Mus. Helv.* 1954, 207), bundan çıkardığı bütün sonuçlara katılalım ya da katılmayalım, haklı bir gözlemdir.

[816] Platon'un Ispartalılara yaklaşımına dair bir kaynakça için bkz. Tigerstedt, *Legend of Sparta*, I, 544-5, dn. 202. Tigerstedt'in Isparta'nın *Yasalar* üzerindeki etkisine dair değerlendirmesi Morrow'unkinden farklı.

[817] G. R. Morrow, *P.'s Cretan City* (1960; bundan sonra basitçe "Morrow" diye anılacaktır). Ayrıca bkz. Gernet, "Les Lois et le droit positif," Budé ed. sf. xciv-ccvi, H. Cairns, *P. as Jurist*, Friedländer'ın *Plato* I'nin xxxi. bölümü ve daha önceki kaynaklar için bkz. Leisegang *RE* 2514. Saunders'ın çevirisi eksiksiz ir analitik içindekiler tablosu içeriyor (5-15). Jerome Hall'ın, Platon'un bütün bir hukuk teorisinin modern bir hukuk ve siyaset teorisyenin bakış açısıyla değerlendirildiği "Plato's Legal Philosophy" (*Indiana Law J.* 1956) başlıklı makalesinden de özellikle söz etmek gerekiyor.

mecburi kısaltma ve çıkartmalara rağmen ilerleyen sayfaların uygun bir dengeyi korumakta başarılı olacağını ümit ediyorum.

(1) GİRİŞ SOHBETİ (1-3. KİTAPLAR)

Eğitimin amaç ve yöntemleri, içki kullanımına yapılan özel gönderme (1 ve 2. kitaplar). Girit ve Isparta'nın cesaret ve fiziksel dayanıklılığa vurgu yapan yasaları (diyor Klinias ve Megillus)[818] şehirlerin daima savaş halinde olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Aslında çatışma şehirlerden köylere, aile ve bireylere kadar yaşamın temel ilkesidir. "Ya bireyin kendi *içinde*?" diye sorar Platon (Atinalıya kesinlikle bu isim verilebilir) ve böylece insanın daha iyi ve daha kötü özü arasındaki iç gerilim, insanın kendine hâkim olması ya da kendinin hâkimiyeti altına girmesi konusunu (*Gorg.* 491d, *Dev.* 430e, *Phdr.* 237d-e), kısacası *sophrosynē* erdemi meselesini bir seferde devreye sokar. Bu iç mücadele, kötü ögenin en tepeye yükselebileceği devletlerde de yaşanır;[819] ama yasalar savaşı değil, uzlaşma ve barışı amaçlamalı ve erdemin sadece bir parçasını (cesaret) değil, erdemin *tamamını* teşvik etmelidir.[820] Cesaret sadece tehlikelerle yüzleşirken ve acılara katlanırken değil, ayrıca haz ve arzulara direnirken de gösterilir—bu özellikle de *Laches* 191d-e'yi ama ayrıca *Dev.* 413d-e'yi akla getiriyor. Isparta'daki eğitim gençleri tehlike ve acı konusunda sertleştiriyor ama hazzın ayartılarına karşı dirençlerini sınamak için bir fırsat sunmuyordu. Bu da gayet doğru, diye düşünmektedir Megillus. Diğer devletlerdeki parti ve şenliklerde gördüğü sarhoşluk manzaraları karşısında şoka uğramıştır. İçki sadece insanın ayartıya olan direncini zayıflatır ve Isparta'da yasaklanışı insanları güçlendiren bir şey olmuştur. Atinalı doğru düzgün yapılan içkili partilere, yararlı bir eğitimsel etki ve bir ahlakî sağlamlık sınaması olarak sarhoş olana kadar içmeye çeşitli kısımlardan oluşan ve usandırıcı bir uzunluğa sahip olağanüstü bir methiye düzerek karşılık verir buna.[821] Argüman şöyle. Şarap tutkuları arttırır ve muhakeme gücünü

---

[818] Girit ve Isparta Yasaları arasındaki geleneksel bağlantı için bkz. Hdt. 1. 65.4.

[819] Bu paralellik 689d'de tekrar kuruluyor.

[820] Krş. 6. kitap, 803d-e'deki savaştan kaçınmaya ilişkin kayda değer pasaj (bu ciltte alıntılanmıştır).

[821] Ana pasajlar 639c-41d, 645d-50b, 671a-72d ve 673d-74c'dir. Platon'un iyiliği için, bunun uzunluğunu Platon'un gözden geçirme ve kısaltma fırsatı bulamamasına atfedenlerin haklı olduğunu ummak zorundayız. Burada uyandırılan izlenimi değiştirebilecek birkaç husus daha var. νόμοι συμποτικοί (671c) ihtiyacı Akademi'deki âdeti yansıtıyor (Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Platonik toplumda 18 yaşın altındaki hiç kimse şaraba dokunamaz ve 30 yaşın altındaki hiç kimse sarhoş olamazdı (666a). Diyonisos'un armağanı bizi delirtmek değil, ruhta utanç ya da saygı (αἰδώς) ve bedende sağlık üretmek için sunulmuştu (672d). Şarabın kullanılışı sadece eğlence değil, bu amaçlar gözetilerek devlet tarafından düzenlenmelidir.

azaltır. İnsanları çocuksu ve kendine hâkim olmaktan aciz kılabilir. Bu yüzden her ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken bir şey midir? Eğer bazı tıbbi tedavilerde ve yorucu egzersizlerde olduğu gibi kalıcı iyilik için geçici acizliği kabullenmek anlamına geliyorsa, hayır. Korku iki türlüdür: (1) acı ve benzeri şeyler korkusu ve (2) utanç duygusu da denilen, küçük düşme korkusu. Bu duygu geliştirilmeli ve bunun tersi olan utanmazlıktan büyük bir kötülük olarak kaçınılmalıdır. İnsan korkunun üstesinden gelmeyi (Doris devletlerinde olduğu gibi) tehlike ve acıyla kontrollü bir temasa sokularak öğrenir. Benzer şekilde arzu ve hazzın ayartılarının üstesinden, bunları kontrollü koşullarda tecrübe ederek gelmelidir. Cümbüşlerin yöneticisi olgun bir yaşta (60'ın üzerinde) olmalı ve ayık kalmalıdır. Birinin dolandırıcı ya da seks manyağı olup olmadığını öğrenmek için insanın onunla iş ilişkileri kurması ya da karısını ve çocuklarını tehlikeye atması gerekmez: körkütük sarhoş olduğunda gerçek doğasını açık edecektir. Eğitimde gözetilen amaç Sokrates gibi, kendine olan hâkimiyetini yitirmeden kendini içki ve diğer ayartıların tehlikelerine açabilecek insanlar ortaya çıkarmaktır.

Haz ve acının insan hayatındaki önemini mübalağa etmek pek olası değil. Bunlar "akılsız danışmanlar" olabilirler ama ayrıca İnsan kuklasının oynatıldığı ipliklerdir. Hukuk üzerine çalışmak neredeyse tamamıyla bir haz ve acı soruşturmasıdır ve hukuk "haz ve acının görece meziyetleri konusunda bir şehrin verdiği kamusal karar" olarak tanımlanabilir.[822] Hiç kimse bile bile kendine hazdan çok acı getirecek bir şekilde davranmaz (663b) ama neyse ki erdemli yaşam en haz verici şeydir. Dolayısıyla Atinalı 2. kitapta ve 7. kitapta (732e-33a) insanların haz, acı ve arzu duymalarının doğal olduğunu ve en iyi yaşamın tam da, eğer insanlar bunu bir denerse, yaşamın tamamında hazzın acıya baskın çıkmasını garanti ettiği için takdire şayan olduğunu öne sürer.[823]

Bu değerlendirmeler 2. kitabın başında genel anlamda eğitimin haz ve acılara karşı doğru tavrın, iyiyi sevip, kötüden nefret etmenin aşılanması olarak tanımlanmasına yol açar. Bu en iyi şekilde, bütün genç şeylerin doğal kıpır kıpırlığının insana özgü

Askerlere hizmet eden kölelere tamamen, yargıçlara görev esnasında, jüri üyeleri ve gemilerin dümencilerine yasak edilmiştir; ve "serbest saatler" sınırlama getirilmiştir: hiç kimse akşam olmadan içemez. Bütün bu düzenlemeler göz önüne alınarak bağcılığa sıkı kısıtlamalar getirilecektir.

[822] Bkz. 1. kitap, 644c-45a, 636d. (*Yasalar* sona ermeden başka hukuk tanımları da yapılacak.) *Yasalar*'ın büyük bir kısmının, haz ve acı hesabıyla alakası olmayan felsefi erdemle değil, "popüler erdemle" ilgilendiğinin işaretlerinden biridir. Haz ve acılar "ruhu bedene çiviler" ki bedenden kaçmak ruhun en yüce gayreti olmalıdır (*Pho.* 69a-b, 83d).

[823] 7. kitap, 792c-d'de Atinalı doğru yaşamın ne hazların peşine düşmek ya da acılardan tamamıyla uzak durmak yerine, tanrıların keyfini sürdüğü nötr bir durumu kabul etmesi gerektiğini açıklar. Bu açık tutarsızlığı, *Philebus*'ta, özellikle de 32e'de yapılan haz ve acı çözümlemesi dışında anlamak pek mümkün değil. Bkz. bu cilt.

ritim ve melodi yetilerine dönüştürülmesini sağlayan müzik ve dans aracılığıyla aşılanır. Bunların iyi ya da kötü anlamdaki ahlakî etkileri öylesine güçlüdür ki ezgi ve şarkıların bestelenmesi *Devlet*'te olduğu gibi yasalarca sıkıca denetlenmeli ve yenilikler onaylanmamalıdır.[824] Apollo ve Müzlerin armağanları eğlenmemize ve keyif almamıza yöneliktir ama çocuklar yasaların onayladığı şeyi kabul etmek üzere oyun, şarkı ve dans aracılığıyla eğitilebilir. *Devlet*'in verdiği ders geçerliğini korumaktadır.[825] Klinias bunun sadece Girit ve Isparta'da kabul edildiğini ve diğer Yunan devletlerinin onları örnek alırlarsa iyi edeceklerini söyler ve Atinalı masum bir şekilde Klinias'ın tiran gücü de dâhil olmak üzere bütün dış avantajlara sahip olan birinin eğer ayrıca adil ve iyi değilse, mahvolmuş ve mutsuz biri olduğunu kabul ettiğini varsayar. Klinias bunu kabul *etmemektedir*. Böyle bir yaşam ahlakî açıdan yerilesidir (*aischron*) ama kötü, mutsuz ya da kazançsız (*kakon*) değildir. Böylece *Gorgias*'ta Polus'la yapılan tartışmaya ve en doğru yaşamın ayrıca en haz verici yaşam olduğu yönündeki Atinalının savunmaya giriştiği Sokratik tespite geri döneriz.[826] Bu hakikattir ama eğer olmasaydı bile bir yasa koyucunun göz önüne alacağı tek şey, gençlerdeki hangi inançların devlete en çok fayda sağlayacağı olmalıdır. Yine hakikate getirilen, *Devlet*'te karşılaştığımız ikircikli yaklaşımla karşı karşıyayız: filozof sadece ve sadece hakikatin peşine düşmelidir ama yalan söylemenin "tıbbi" kullanımı kurucu babalara tavsiye edilir.[827]

Müziğe geri dönecek olursak, şarkı ve dans koroları yaşa göre bölünecektir: çocuklar, otuz yaşın altındakiler ve otuz ila altmış yaş arasındaki orta yaşlılar. Orta yaşlılar böyle faaliyetlerde görülmekten doğal bir utanç duyacakları için,[828] koruyucu tanrıları Diyonisos tarafından yumuşatılmış ve dinçleştirilmiş, çakır keyif ve eğlenceli bir halde

---

[824] Daha sonra, 3. kitap 700a-701a'da Platon Atina müziğindeki yenilikler ve çöküşte Atina ahlakının çöküşünün ilk işaretlerini görüyor. Şiir, tiyatro ve müziğe uygulanan sıkı sansür 801c-d'de tekrar karşımıza çıkıyor. Ayrıca bkz. 817ba ve 2. kitap, 660a. Friedländer (*Pl.* III, 560 dn. 29) 801e ve *Dev.* 607a arasındaki kelimesi kelimesine benzerliğe dikkat çekmişti. Yeniliği yasaklama, Plut. *Inst. Lac.* 238c'ye göre bir Isparta geleneğiydi.

[825] Bunun için ve Yunanların estetik değerlerle ahlaki değerler arasında kurduğu genel özdeşlik için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. *Yasalar*'da şarkı ve dans ve burların Yunan yaşamındaki genel önemi konusunda bkz. Morrow 302-18.

[826] *Gorgias* için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve krş. *Crito* 49b (Yanlış yapmak κακόν olduğu kadar αἰσχρόν'dur da). Ve elbette adil olanın mutluluğu *Devlet*'in önde gelen temalarından biridir.

[827] *Yasalar*'da olduğu gibi, insanlar ve tanrılar için aynı şekilde en yüce iyi olarak hakikat için bkz. 730c. En kibar insanlardan biri olan merhum C. D. Broad, efsane ya da kurmacanın hükümetlerce siyasi olarak kullanılışının iyi davranışın desteklenmesi için bir araç olarak haklı çıkarıldığı konusunda Platon'a tam anlamıyla katıldığını ifade etmişti. Bkz. *The Mind and its Place in Nature* 511-2, bana bu kaynağı Bambrough *RTG* 85'te hatırlatmıştı.

[828] Bu kişilerin yaşları şüpheli. 670b'de "elli yaşındakiler" diye anılıyorlar.

(671a-b, 672a), altmış yaşın üzerindeki bir denetleyicinin denetimi altında özel partilerde performans sergileyebilirler. Görünen o ki, Platon'un ilerleyen yaşından ötürü maalesef kaybettiği şeylerden biri de neyin gülünç olduğuna dair sezgisiydi.[829] "Diyonizyak koro" fikri Klinias'ı şoka uğratır ama Atinalı bundan hiç etkilemez. Koro üyeleri hangi ritim, ezgi ve kelimelerin sadece keyif verici değil, ayrıca doğru ve yararlı olduğunu anlamak üzere şarkı yazarları da dâhil herkesten daha iyi eğitileceklerdir. Müzik ve dans *mimetik* sanatlardır (668b) ve haz ve büyüleyiciliğin (χάρις) yanı sıra hakikat ve işe yararlığı da amaçlamalıdırlar. Bir müzik ya da dans parçasını yargılamak için yaşlıların bunun özüne (οὐσία 668c) ve amacına nüfuz etmeleri gerekir. Böyle bir donanıma sahip olduklarında hem zararsız bir hazzın keyfini sürecek hem de gençlere erdemli alışkanlıklar aşılayacaklardır. Bu şekilde icra edildiğinde şarkı söylemek ve dans etmek sadece keyifli bir eğlence olmakla kalmayıp, Platon'un şimdi iddia ettiği gibi, Yunan geleneğine göre "müzik" ve "jimnastik" diye bölünen eğitimin tamamıyla özdeşleştirilebilir. Doris devletlerinde bütün jimnastik biçimlerine atfedilen önem göz önüne alındığında (bkz. 625c) jimnastiğin burada dansla sınırlı tutulması şaşırtıcıdır ve elbette Yunancadaki *musikē* sadece müzik değil, eksiksiz bir edebi eğitim anlamına geliyordu.[830]

2. kitabın sonunda içki konusuna, kullanımı ve düzenlenişine geri dönülüyor ve 3. kitap şöyle başlıyor: "Bunun için bu kadar yeter. Siyasi düzenlemenin kökeni hakkında ne söyleyebiliriz?" İki kitapla bunun arasında açık bir bağlantı yok. *Yasalar*'ın elimizdeki haline baktığımızda, Platon sanki eğitimi şarkı, dans ve sarhoşluğun ürünü olarak ele alışından tatmin olmamış gibi gözüküyor. Eğer öyleyse, bunu anlayışla karşılayabiliriz. England içmeye dair uzun söylevi eğitime genel bir giriş olarak değerlendirmişti[831]ve Platon bunu böyle adlandırıyor; ama garip, tatmin edici olmaktan uzak ve aşırı uzun bir giriş bu.[832] 1. ve 2. kitaplarda yapılan en iyi tespitlerin hepsi tanıdık Sokratik ya da daha önceki Platonik ilkelerin tekrarıdır. Örneğin, oto-kontrol ihtiyacı (burada açıklayıcı örnek olarak *symposia*'ya kısaca değinilebilirdi); bilgi ve doğru inanç arasındaki

---

[829] *Politics*'te *Yasalar*'ı birçok yerde yankılayan Aristoteles dansı gençlere tayin ediyor ve daha olgun yaştakilerin dansın yargıçları olarak bir kenarda oturmalarına izin veriyor (1340b35-9). Fakat festival ayrıntıları bir yana, çocuklar, yetişkinler ve yaşlılardan oluşan üç koro bir kurmaca değildi, Isparta'da mevcuttu. Plutarch bu koroların şarkılarından altını yapıyor (*Rep. Lac* 238b, *Lyc.* 21). .

[830] Krş. *Dev.* 376e. Müziğin o zamanlar Yunanların müziğin ahlaki etkilerine olan inancından ötürü şimdi oynadığından daha büyük bir rol oynadığı kesin. Yine de, 7. kitapta eğitimim başka yönlerinin de olduğunu öğrenmek bizi rahatlatabilir.

[831] *Yasalar.* bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[832] Platon'un bunun farkında olduğunu ve bunun için mazereti olduğunu eklemek adilce olacaktır. Bkz. 642a ve ayrıca bu cilt.

fark (632c); iyilikler arasında ruhun (zihinsel ve ahlakî) iyilikleri,[833] bedenin iyilikleri (sağlık) ve –üç sınıfın en aşağı düzeyde olanı– maddi özellikler diye bir hiyerarşinin olması (697b); sadece fiziksel değil ayrıca ahlakî bir şey olarak cesaret; haz ve acının insan hayatındaki merkezî önemi; bir insanın keyif duyduğu şeye benzemesi (656b, krş. *Dev.* 500c); şiirsel konuların sıkı sıkıya denetlenmesi, oyun aracılığıyla eğitim, iyi olanın mutluluğu ve aşağılık olanın sefaleti, bir şeyin ne olduğunu bilme ihtiyacı ve bir şeyin özünün amacıyla özdeşleştirilmesi.[834]

Erdemin birliği ve çokluğu. Daha önceden ele alınmış bu konulardan biri *Yasalar*'ın başından sonuna kadar gerçekleşen kasti bir gelişmeyi ve dolayısıyla da tamamlanmamış olmasına bağlı olan herhangi bir düzensizlik ve dağınıklığa karşın *Yasalar*'ın temel bütünselliğine işaret ettiği için özellikle bahsedilmeyi hak ediyor. Bir bütün olarak erdemin parçalarıyla ilişkisini kastediyorum. Platon *Protagoras*'ta erdemler denilen şeylerin ayrı meziyetler değil, bir birliğin, tek bir erdemin farklı yönleri ya da "parçaları" olduğunu göstermek için büyük çaba harcamıştı; bu tek erdem ister tehlikeli durumlarda (cesaret), ister ayartılarda (kendine hâkim olmak), ister tanrılarla olan ilişkilerde (dindarlık) isterse insanlarla olan ilişkilerde (adalet) olsun bütün doğru davranışların kaynağı olan bilgiydi. Birine sahip olmak hepsine sahip olmak demekti. *Yasalar*'ın 1. kitabında Atinalı cesaretten ve diğer erdem çeşitleri ya da türlerinden, bir bütün olarak erdemden cesareti diğerleri olmadan ilk önce ele almaktan bahsetmiş ve bunların ilişkilerinin bir sorun yarattığı yönünde hiçbir imada bulunmamıştı. Bunun kendi bağlamı içerisinde doğru olduğu aşikâr. Atinalı pratik bir amaç gütmektedir; –Dorislilerin fiziksel cesarete yaptığı aşırı vurguyu etkisizleştirmek– ve dürüst eşlikçileri erdemin birliğine dair felsefi bir tartışmanın keyfini sürecek zeki birer Sofist değildir. Bu nedenle Atinalı ortak görüşü benimser: cesaret erdemin tek başına ulaşılabilecek bir türüdür ama bir yasa koyucu bütünü aşılamalıdır (630d, 705d). Anlam açık olduğu sürece "parçalar" ya da başka herhangi bir kelime kullanılabilir (633a). 3. kitapta (696b) bir insanın cesur ama aşağılık ve şehvet düşkünü olabileceği ihtimali tahayyül edilir, tam da *Protagoras*'ta (349d) Protagoras'ın savunduğu ve Platonik Sokrates'in reddettiği şeydir bu. Fakat Platon son kitapta yüce divanın, Gece Meclisi'nin (buna ayrıca Muhafızlar da deniyor ve sadece doğru inanca değil, gerçek bilgiye sahip olmaları bakımından *Devlet*'in Muhafızlarına karşılık geliyor) eğitimsel gereklerini tarif ederken erdem sorusunu ortaya koyuyor ve olgun felsefesi su yüzüne çıkıyor (963c-d). Sanki her biri ayrı bir şeymiş gibi dört çeşit erdemden söz ediyoruz fakat birçok değil de tek bir şeymişler gibi hepsine aynı adı,

[833] Gigon'u (*Mus. Helv.* 1954, 225) çileden çıkaran μετὰ νοῦ σώφρων'u (631c7) anlamak için bence *Meno* 88b7-8'e bakılmalıdır.

[834] ὅτι ποτ' ἔστιν...τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται (668c).

"erdem" adını veriyoruz. Bu nasıl oluyor? Farklılıkları görmek kolay, örneğin cesaret vahşi hayvan ve çocuklarda bulunan tamamıyla doğal bir yeti olması bakımından bilgelikten farklıdır. Cesaretin akla (*logos*) ihtiyacı yoktur ki akıl olmadan hiçbir ruh bilge olamaz.[835] Ama bunlar hangi anlamda bir birliktir? Hiçbir cevap sunulmaz (bunun için uygun yer burası değildir) ama bunun cevaplanmasının, Platon'un *Phaedrus*'tan başlayarak geç dönem diyaloglarda boğuştuğu, diyalektik toplama ve bölme yöntemini gerektirdiği söylenir. Gece Meclisi'nin amacı ve eğitimini ele alırken bu bizi daha çok ilgilendirecek (bkz. bu cilt).

Tarihin verdiği dersler (*3. kitap*). Siyasi topluluklar nasıl ortaya çıkmıştır. Yaşamın büyük bir selden sonra sıfırdan başladığını hayal edin.[836] Sular bütün uygarlığı yutmuştur ve sadece dağlarda az sayıda çoban hayatta kalmıştır, iyi insanlar olmalarına karşın cahildirler ve okuma yazma bilmezler. Ataerkil olarak yönetilen ayrı ailelerden yavaş yavaş daha büyük birimler oluştururlar, dağ eteklerine inerler ve hayvancılıktan tarıma ilerlerler. Bu aşamada, farklı aile geleneklerini ortak bir yasada birleştirecek ilkel yasa koyucular seçerler ve ayrıca yeni davranış kurallarını icra edecek bir ya da daha fazla yönetici atarlar, böylece de ilk monarşi ya da aristokrasiyi yaratırlar. (Yani ilk yasa koyucular bile yöneticilerden ayrı tutulmuştu.) Üçüncü aşamayla –ovalara şehirlerin kurulması– birlikte Platon tarihin ışığından faydalanmaya başlar; Truva'nın düşüşü, Eski Yunanistanlı [Achaean] anavatanlarından sürgün edilişi ve Dorisliler adı altında geri dönüşleri.[837] Bu üçlüyü başlangıç noktalarına geri götürür; Doris devletlerinin anayasaları, bunların iyi yönleri ve kusurlarını değerlendirmek ve neden bazılarının baki kalıp diğerlerinin kalmadığını sormak ve de genel anlamda, bir şehrin refah ve mutluluğunu hangi değişikliklerin garanti edeceğini keşfetmek (683b).

Platon buradan hareketle, Mora'nın üç başlıca şehri arasındaki ittifakın başarısızlığa uğrayışını, Isparta'nın ayakta kalışı, İran'ın alt edilişi ve akabinde Atina'nın çöküşünü kendi ilkeleri üzerinden izah eder. İlki erdemlerin arasındaki uygun dengeyi kaybetme pahasına askerî güç ve fiziksel cesarete odaklanmaya bağlıydı. Haz-acı standardına uygunsuz şekilde körü körüne itaat etmek ve hoş ve iyi olanı göz ardı etmek hem devletin

---

[835] Bu noktada elbette, Platon'un cesaret erdemini bilgiyle ve bilgiye dayalı muhakemeyle özdeşleştirmek konusunda Sokrates'i takip ettiği daha önceki eserlerden bir kopma söz konusu. Düşüncesiz atılganlık erdem değildir ve zarara yol açabilir. Bu görüş için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 (Sokrates), *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 (*Prot.*) ve *Meno* 88e, *Dev.* 430b. Platon burada "halksal erdemlerden" bahsediyor.

[836] Platon'un tekerrür eden doğal felaketlere dair inancı kullanış şekilleri için bkz. *Tim.* 22c-e, *Critias* 104d-e, *Pol.* 273a ve Guthrie, *In the B.* 65-9.

[837] Platon'un Yunan tarihine bakışına dair bir değerlendirme için bkz. R. Weil, *L' 'Archéologie' de P.* ve Kerferd'in *CR* 1961i 30-1'deki eleştiri yazısı.

hem de bireyin mahvına yol açar. Daha kaba ögelerinin bilgi ve muhakeme yetisine karşı çıktığı bir ruh, ayak takımının yönetici ve yasalara itaat etmeyi reddettiği bir şehir gibidir. İç uyum profesyonel kifayetten daha önemlidir ve bundan yoksun olan bir insana yönetim emanet edilmemelidir. Mora'da (mutlak monarşilerde genellikle olduğu gibi) isyan yukarıdan, yemin ve yasalarını çiğneyen üç kralın gurur ve açgözlülükle şişmiş uyumsuz ruhlarında başlamıştı. Sadece Isparta'nın keşfedebildiği çözüm, anayasal reformdu. Sorumsuz iktidar kaçınılmaz olarak yozlaşır ve çözüm Ispartalıların paha biçilmez ölçü ve oran ögesini devreye sokarak iktidarı bölüşlerinde yatmaktadır, ikili krallık –yaşlılar meclisi ve ephorate– buna örnek teşkil eder.

Karışık bir anayasaya duyulan ihtiyaç. Sırasıyla İran ve Atina'nın temsil ettiği iki aşırı yönetim şekli vardır; mutlak monarşi (ya da tiranlık) ve demokrasi. Diğer hepsi bunların değişikliğe uğratılmış halleridir. Bir devletin özgür, birleşmiş ve akıllıca olması için her ikisinden ögeleri bir araya getirmesi zaruridir.[838] İran'ın despot ve kendi keyfine düşkün kralları halkı bütün özgürlüklerden mahrum bırakarak devletteki cemiyet hissini yok etmişlerdi. Açgözlü saldırganlıktan kaynaklanan savaşlarının sonunda kendi askerlerinin sadakatine güvenemez hale gelmişlerdir. Öte yandan Atina'nın tarihi, aşırı özgürlüğün de daha az güçten düşürücü olmadığını göstermektedir. İranlı işgalcileri geri püskürttüklerinde insanlar bir tiranın değil, geleneksel yasaların ve kendi ahlak anlayışlarının (*aidōs*) "gönüllü köleleriydiler."[839] Bu imrenilesi durumdan düşüş kendini ilk önce müzikte belli etmişti, besteciler yerleşik kuralları çiğneyip, eğitimsiz ve gürültücü dinleyicileri memnun etmek için farklı türleri birbirine karıştırmışlardı.[840] Daha sonra bu genişleyip yasaya karşı genel itaatsizliğe ve iyi tavsiyelere kulak vermeyi küstahça reddetmeye dönüşmüştü. Isparta'da ve beşinci yüzyıl başlarındaki haliyle Atina'da ılımlı bir otoritecilik ve özgürlüğün benzer şekilde başarı ve refaha yol açtığını görmüştük ama İran ve dönemin Atina'sı her ikisinin de aşırı uca taşındığında felaketlere yol açtığını göstermektedir.

Bu noktada Atinalı tartışmalarının pratik işe yararlığını nasıl test edebileceklerini merak eder ve Klinias birdenbire, Girit'teki yeni bir sömürge için yasalar oluşturma amaçlı bir kurula dâhil edildiğini açıklar. Sömürgenin nüfusu çeşitli şehirlerden oluş-

---

[838] 693d. Krş. 693b'de ἀμεικτοι ἀρχαί'ye karşı yapılan uyarı ve 6. kitap, 756e μέσον..... μονἀρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας. İlk kez Platon'un ortaya attığı karışık anayasa teorisi için bkz. Morrow, bölüm x, von Fritz, *Theory of Mixed Constitution in Antiquity* ve Morrow'un gönderme yaptığı diğer eserler, 521 dn. 3.

[839] Krş. Demaratus'un Xerxes'e cevabı, Hdt. 7.104 (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Platon'un Atinalıların İranlıların tehlikesine göğüs gererkenki ruh hallerine dair kısa anlatısında yazar olarak.

[840] 700a-701b. 700c *Dev.* 492b-c'yle yakın bir paralellik içersinde.

turulacaktır ama Knossos plânlama ile görevlendirilmiştir. Eğer şimdiye kadar ortaya konulan hususlar temelinde hayali bir şehir plânlarlarsa bunun ona yardımcı olacağını öne sürer.

(2) YASALAR'IN ŞEHRİ

Uygulamada gerçekleştirilme amacı taşıyor muydu? Prefabrik bir anayasa ve yasalarla yepyeni bir devlet kurma fikrine, İngilizler, mevcut şehir-devletlerin siyasi açıdan bağımsız sömürgeleri ya da uzantılarını inşa etme alışkanlığına sahip olan Yunanlardan daha az aşinadır. Birleşik Devletler bir İngiliz sömürgesi olmaktan çıktığında, Yunanların anladığı anlamda İngiltere'nin bir sömürgesi olduğunu söyleyebiliriz. Akademi bağlamında, varolan devletlerin siyasi ve yasal sistemlerini reforma tabi tutmaları için dışarıdan uzman yasa koyucular davet ettiklerini görmüştük.[841] Ama Platon Magnesia şehri için[842] yaptığı plânın uygulamada ne ölçüde gerçekleştirilebileceğini amaçlamış ya da ümit etmişti? Gerçek bir Ütopya ya da Erewhon olan *Devlet*'in aksine bu şehir Girit'e yerleştirilmiş, ismi konmuş ve bulunduğu bölge tarif edilmiştir: antik Magnesia şehrinin denizden yaklaşık on mil uzaklıktaki, iyi limanlara sahip olan, doğal ürünleri bakımından kendine yeten ama ihraç için artı değeri olmayan, terk edilmiş toprakları. Gemi yapımı için kereste bulunup bulunulmadığı ve karışık kökenlerin oluşturduğu bir nüfusun avantaj ve dezavantajları da tartışılıyor.[843] 5. kitapta Platon *Devlet*'e açık bir gönderme yaparak idealin mallarda olduğu gibi eş ve çocuklarda da bütün özel mülkiyetin ortadan kaldırılması olduğunu iddia eder. Belki bazı tanrılar ya da tanrıların oğulları böyle bir yönetim altında yaşıyordur ama biz insan doğasının olduğu haliyle yetinmek zorundayız, "zira tanrılara değil, insanlara sesleniyoruz."[844] Artık insanların diğer insanlar değil, tanrılar tarafından yönetildiği Kronos çağında yaşamıyoruz.[845]

---

[841] *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, ve krş. Pericles tarafından kurulan pan-Helenik Thurii sömürgesi (bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Bazı durumlarda sömürgelerde toprak sahibi olan sömürgeciler ana devletin yurttaşlığını ellerinde tutmaya devam ediyorlardı.

[842] Daha sonraki kitaplarda yurttaşlar (ilk kez 8. kitap, 860e'de olmak üzere) defalarca "Magnesialılar" diye anılıyor.

[843] 3. kitapta. Burada sadece Platon'un tasvirinin gerçekçiliğiyle ilgileniyoruz. Asya'da, Meander üzerinde bulunan Magnesia ile olabilecek muhtemel bir bağlantı ve güney Girit'teki Messará ovasının Batı ucunda yer alan asıl bölge için bkz. Morrow 30-1; buna, Wilamowitz ve Taylor'a karşı (bkz. *PMW* 464) Platon'un yerel bilgisinin savunuluşu denebilir.

[844] 739c-e, 732e, 807b. 739d'de ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους *Dev.* 464a'ya karşılık geliyor. Bu Platon için daimi bir ideal olarak kalmıştı. Bunun her iki pasajda da eşler topluluğuyla ilişkilendirildiğine dikkat ediniz.

[845] 713c-d. Kronos efsanesinin bu özelliği *Pol.* 271e'nin bir tekrarıdır (bkz. bu cilt).

Devlet'te birçok şey havada bırakılıyor ki eğer uygulamalı siyasete yönelik olarak düşünülmüş olsaydı bunun izah edilmesi elzem olurdu. Yeni rejimin nasıl yürürlüğe sokulacağı sorusuyla asla ciddi şekilde yüzleşilmemiştir. *Yasalar* 6'da bunun nasıl olacağı ayrıntılarıyla sunuluyor. Farklı devletlerden gelme, birbirlerine yabancı olan karışık yerleşimciler topluluğu hemen mevkiler için en iyi insanları seçecek durumda olmayacaktır (751d).[846] Bu nedenle Knossolular kendi aralarından en iyi ve en olgun 100 kişiyi ve yerleşimciler arasından da mümkün olduğunca benzer yetilere sahip 100 kişiyi seçerek 200 kişilik bir kurul tayin edecek ve bu kurulda ilk görevlileri seçecektir. Bu görevliler arasında en önemlileri 50 ila 70 yaş arasında 37 kişiden (ilk başta 18 Knossoslu ve 19 yerleşimci) oluşan (755a) ve asıl görevlerinin yanı sıra özel mülkiyetin kaydını tutacak –her yurttaş kendi mülkünü deklare etmelidir– olan "yasa muhafızları"dır. Zaman ilerledikçe ve anayasa tesis edildikçe bu kurul da, tıpkı Meclis ve diğer görev alanları gibi temelde demokratik çizgilerde ilerleyen iç seçimle oluşturulacaktır, bu seçimin ayrıntılı uygulama kuralları da ortaya konmuştur. Yeni bir sömürge fikrinin sağladığı bir avantaj var. *Devlet*, Platonik olmayan bir yaşam biçimi içersinde kemikleşmiş olan yetişkin yurttaşlarla ne yapılacağı sorunuyla yüzleşilmişti ve önerilen basit çözüm on yaşın üstündeki herkesin "kırsala gönderilmesi" ve çocukların yaşlıların kötü etkisinden uzak tutularak eğitilmesiydi (540e-41a). Platon burada çeşitli arındırma (καθαρμοί) şekillerini –daha acımasız olanları tercih ederek– serinkanlılıkla tartışsa da,[847] gönül rahatlığıyla bu durumda bunların hiçbirinin gerekli olmayacağını, sadece adayların kabul için sıkı bir sınamadan geçirileceğini belirtiyor. Hata olasılığı hep varolacaktır ama yeterli bir sınama süreci ve barışçıl dönüştürme çabaları, kabule değmeyenlerin reddedileceğini garantileyecektir (736b-c).

Yasamanın doğasının ayrıntılı tarifi ve kurum ve yasaların birçoğunun Atina ya da Isparta'da hâlihazırda yürürlükte olanların[848] bir kopyası ya da geliştirilmiş hali olduğu gerçeği de ciddi bir uygulama amacına işaret ediyor. *Devlet*'te sözleşmeler, iftira, saldırı, vergilendirme vb şeylere dair yasaları –ki bunlar gereğince eğitilmiş yurttaşlardan olu-

[846] 751a-55b'nin aslında birbirinde ayrı olan iki önerme grubunu bir araya getirdiği görüşüne (Wilamowitz, Morrow bu görüşü yeniden canlandırmıştır) karşı görüş için bkz. Saunders, *CQ* 1970.

[847] Krş. *Pol.* 293d, 308-9, bkz. bu cilt.

[848] συσσίτια'nın ve bazı diğer Isparta kurumlarının benimsenmesine karşın, temelde Atina'dakilerin. Morrow'un kitabı bunu ayrıntılarıyla gösteriyor (özellikle bkz. sf. 232, 271-2, 295, 534-5) ve krş. Grote, *Pl.* III, 427-8. Jowett (IV, 15) Atina ve Isparta'ya özgü özelliklerin bir özetini sunuyor. Ancak insan, Ksenophon'un Isparta Anayasası'nı ya da Plutarch'ın *Lycurgus*'unu okuduğunda, Platon'un her zaman somut uygulamalarda olmasa da, esas itibarıyla ve eleştirilerine rağmen Lycurgus yasalarında ve bu yasaların amaçlarında takdir edilecek çok şey bulduğu hissine kapılmadan edemiyor.

şan iyi yönetilen bir devlette gereksiz, kötü yönetilen bir devlette ise etkisizdir (425c-e, 427a)– dert edinenlere karşı dile getirilen küçümsemeden çok uzaktayız. Her iki eser de insanın her şeye dair yasa çıkarmaya çalışmaması gerektiğinde ısrar ediyor –bazı şeylerin geleneğe ve kamuoyuna bırakılması daha iyidir–[849] ve *Yasalar* (788a-b; krş. 773c) bütün sistemi gözden düşürecek uygulanamaz yasalar oluşturulmaması konusunda uyarıda bulunuyor ama aynı zamanda ancak az sayıda şeyi yasal düzenleme ağı dışında bırakıyor gibi gözüküyor.[850]

Zaman zaman bazı ifadelerin, Platon'un tıpkı *Devlet* gibi buradaki şemasının da hayali olduğunu kabul ettiğine işaret ettiği düşünülmüştür. Örneğin, 632e, "Yolda giderken sohbet ederek kendimizi tazeleyelim," 685a "Yolculuğumuzun usandırıcılığını hafifletmek için yaşlı adamların ciddi yasama oyununu oynayalım." Atinalı 712'de yeni bir devlet başlatmak için en iyi koşulları dile getirdikten sonra Klinias'a şöyle diyor, "Bu kurmacanın *senin* şehrin için geçerli olduğunu varsayalım ve yetişkin çocuklar gibi bu şehrin yasalarını konuşmamızda icat edelim." Yasama için bu zorunluluk altında olmadıkları ve istedikleri kadar vakit geçirebilecekleri vurgulanıyor (857e-58c).[851] Fakat bütün bunlar dramatik durumu yansıtmaktan daha fazlasını yapmıyor. Yasa koyucularımız bir yasama komisyonu masasında *oturmuyorlar*, dağlarda yürüyor ve konuşuyorlar. Sunulan ayrıntılı yasama yığınını (büyük bir kısmının çıkarılmış olması dengesiz bir tablo ortaya çıkarabileceği için bu "yığının" burada vurgulanması gerekiyor) okuyan biri Platon'un yasalarının hem amacı hem de içeriği konusunda son derece ciddi olduğu sonucuna varmadan edemez. En akla yatkın sonuç şu; *Yasalar*'ı ölümünden sonra yasama işlerinde Akademi üyelerine ve Atarneus'lu Hermias gibi kulak asmaya istekli hükümdarlara bir rehber olacağını ümit etmişti Platon.

Yasaların statü ve işlevi: eğitmen olarak yasa koyucu. Platon bir zamanlar doğal bir bilgeliğe sahip olup, matematik ve diyalektikte doruğa çıkan Platonik bir eğitimle kusursuzlaştırılan filozofun, yasalar engeline takılmadan özerk bir şekilde yönetmesi gerektiğini düşünüyordu. *Politicus*'ta bunun halen ideal olarak savunulduğunu ama bunun

---

[849] ἄγραφα νόμιμα'nın önemi için bkz. 793a-d. Platon bunların yasal yaptırımları olmasa da bir onaylanan davranış kodu olarak yazılı hale getirilmesi gerektiğini düşünüyor. (793d, ve krş. 822e-23a1. Yunanların yazıya dökülmemiş yasalar anlayışı tartışılmıştır, bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021)

[850] Özel hayat -"bireyin gününü nasıl geçirdiği"- kamusal yaşam kadar düzenlenmelidir (780a). Cairns, Friedländer *Pl.* I, 292'de yasal olarak denetlenen faaliyetlerin etkileyici bir listesini sunuyor: evlilik, üreme, servet dağılımı, fiyat sabitleme, gemi taşımacılığı, tüccarlık, perakende ticaret, hanclık, madenlerin düzenlenişi, borçlar ve tefecilik, çiftçilik, çobanlık ve arı bakıcılığı, yargıçların atanması ve cenazeler. Birkaç ögeyi çıkardım, zaten Cairns de eksiksiz bir liste sunmaya kalkışmıyor. Özel hayatın düzenlenişi konusunda ayrıca bkz. bu cilt.

[851] Şu an için yasamalarının λόγῳ olduğu birden fazla kez söyleniyor (736b, 778b).

yerine uygulanabilir bir şey olarak, "ikinci en iyi seçenek" olduğu kabul edilen yasal yönetimin konulduğunu görmüştük (bkz. bu cilt). *Yasalar*'da aynı duruşu benimsiyor.

> Eğer Tanrının lütfuyla, doğal olarak her şeyin üstesinden gelebilecek bir karaktere sahip biri iktidarın dizginlerini ele alabilseydi, kendisini yönetecek yasalara gereksinim duymazdı. Hiçbir yasa ya da düzenleme bilgiden üstün değildir, aklın bir şeyin kölesi ya da bir şeye bağlı olması da doğru değildir. Hakiki, gerçek ve özgür olan doğal akıl her şeyi yönetmelidir. Fakat bugün bunu kayda değer bir oranda hiçbir yerde ve hiçbir şekilde bulmak mümkün değil. Bu yüzden ikinci en iyi seçeneği, her bir durumu değil sadece genel durumları göz önüne alabilseler de, düzenleme ve yasayı seçmeliyiz.[852]

Bugün yasanın olumlu ahlak aşılamakla uğraşmasının gerekip gerekmediği tartışma konusudur. Platon'un hiç şüphesi yoktu: yasalara dair her şeyin tek bir amacı vardır ve bunun için doğru isim "erdem"dir (963a). Giritli Klinias'a hitaben, "Yasalarınızı açıklamaya girişme şeklini beğendim. Erdemle başlaman ve yasa koyucumuzun yasalarını erdem adına ortaya koyduğunu söylemen doğruydu" (631a).[853] Yasa aslında bir eğitim biçimidir. "Yasayı bizim gibi ele alan biri yurttaşlar için yasalar çıkarmıyor, onları eğitiyor demektir" (857e). "Yurttaşların mümkün olduğunca çabuk ikna edilmesini isterim ve bu tam da yasaları oluştururken yasa koyucunun amaçlayacağı şeydir" (718c). Bu amaçla özgünlük iddiasında bulunduğu bir şeyi yürürlüğe koymayı önerir (722d-e): hem bir bütün olarak yasalar topluluğunun hem de en önemsizleri hariç her bir maddenin önüne önsöz ya da "prelütlerin" eklenmesi (ve Atinalı şimdiye kadarki –neredeyse dördüncü kitabın sonuna gelinmiştir– bütün tartışmanın genel bir önsöze karşılık geldiğini iddia eder).[854] Yasayı "su katılmamış olarak" (ἄκρατος 723a) dayatmak, yurttaşların işbirliğini elde etmek için açıklayıcı bir önsöz olmaksızın, basitçe şunun ya da bunun yapılması ya da yapılmaması gerektiğine hükmetmek ve itaatsizliğe karşı bir ceza belirlemek tiranca bir tavırdır. Yasa zorlamayla ikna etmeyi bir araya getirmelidir (718b).[855] Bu hususu örnekle açıklamak için, 35 yaşını geçmiş bekârlara yıllık bir para cezası öngören bir yasaya önsöz olarak bir teşvikin yazılmasını önerir hemen.

---

[852] *Yasalar* 875c-d. Yasanın küt bir araç olduğu konusunda krş. son cümle ve *Pol.* 294e-95a.

[853] Yunanistan'daki buna zıt görüş için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Platon Lycophron ve Hippodamus'un ya da J. S. Mill, Macaulay ya da en modern görüşlerle aynı çizgide değildi ama Lords Simonds ve Devlin'e yakınlık duyabilirdi. Ayrıca krş. Hall, *Indiana Law J.* 1956, 202; Hall "Platonun ahlakını noksansız toplumsal karakteri"nden söz ediyor.

[854] Müzikte *proömion* ana parçanın prelüdüydü. Platon *nomos*'un ikili anlamı -yasa ve melodi- üzerinden kelime oyunu yapıyor. Bkz. 722d. Pfister'a göre (*Mélanges Boisacq* 173-9) Platon'un *proömia*'sı iddia ettiği kadar özgün değildi.

[855] Bu takdire şayan bir fikir gibi gözüküyor ama Versényi bu fikri Morrow'un kitabındaki makalesinde (*R. Of Metaf.* 15, 1961-2, 69-70) acımasız bir tavırla ele alıyor. Versényi'nin,

Cezanın rolü. Şimdiye kadar, yasalara itaatin garanti altına alınmasında yönetilenlerin rızasının alınması Platon için birincil önemdeymiş gibi gözüküyor. 690c'de, ebeveynlerin kendi çocuklarını yönetme,[856] soyluların daha düşük nesepten gelmeleri, yaşlıların genleri, efendilerin köleleri ve hatta daha güçlülerin daha güçsüzleri yönetme haklarına[857] dair bilhassa otoriteryen gözüken bir pasajdan sonra, bütün bunlar arasında en güçlü iddianın bilginin cahili yönetme iddiası olduğu ve buna ulaşmanın en doğal yolunun istekli kişiler üzerinde, zor kullanmaksızın kurulan hukuki yönetimdir. Ama bu da son söz değildir. Yasa koyucu halka yaranmaya çalışmamalıdır. Halkın keyfi için yasa çıkarmak tıbbi tedavinin ya da sıkı eğitimin kendi içinde keyif verici olmasını beklemek gibi olurdu (684c). Bu bizi doğal olarak cezanın rolüne götürür fakat bunu düşünmek bile, diyor Atinalı 9. kitabın başında, doğru çizgiler üzerine kurulduğu ve erdemli yaşam için her türlü teşviki sunduğu varsayılan şehirde başarısız olunduğunun bir nevi kabulü olduğunu söylüyor. Yasalar iyi insanlar içindir, dostane bir tavırla berabere yaşamalarına yardımcı olmak içindir ama bazıları bu tip bir öğretimi reddedenler için olmalıdır (880d-e). Yasa koyucu bunları kullanmayı ümit eder ama maalesef insanlar kusursuzlaştırılabilir nitelikte değildir ve öğrenmeye açık olmayan bazı kişiler mutlaka çıkacaktır. Her yasanın muğlâk bir "kınama" ya da "itibar kaybı"ndan,[858] para cezalarına, yurttaşlık haklarının kaybedilmesine, sürgünden ölüm cezasına kadar kendi

---

Platon'un önsözünün neden hiçbir "rasyonel öğretim" içermediğini düşündüğünü bilmiyorum. Bu iknaya ters düşen bir şey değil ve Versényi'nin sözünü ettiği 720d'de doktor, iyi doktorların yaptığı gibi, hastaya διδάσκει yapıyor.

Bir avukatın görüşü için bkz. Hall, *Indiana Law J.* 1956, 182 dn. 2: "*Yasalar*'daki önsözler (1) söz konusu yasanın rasyonel temelini oluşturan ilkelere yapılan göndermeleri ve (2) yasaya uymak için bir teşviki içeriyor."

[856] Özellikle de 808d'de çocukları akıl güçleri henüz kanalize edilmiş olmadığı için "Bütün vahşi hayvanların idaresi en zor olanı ... kurnaz, açıkgöz ve küstah" diye tanımladığı göz önüne alındığında Platon'un "maxima debetur puero revereantia" sözünü desteklemesi mümkün değil gibi geliyor insana. Ama Juvenal Platon'un αἰσχύνεσθαι τοὺς νέους'unu çeviriyor da olabilirdi. Bugünlerde, diyor Platon (729b), gençlere saygılı olmaları için yapılan ikazlar etkisiz kalıyor. "Akıllı bir yasa koyucu bunun yerine yetişkinlere gençlere saygı duymalarını ve hepsinden de önemlisi, çocukların onları utanç verici bir şey yapar ya da söylerken görmelerine izin vermemelerini buyururdu. Yaşlıların arsız olduğu yerde, gençler hiç saygı göstermeyecektir."

[857] Bu *Gorgias*'ı hatırlayanlar için bir şok olabilir. Klinias'ın cevabı -"Bundan kaçış yok"- bu kelimeleri "daha iyi" ve "daha kötü" diye değil, en yaygın anlamlarıyla ele aldığını gösteriyor. Platon'un aklından Pindar'ın geçtiği hatırlanmalı, bu pasaj Platon'un burada listelenen iddialardan bazılarının birbiriyle örtüşmediğine işaret ettiği 714'yle birlikte ele alınmalıdır (Bkz. England'ın 690b8'e dair söyledikleri). Pindar'ın pasajı III. ciltte tartışılmıştır.

[858] İyi davranışa (ἀριστεία) verilen ve suçluların mahrum bırakılacağı bazı net olarak belirtilmemiş paye ve ödüllerden söz ediliyor (845d, 935c, 952d). Ödüller için ayrıca bkz.

uygun cezasını getirdiğini görüyoruz. Bir yandan da sağaltım hedefleniyor ve Platon dikkat çekici bir pasajda (862d-63e) sağaltımın sadece cezayla değil, ayrıca suçluyla konuşularak[859] ve hatta ona haz, itibar ve hediyeler sunularak da sağlanabileceğini söylüyor. Suçlunun hastalıklı zihnini iyileştirmek ve onun adaletsizlikten nefret etmesini sağlamak için her yol mubahtır.[860] Ancak iflah olmaz olduğuna karar getirilirse, toplumun olduğu kadar kendi iyiliği için de (zira yaşam böyle insanlar için bir lütuf değildir, 862e) ölüm cezasına çarptırılmalıdır. Uygulamada Platon ölüm cezası konusunda bizim standartlarımıza göre gayet rahat davranıyor. Örneğin sadece bazı kasten adam öldürme vakalarında değil[861] isyana teşvik (854b-c), aleni tanrıtanımazlık (ikinci kez tekrarlandığında, 909a), bir yurttaşın tapınak soyması (854e), mahkemede sürekli yalan yere yemin etme (937c), görev başında rüşvet kabul etme (955d), açgözlülükten ötürü adaletin çarpıtılması (983c) ve dışarıdan getirilen zararlı anlayışların yayılması vakalarında da ölüm cezası uygulanıyor.[862] Bazı suçlar için bir yurttaş ölüm cezasına çarptırılmalı ama aynı şey bir köle ya da yabancı için uygulanmamalıdır zira yurttaş doğru şekilde yetiştirilmiş ama iflah olmaz olduğu anlaşılmıştır. Diğerlerinin halen akla uygun olanı görmesi sağlanabilir ve bu amaçla sadece damgalanacak, yargıçların uygun gördüğü kadar kırbaç cezasına çarptırılacak ve çıplak halde sınır dışı edileceklerdir. Ölümün buna yeğ olduğu konusunda Platon'a katılabilirdi bu kişiler![863]

961a ve Morrow 271 dn. 65. Bir suçlu karşısında genellikle kamuoyuna başvuruluyor, 337 örneğin 762c, 880a, 914a, 917c, 936b.

[859] Kutsal şeylere saygısızlığa dair yasa için yazılan önsöz psikiyatrik konuşmanın iyi bir örneği, 854b-c.

[860] Bu doğal olarak suçun oluştuğu koşullara ve suçlunun o zamanki akıl durumuna yakın ilgi göstermeyi gerektiriyor. Saunders (*CQ* 1973, 235; *PQ* 1973, özellikle de sf. 353) Platon'un bu sorumluluğun tamamen ayırtında olduğunu gösteren pasajlardan söz ediyor. Adiliğin zihinsel bir rahatsızlık olduğu anlayışı, yanlış yapmanın cehalete bağlı olduğu ve kimsenin isteyerek adi olmadığı yönündeki Sokratik öğretiyle cezanın nasıl bağdaştırılabileceği sorusunu gündeme getiriyor. Platon bu açmazla 9. kitapta ilgileniyor ve mevcut bağlama uygun düşünülebilecek olsa da, ben bunu bazı felsefi hususları konu alan son bölüme (376-78) erteledim.

[861] Cinayete dair yasalar, Atina'da olduğu gibi, dinsel kirlenmeye dair kaygılar (871a-d, 873b; krş. Grote, *Pl.* III. 404-5) ve ayrıca Platon'un ölümden sonraki cezalandırma ve reenkarnasyona olan inancı nedeniyle -örneğin bir ana katili dişi olarak yeniden doğacaktır (872e)- karmaşık bir hâl almış durumda. Günümüzde ölüm cezası ya da ömür boyu hapsin uygun görüleceği bazı durumlarda arındırıcı törenle, bazı durumlarda ise (akrabanın öldürülmesi) arındırma artı bir sürgün dönemi yeterli görülüyor.

[862] Ölüm cezası, en azından bazı suçlar için, Sokrates'in yargılanmasında Atina'da olduğu gibi, jüri üyelerinin çoğunluk oyuna bağlı olacaktır.

[863] Ama 938c'de bir yabancının, bir yurttaşın ölüm cezasına çarptırılması gereken bir suç işlediğinde sadece sürgüne gönderileceği söyleniyor. Ceza hukuku Platon'un gözden geçirme niyetinde olduğu bir konu olabilirdi pekâlâ.

Bir ceza ya da ıslah olarak hapis uygulamasına arada sırada, özellikle de tanrıtanımazlık için başvuruluyor.[864] 10. kitapta açıkladığı gibi, Platon dünyanın ilâhi ve rasyonel olarak yönetildiğine inanmamanın çoğu ahlakî kötülüğün kaynağı olduğunu düşünüyor. Aksi takdirde utanmaz bir hayat sürecek olan aleni tanrıtanımazlar en az beş yıllığına, sadece onları "ruhlarının kurtuluşu için" ikaz edecek[865] Gece Meclisi üyeleri tarafından ziyaret edilecekleri (bkz. bu cilt) bir çeşit akıl hastanesine (σωφρονιστήριον) gönderilecektir. Eğer suçlu serbest bırakıldıktan sonra "tedavinin" işe yaramadığı anlaşılırsa, ikinci kez suçlu bulunduğunda ölüm cezasına çarptırılır. Öte yandan kendileri inançsız olup, diğerlerinin hurafe kökenli korkularından istifade edenler ülkenin uzak bir bölgesinde ömür boyu tek başına hapse mahkûm edilecektir.[866]

Eğer bir suç işlendiğini biliyorsa bunu bildirmenin ve ayrıca (daha tehlikeli bir şekilde) kendi adına yargısız infaz uygulamanın, ister köle ister özgür bir kişi olsun yanlış davrandığını gördüğü herkese fiziksel ceza uygulamanın bir yurttaşın görevi olduğu sık sık vurgulanıyor. "Hiç suç işlemeyen kişi şeref payesini hak eder ama diğerlerinin adiliğini denetleyen kişi ... bu adiliği yetkililere bildirerek bu payeyi iki kat hak eder; cezalandırmada yetkililere katılanlar kusursuz yurttaşlardır ve erdem madalyası alırlar." Şeref payeleri ve cezalar buna uygun olarak tayin edilir.[867]

Bağlamak gerekirse, ceza yasasındaki ağır tedbirler Platon'un ilkelerini hiç olmadığı kadar yüksek tutması ama aynı zamanda da bunları belli bir dünyevî devletin kurumlarına yedirmeye çalışmasından kaynaklanıyor. Eğitim, açıklayıcı önsözler ve yasaların kendileri sadece tek bir amaçla, öngörülen davranış biçimine *temel teşkil eden nedenlerin* farkında olan yurttaşların buna gönüllü olarak bağlı kalacağı ve ciddi ihlâllerin ortadan

---

[864] Bir hırsız, eğer davacısı tarafından affedilmezse, çaldığı şeyin değerinin iki katını ödeyene dek hapishanede tutulacaktır (857a). Yasa dışı yollardan perakende ticaret yapan bir yurttaş, ilk cürümde bir yıl hapse mahkûm edilecektir (919e-20a). Ayrıca bkz. 880c. Morrow (sf. 294) Atina'da hapishanenin bir kural olarak sadece sanıkların yargılanana ya da cezaya çarptırılanların cezanın infazına kadar tutulması için kullanıldığına işaret ediyor.

[865] 909a ἐπὶ νουθετήσει τε καὶ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ. Böyle bir sistemin barındırdığı tehlikeler meşum benzerliklerin akla geldiği günümüzde apaçık ortada, Morrow bu benzerliklere işaret ediyor (491-2). Fakat Saunders (*CQ* 1973, 235) Platon'un varsayımlarını yerinde bir tavırla eleştirse de, görüşmeleri muhtemelen daha adil bir şekilde "ciddi felsefi tartışmalar" diye adlandırıyor ve Platon'un bütün karakter değerlendirme yöntemleri arasında bunun "modern psikolojik uygulamaya kesinlikle en çok yaklaşanı" olduğunu söylüyor. Ayrıca bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[866] Öldüklerinde onlara gömülme hakkı tanınmayacaktır ama neden hemen ölüm cezasına çarptırılmadıklarını anlamak zor. Hiçbir iyileşme ümidi sunulmuyor.

[867] 730d. Bireyler tarafından yapılan yargısız cezalandırma örnekleri için bkz. 762c, 914b (kölelerin cezalandırılması), 917c-d, 935c.

kalkacağı ya da birkaç sapkın karakterle sınırlı kalacağı düşüncesiyle tasarlanmıştır. Bu istisnai avantajlara rağmen bazıları ciddi bir biçimde, hatta telafisi mümkün olmayan bir şekilde yoldan sapar ve onlara karşı duruma uygun olarak sert ve amansız bir tavır takınılmalıdır. Ayrıca Platon'un nazarında ölümün, çok önceleri *Savunma*'dakiyle tam tamına aynı nedenlerden ötürü "kötülüklerin en ufağı" (854e) olduğunu hatırlamalıyız: önemli olan tek şey ruhun iyiliğidir ve bildiğimiz kadarıyla, öbür dünyanın tanrılarıyla buluşmak başımıza gelebilecek en iyi şey olabilir (727d).

Teori ve gerçeklik. Bizzat sıraladığı haliyle Platon'un amaçlarının modern bir demokrat tarafından kusurlu bulunması mümkün değil. Sağduyunun yanı sıra özgürlüğü, eşitliği ve ahenk ruhunu destelemek–Fransız Devrimi'nin sloganlarıdır bunlar.[868] Bu takdire şayan idealler, Platon'un bunlara ulaşma araçlarını incelediğimizde gözümüze nasıl görünüyor? Ana gereklilik, daha önceden sözünü ettiğimiz (bkz. bu cilt) karışık (ya da ara, μέσον) anayasadır, denetimsiz diktatörlük ya da aşırı eşitlikçi demokrasi değil. Bunlar, basitçe bir kesimin bir diğeri tarafından sömürülmesini ima eden "sözde-anayasalar"dır (Krş.714d). Platon'un kendi devletinde yasa, hiçbir yurttaşın diğerlerinin işine karışmayacağını ve her birinin en iyi yaşamın peşine düşmek için zaman ve fırsata sahip olacağını garanti edecektir.[869] Eğer yönetenler ve yönetilenler efendi ve köle gibi yaşarsa, dostluk diye bir şey olamaz (dolayısıyla özgürlük ve dostluk el ele gider) ama iyi ve değersize aynı şekilde muamele edilirse de olamaz, zira "eşitsizler arasındaki eşitlik eşitsizliktir" (757a)[870] ve her iki aşırı uç da uyumsuzluğa yol açar. O halde eşitlik hangi anlamda iyidir? Cevabı *Gorgias*'ta görmüştük.[871] Bu kelime iki zıt prosedürü kapsıyor, işin kolayına kaçarak, herkese ayrım gözetmeksizin eşit pay[872] dağıtmak (aritmetik eşitlik) ve bireysel meziyetlere oranlı olarak yapılan, daha az aşikâr olan dağıtım (geometrik eşitlik). İkincisi "en doğru ve en iyisidir" zira *adaleti* güvence altına alır ve adalet diktatörlüğe ve hatta iktidarına yeğdir.

---

[868] 693b ve d, 701d'de tekrar ediliyor: (πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφρονα καὶ ἑαυτῇ φίλην), 757a5-6, 739d'deki ideal devlet, οἵτινες νόμοι μίαν ὅτι μάλιστα πόλιν ἀπεργάζονται. φιλία'nın önemi "defalarca vurgulanıyor" (Morrow 562 ve yapılan 5 gönderme).

[869] 832c-d. Krş. 712e-13a.

[870] *Dev.* 553c'de Platon dönemin demokrasisinin "eşit ve eşitsizlere aynı şekilde bir çeşit eşitlik dağıttığını" söylemişti.

[871] *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, burada 508a'da "geometrik eşitlik" ifadesini açıklarken *Yasalar* 757b-d'yi alıntılamıştık. Geometrik eşitlik anlayışı hem matematiksel hem de siyasi yönleriyle F. D. Harley (*Class. et Med.* 1965) tarafından enine boyuna sorgulanmıştı.

[872] Ya da şans. Yunanca kelime bir isim almıyor ve Platon burada servetten çok mevkii düşünüyor. Kastettiği şeye örnek olarak kurayla atamayı gösteriyor (757b).

Magnesia'da karışık anayasa idealine, yasaları uygulamakla sorumlu yargıç, görevli ve kurul üyelerinin halk oyuyla seçilmesi ve sadece belli bir süre hizmet etmeleri sağlanarak ulaşılacaktır,[873] bu sürenin sonunda Atina'da olduğu gibi görevliler, yine halk oyuyla seçilen bir inceleme kurulu önünde hesap vermeye çağırılacaktır. Seçim yöntemleri, yaş şartları ve hizmet süresinin uzunluğu göreve göre değişecektir ve her bir görev için ayrıntılarıyla beyan edilmiştir. Hiç kimse bir diğerine tabi kılınmamalı ama hepsi aynı şekilde yasaya tabi olmalıdır. İktidardakilerin çıkarlarına hizmet etmenin adalet olduğu yönündeki *Devlet*'te saldırılan öğreti yine reddedilir (741c ve devamı). Yasalar bir kesime değil, bütün devlete yararlı olmalıdır ve görevliler, diğer herkes gibi, yasaların hizmetkârı olmalıdır.[874]

(3) PLATON'UN ŞEHRİNDE YAŞAM

Nüfus. Daha ileriye gitmeden önce, Platon'un toplumsal ve siyasi teorileri –hep yapılmış oldukları ve olacakları gibi– günümüz teori ve pratiğiyle karşılaştırıldığında temel bir öneme sahip olan bir şeyden bahsetmememiz gerekiyor: plânladığı toplumun *büyüklüğü*. Demokrasi, artistokrasi, oligarşi ve tiranlıktan (bu sonuncusunu kulağa daha modern gelmesi için "diktatörlük"le değiştirebilsek de), doğrudan doğruya Yunanistan'dan alınma bağlamlar içersinde söz ederken, bunların aslen, kabaca bizimkine benzeyen toplumlarda farklı yönetim şekillerini temsil ettiğini düşünme eğilimindeyiz. Türsel bir değişime yol açmaya yetecek boyut farklarını ise ancak nadiren düşünüyoruz. Biz nüfuslarımızı milyonlarla ifade ediyoruz –İngiltere'de 50 milyonu aşkındır bu sayı– halbuki Platon, her birine ayrı bir toprak tahsis edilen 5.040 evden oluşan

---

[873] Morrow'un söylediği gibi (162) bunun gerçekten demokratik olduğunu düşünmeliyiz ama Atina'da demokrasi ve eşitliğin gerekleri ancak kura yönteminin kullanılmasıyla karşılanıyormuş gibi gözüküyordu. Bu elbette Platon'un en donanımlı olana görev verme ilkesine tamamen ters düşüyordu. Fakat Platon, kabul edildiği üzere halk arasındaki memnuniyetsizlikten kaçınmak için, kuranın katı bir şekilde sınırlanmış oranda kullanılmasına izin veriyordu (Ayrıntılar için bkz. Morrow 161-3, 233). Bazı şeylerde uygulamalı siyasetle uzlaşmayı öğreniyor Platon. (Görev bırakıldıktan sonra yapılan inceleme için bkz. Morrow 220-7. Bu özellikle de yolsuzluğa karşı yapılıyordu.)

[874] ὑπηρέται, δοῦλοι τῶν νόμων. Bkz. 715a-d. Bu hukuki yönetimin iktidarın bir tiran ya da ayaktakımı tarafından sorumsuzca kullanılmasının yerine konulmasına Versényi *R. of Metaf.* 1971-2, 77-8'de şiddetle saldırmıştı– eseri genellikle bir ölçülülük ve adillik timsali olan -makalesinin son iki sayfası gibi- bir akademisyenin bunun yapması tuhaf. Anlaşılacağı üzere, "Platon'un Girit devletinde filozof ya da felsefe diye bir şey olmayacaktı" açıklamasını kabul etmem mümkün değil. Felsefe elbette, *Devlet* ve diğer yerlerde olduğu gibi, az sayıda kişiyle sınırlı tutulacaktı.

bir toplum varsayıyor.[875] Morrow bunun 10.000-12.000 erkek yurttaş ve toplamda da 40.000-48.000 yurttaş anlamına geleceği tahmininde bulunmuştu.[876] Bu kabaca, elbette şehir ve kırsal da dâhil olmak üzere Farnborough'un ya da Bath'ın yarısının nüfusudur. Buna ek olarak 7.000-8.000 yabancı ve muhtemelen 30.000 köle olacaktı. Bu büyüklükte bir devlette, Atina'da olduğu gibi, görevlilerin seçilmesi ve devlete karşı işlenen suçların yargılanması da dâhil olmak üzere önemli işlemler, bütün yetişkin yurttaşların Mecliste toplanması aracılığıyla icra edilebilirdi ve edilecekti.[877]

Kamu mutluluğu özel mutluluktan önce gelir. "Yasa tek bir sınıfın özel refahını desteklemekle değil, bir bütün olarak şehrin refahını garanti altına almakla ilgilenir" (*Dev.* 519e; krş. 420b). Ortak çıkarların kesimsel ya da özel çıkarlardan önce gelişi, bir ideal olarak asla kusursuz şekilde gerçekleştirilemeyeceği kabul edilse de, *Yasalar*'da da muhafaza ediliyor.

> Dostların mülkü gerçek anlamda ortaktır deyişinin, bu eski deyişin genel olarak geçerli olduğu her yerde ... "özel" kelimesinin yaşam ve şeylerden mümkün olduğunca silindiği, öyle ki doğanın insanın kendisinin kıldığı gözler, kulaklar ve eller gibi şeylerin bir şekilde toplum için gördüğü, duyduğu ve eylemde bulunuyormuş gibi gözüktüğü yerde en şahane ve en iyi şehir mevcuttur. Herkes tek kişi olarak över ve suçlar ve aynı şeylerden acı ve haz duyar. Hiç kimse en iyi yasaların delili olarak, bir şehre mümkün olan en büyük birliği sağlamalarından daha iyi bir şey sunamaz.

Hem yasalar hem de eğitim sistemi (ki Platon'a göre yasalar eğitim sistemine dâhildir) bu amaçla ilkeli olarak yönlendirilir. Bir ya da iki örneği ele alacak olursak, ortak tarım mevcut doğma ve beslenme biçimleriyle insanlar için çok büyük bir zorluk olduğu

---

[875] 737e-38a. *Devlet* ve *Yasalar* arasındaki tipik farklardan biri de şu: *Devlet*'te devlet basitçe "birliğini kaybetmeden ulaşabileceği bir büyüklükte" (423b) olmalıdır, bu büyüklüğün ne olabileceği ya da bunun nasıl sağlanabileceğine dair hiçbir ipucu verilmiyor. *Yasalar*'daki seçim için dile getirilen nedenler tamamıyla pratiktir.

[876] Bu rakamlar ve varolan Yunan şehir-devletlerinin nüfusuyla yapılan karşılaştırmalar için bkz. Morrow, *PCC* 128-9, 129 dn. 105. *Critias*'a göre (112d) efsanevî ve ideal ilkel Atina'da askerlik yaşındaki erkek ve kadınların sayısının 20.000 civarında tutulmasına özen gösteriliyordu. Nüfusun önerilen büyüklükte nasıl tutulacağı sorusu göz ardı edilmiyor. Her bir ev sahibinin tek bir varisi olacak ve diğer oğullarını evlat edinmeleri için çocuksuzlara verecektir. Doğum oranı halkın onaylama ve kınama işaretleriyle eğitilmesi aracılığıyla arttırılabilir ve azaltılabilir ve son çare olarak fazla nüfus Yunanların kullandığı eski çareye, sömürgeleştirme çaresine başvurularak kontrol altına alınabilir. Bkz. 740b-41a.

[877] Kadınlar göreve atanabiliyordu (ἀρχάς 785b), dolayısıyla *a fortiori* Meclis'in üyeleri olacaklardı. Aristoteles yurttaşı müzakeresel ve adli bir göreve elverişli kişi diye tanımlamıştı (*Pol.* 1275b18). Krş. *Yasalar* 768b: "Adli işlemlerde diğerleriyle birlikte rol almaktan men edilen kişi kendini yurttaşlıktan tamamıyla dışlanmış hisseder" (Morrow 128).

için yurttaşlar kendi toprak parsellerine sahip olacak olmalarına karşın, her bir yurttaş kendi parselini devletin ortak mülkü olarak görmeli, kendi toprağını bir çocuğunu annesini tuttuğu gibi ve elbette ilâhi bir varlık olarak aziz tutmalıdır.[878] Yine 923'te vasiyete dair yasalar için yazılan önsözde yurttaşlara kendilerinin ve mülklerinin kendilerine değil, ailelerine –atalar, akrabalar ve torunlar– ait olduğu ve bütün bir aile ve mülkünün de topluma ait olduğu söylenir (923a-b). Evlilikte bile taraflar kendi tercihlerini değil toplumun çıkarlarını göz önüne almalıdır. Burada *Politicus*'taki şu husus tekrar ediliyor; benzerin benzeri çekmesi doğal olsa da, zıt mizaçların birliği en iyi karakter dengesini muhafaza eder.[879] Kamu çıkarını bu şekilde özel çıkarın önüne koymak nihayetinde, ne toplumun ne de kozmik şemanın bir parçası olmaktan kaçamayacak birey için en iyisidir. 10. kitapta Tanrının tek bir bireyin davranışına özen gösterebileceğine inanmayan düşüncesiz gençlere Tanrının tıpkı iyi bir zanaatkâr gibi, genel plâna olduğu kadar ayrıntılara da dikkat ettiği söylenir. Hepsinin katkıda bulunacak bir şeyi vardır. "Yaratılışı sizin yararınıza değildir; bütünün iyiliği için varsınız... Yakınıyorsunuz çünkü evren için en iyi olanın ortak kökeninizden ötürü sizin için de en iyisi olduğunu göremiyorsunuz."[880]

Özel mülkiyet: dört sınıf. Devlet'te (421e-22a) Platon zenginliği ve yoksulluğu devletinin dışında tutmaya kararlıydı ama askeri ve yönetici sınıfların mülkiyet edinmesini yasaklamak dışında bunu nasıl yapacağına dair hiçbir ipucu sunmamıştı. Burada da *Yasalar* aynı amacı tekrardan doğruluyor (728e-29a, 744d) ve pratik ayrıntıları tamamlıyor. Riayet edilecek ilke şudur; "değerler skalasında para en son," ruh ve bedene gereğince gösterilen özenden sonra gelmelidir (743e). Herkes ekmeğini topraktan çıkaracaktır. Altın ve gümüşün yerine bir metal para birimi konacaktır[881] ve Yunanistan'ın ortak sikkesi sadece askeri seferlere ve resmi gezilere ayrılacaktır (741e-42c). Her bir yurttaşın eşit araçlarla ulaşması sağlanamasa da (744d) zenginlik farklılıklarına katı sınırlamalar getirilecektir. Her bir yurttaşa satılamayacak ya da aile dışında birine dev-

---

878 740a. Bu elbette Toprak-Ana'ya duyulan yaygın inanca yapılan bir göndermedir. Krş. *Tim* 40b-c ve Atinalıların gerçek anlamda Attica'nın yavruları olma iddiaları için krş. *Menex.* 237d-e, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

879 733a-e. Krş. *Pol.* 310b-11a ve bu cilt. Platon burada yasal zorlamanın halk desteği görmeyeceğini ve gülünç olacağını kabul ediyor. İnsanlar iyi-dengeli çocuklar üretmenin önemine ancak açıklama, teşvik ve kınama yoluyla ikna edilebilir. Fakat evlilik, belli bir çağa gelindiğinde, zorunludur.

880 *Yasalar* 903b-d. "Ortak köken" elbette *Timaeus*'ta açıklanmıştır.

881 *Yasalar*'la *Devlet* arasındaki bir diğer fark da bu: *Devlet*'te altın ve gümüş kullanımı sadece muhafızlar sınıfına yasaklanıyordu (417a). Platon Isparta örneğini takip ediyor. Bkz. Xen. *Rep. Lac.* 7.5, ve Isparta'nın demir para birimi için bkz. [Platon] *Eryxias* 400a, Plut. *Lyc.* 9.

redilemeyecek eşit değerde mülk verilecektir.[882] Böylece en fakirler çiftliklerinden aile ve kölelerini beslemeye yetecek kadar mahsul alabilecek ve skalanın diğer ucunda hiç kimse parselin değerinin dört katından fazla servete sahip olamayacaktır.[883] (Servet deklare edilmeli ve kayda geçirilmeli ve herhangi bir artı değer devlete devredilmelidir, 744-45a.) İdari amaçlarla ve "en gerçek eşitlik uygun oranda eşitsizliktir" ilkesiyle uyum içersinde, dört mülkiyet sınıfı olacaktır ve bir insanın sınıfı statü ve başarı şansında biraz –ama çok değil– fark yaratacaktır (Elbette servette farklılıklar oldukça sınıflar arası aktarmalar olacaktır).

> Mevkilerin doldurulmasında bu mülkiyet sınıfları küçük bir rol oynayacaktır. Bunlar en önemli devlet görevlilerinin –örneğin, muhafızlar, eğiticiler– ve seçilmiş yargıçlar mahkemesinin üyelerinin ... ayrıca ... generallerin ve diğer askerî görevlilerin seçiminde tamamen göz ardı edilecektir. Bütün yurttaşlar mülkiyet göz önüne alınmaksızın meclise ve halk mahkemelerine kabul edilir.[884]

> Meclis[885] bütün sınıflardan eşit sayıda kişiden oluşacak ve seçiminde bütün yurttaşlar oy kullanacaktır. Fakat karmaşık beş günlük prosedürün bazı aşamalarında en düşük sınıfın ya da en düşük iki sınıfın üyeleri, oy kullanmamaya verilen para cezasından muaf tutulacaktır (756b-e). Bu tip koşullarla Platon yurttaşları arasındaki herhangi bir haksızlık hissini asgariye indirmeye çalışıyor.

Ticaret ve işçilik. Hiçbir yurttaş ticaretle uğraşamaz ve herhangi bir zanaatı icra edemez.[886] Bunlar şehirde ikamet eden yabancıların eline bırakılmalıdır, bunun sebebi bunların utanç verici olması değil, hiçbir insanın iki işi aynı anda etkili bir şekilde yürütememesidir ve bir yurttaşın işi keyfini sürdüğü toplumsal düzeni (*kosmos*) muhafaza etmektir ki bu da bütün ilgisini vermesi, çok çalışması ve pratik yapması gereken bir görevdir.[887] Bu açıdan bütün yurttaşlar *Devlet*'teki muhafız sınıflarına karşılık geliyor

---

[882] Toprağın kalitesine göre bunun büyüklüğü değişecektir. İncelikli tahsis modelinin diğer ayrıntılarını -örneğin her ailenin biri şehre diğeriyse sınıra yakın iki evi olacaktır- 745b-e'de bulabilirsiniz. Genel anlamda ve tarihsel öncüller için bkz. Morrow 103-12.

[883] Dört mülkiyet sınıfı var ama Aristoteles'in izinden gidip, en üsttekilerin en asgarinin *beş* katına sahip olduğunu söylemek muhtemelen daha doğru olur. Bkz. Morrow, *A. and P. in Mid-Fourth C.* 146-7.

[884] Morrow 133-4. Tapınak-veznedarları ve ἀστυνόμοι (şehir-denetçileri, sadece I. Sınıf), ἀγρονόμοι (kasaba-denetçileri, I ve II) ve atletik yarışmaların denetçileri (I-III) için mülkiyet koşullarına bakılacaktır. Daha fazla ayrıntı ve Yunan adetleriyle mukayese için bkz. Morrow 131-8. Kamu görevlilerine maaş ödenmeyecektir (Morrow 191).

[885] Yani, *Boulē*, Atina'dakine tekabül etmektedir ve σύλλογοι diye anılan (951d, 961a vb.) Gece Meclisi ile karıştırılmamalıdır.

[886] Lycurgan Isparta'da da böyleydi. Bkz. Xen. *Rep. Lac.* 7.2, Plut. *Inst. Lac.* 239d.

[887] 846d. Bu *Devlet*'te Adalet'in özü olduğu ilân edilen "kendi işini yap" ilkesidir. Ticarete dair

ama kişisel mülkiyet ve aile yaşamından mahrum bırakılmıyorlar. Aynı nedenden ötürü, bir ev sahibi çiftliğini yönetse ve işleri denetlese de, gerçek işçilik köleler tarafından yapılacaktır.[888] Platon 806d-e'de yurttaşlarının vakitlerini nasıl geçirecekleri sorusunu gündeme getirerek temel ihtiyaçlarının karşılandığını, imalatın başkalarına bırakıldığını, çiftliklerinde onlara ölçülü alışkanlıkları olan insanlara yetecek kadar ürün sağlayan kölelerin çalıştığını ve hem erkekler ve hem de kadınlar ve çocuklar için ortak yemekler olduğunu belirtiyor.[889]

Eğitim.[890] Platon için çok önemli olmasına karşın eğitim konusu, diğer ana konulardan daha gelişigüzel bir şekilde ve daha çok alakasız sapma yapılarak ele alınıyor. Eğitimin amacı birden fazla kez tanımlanıyor. 1. kitapta (643e) eğitim "bir çocuğu, adil bir şekilde hem nasıl yöneteceğini hem de yönetilmeye boyun eğeceğini bilen kusursuz bir yurttaş olma isteği ve arzusuyla dolduran o mükemmeliyetin (*aretē*) geliştirilmesi"dir. Gerçek eğitim bayağı olup, liberal olmayan ve eğitim ismini hak etmeyen mesleki ya da

---

yasa için bkz. 919d ve özellikle de tarihteki Yunan devletlerinde yabancıların rolü için krş. Morrow 141-6.

[888] Platon'un maksatları tamamıyla açık değil. ἐκδεδομένα ve ἀποτελοῦσιν (806d-e) normalde kiraya verme ve kira ödeme anlamına gelirdi, Taylor'da böyle ele alıyor ("ırgatlara kiralamak," çev., sf. 101) ve LSJ *s.v.* ἀποτελέω. Anakronik "ırgat" ifadesi insanı duraksatıyor ama Morrow ve diğerlerinin düşündüğü gibi, Platon'un aklından Isparta'daki kölelerinkine benzer bir statü geçiyor olabilirdi. Bkz. Morrow, *PCC* 149 (ama krş. 150 ve 151!) ve *A. and P. in Mid-Fourth C.* 152. "Köleler," diyor Plutarch, "kararlaştırılmış hürmeti göstererek toprağı onlar için işlerlerdi." (Bkz. Plut. *Lyc.* 24 ve *RE* VIII, 205'teki diğer referanslar.) Fakat Morrow (*a.g.e.* 531 ve 152) 842e ve devamındaki çiftçilik yasalarında "Platon toprağı sürenlerin kendi yurttaşları olacağına açıkça işaret ediyor" diye ekliyor. Ben bu yasaların denetim sağladıkları ve emir verdiklerinden daha fazlasını ima etmediğini söylemek isterim. *Pol.* 1265a7'de Aristoteles onların bütün bayağı (ἀναγκαῖα) işlerden muaf olduklarını, bu açıdan *Devlet*'teki muhafızlara benzediklerini söylüyor; ve muhafızlar, az öncesinde söylediği gibi, kendi çiftçilik işlerini yapmazlar, bunları onlar için üçüncü sınıf yapar (1264a9 ve 33); krş. *Dev.* 416d-e, *Critias* 110c-e).

[889] Isparta'daki erkekler için ortak yemek âdeti, 781a ve devamında sunulan nedenlerle kadınları da içerecek şekilde genişletilmiştir ama aile yaşamı *Devlet*'te olduğu gibi ortadan kaldırılmamıştır: yemekten ve münasip içkilerden sonra, "hepsi eve gider" (807a). συσσίτια'nın nasıl sağlandığı kesin değil. Ev mahsulünün üçe -özgür yurttaşlar, köleler ve zanaatkârlar ya da şehirde ikamet eden diğer yabancılar (847e-48a)- bölünüşü, ortak masaya katkı olarak işaretlenmiş hiçbir şey bırakmıyor. Fakat bkz. Morrow 395-6 ve Isparta'daki bireysel katkılar sistemi için bkz. Plut. *Lyc.* 12.

[890] Eğitim müfredatının eksiksiz ayrıntıları için bkz. Morrow VII. Bölüm. Grote, *Pl.* III, 376-85'e de bakılmasında fayda var. Bury'nin "Theory of Education in Plato's 'Laws'"ı Platon'un eğitim sistemini, παιδεία ve παιδιά arasındaki ilişkiye dair yerinde açıklamalar eşliğinde biraz lirik ifadelerle tarif ediyor.

başka bir eğitimle zıtlaştırılıyor. 1 ve 2. kitaplar oyun, şarkı ve dansın eğitimsel önemini göstermişti. Buna daha akademik bir müfredatın haritasının çıkarıldığı 6 ve 7. kitaplarda kalınan yerden devam ediliyor.[891] Bir Eğitim Yöneticisi olacak ve bu kişinin kendisinin atadığı (813c) ve devletin en yüksek bakanları arasında görülmesi gereken yardımcıları olacaktır.[892] Üç ila altı yaş arası çocuklar, gözetim altında kendi oyunlarını icat edecekleri köy oyun gruplarına katılacaktır. Okul altı yaşında başlar ve zorunludur[893] çünkü "çocuklar ebeveynlerinden ziyade topluma aittir."[894] Öğretmenler devletçe maaş bağlanacak yabancılar olacaktır.[895] Erkeklerle kızlar, farklı okullara ayrılmış olarak da olsa (794c-d) tam tamına aynı eğitimi almalıdır (fiziksel ve askeri eğitim de dâhil olmak üzere, 804d-e) İlk başta dans ve şarkı baş rolü oynayacaktır, 7. kitapta bunlara dair çok daha fazla şey söyleniyor. Okuma ve yazma on ila on üç, müzik (özellikle de lir çalmak) on üç ila on altı yaş arasında öğrenilecektir. Temel okur yazarlık zorunludur ama hızlı okuma ve güzel el yazısı, yavaş öğrenenlerden talep edilmemelidir (810b). Bu aşamada Eğitim Yöneticisinin okuma materyalini sunması gerekir. Yunan edebiyatının tamamı uygun değildir ve Platon yöneticinin en iyi rehberinin *Yasalar* olacağını düşünüyor.[896] Öğretmenlere *Yasalar*'ı incelemeleri ve bunu, burada sunulan reçetelerle aynı çizgide olan şiir ya da düz yazı eserlerle birlikte, öğrencilerine öğretmeleri söylenmelidir.

Öğretilecek diğer konular (hangi yaşta olduğu belirtilmiyor) aritmetik, ölçüm bilgisi ve astronomidir, öğretim çok ileri bir seviyeye taşınmayacak ve büyük ölçüde pratiğe yönelik olacaktır: bir evi, bir devleti ya da bir savaşı çekip çevirmek için harfler ve hesaplama, şenliklerin ve tanrılara gösterilen diğer hürmetlerin düzenlenişi için günlerin aylar

---

[891] Platon'un Koribantik ve Diyonizyak çılgınlığın psikolojisi ve bunun irrasyonel korkuların bir tedavisi olarak törensel olarak keyfinin çıkarılması konusunda söyledikleri kayda değer nitelikte. Bkz. Saunders'ın Penguin çevirisi notlarıyla birlikte 790b-91b ve Grote, *Pl.* III, 376-8.

[892] 765e. Bu mevki, görevleri ve seçiliş şekli konusunda bkz. Morrow 324-6.

[893] 794c-d. "Mümkün olduğunca," diye ekliyor Platon - *Yasalar*'da, siyasetin "bir mümkünlük sanatı" olduğunun başka hiçbir yerde olmadığı kadar bilincinde olduğunun bir diğer kanıtıdır bu.

[894] Yine Isparta. Krş. Plut. *Lyc.* 15: "Lycurgus çocukların babalarına ait olmayıp, devletin ortak malı olduğunu düşünüyordu."

[895] 804c-d. Maaş ödeme ihtiyacı muhtemelen, Taylor'ın söylediği gibi (*PMW* 484), yurttaşların görevlendirilmemesinin nedenidir. Morrow (376 dn. 102) Atina'da yurttaşlar için bir meslek olarak öğretmenliğe biçilen düşük değerden söz ediyor. Fakat, eğitim her şeyden önce gençlere kendi ideallerinin aşılanması anlamına geldiğini düşünen Platon'un, gençleri bu kolay etkilenir yaşta yabancılara emanet etmesi yine de şaşırtıcı.

[896] "Şafaktan bu yana yaptığımız tartışmalar" (811e). Bunlar elbette yazıya geçirilmiyor ama dramatik akla yatkınlık adına, bir kurucu olarak Klinias'ın bu tartışmalara dair canlı bir izlenimi kesinlikle beraberinde götüreceği ve Atinalının şüphesiz, yüksek eğitim programında yapacağı gibi, ona yardım edeceğini (968b) söyleyebiliriz.

ve yıllar şeklinde gruplanışının anlaşılması amacıyla astronomi (809c-d, 819c). Sayılar en iyi şekilde ilk yıllarda oyun aracılığıyla, çocuklar arasında elmaların paylaştırılması vb aracılığıyla öğretilir.[897] Öğrenmeleri *gereken* bir şey vardır. Bunu bilinmemesi, Atinalı (muhtemelen Platon) bunu hayatın ilerleyen safhalarında öğrenmiş ve daha önceki "domuzumsu" aptallığından utanıyor olsa bile, son derece şaşırtıcıdır. Bu şeyin kıyaslanamazların varlığı olduğu ortaya çıkar[898] ve Atinalı bunun anlaşılmasının zor olmadığını ve oyunla öğretilebileceğini iddia eder. Astronomi eğitiminin de ortadan kaldırılması gereken bir rezalet vardır; ilâhi gezegenlerin hareketlerinin düzensiz olduğu yönündeki sapkınca inanç. Atinalı bu inançtan da ancak olgunluk döneminde kurtulabilmiştir, ama eğer bu hususu kanıtlayabilirse bunun onları tanrıya saygısızlıktan korumak için gençlerin eğitimine dâhil edilmesi gerekir. Fakat bunu yapmak yerine bu noktada eğitimden avcılığa dair yasalara geçer. Ne de olsa böyle bir kanıtlama sadece *Timaeus*'u tekrar etmiş olacaktı ve Klinias ile Megilius'un o yaşta bunu alımlamaya pek de elverişli olmayacaklarını varsayabiliriz.

Kölelik.[899] *Devlet*'te Platon köleliğe dair o kadar az şey söylüyor ki bazıları köleliğin kaldırılmasını desteklediğini düşünmüştü. Bu imkânsız. Platon *Yasalar*'da bu sıkı sıkıya korunan Yunan geleneği üzerine çok fazla düşünüyor. Köleler hem kamusal hem de özel olacaktır.[900] Kölelere sahip olmak, diyor Platon (776b ve devamı), zorluklarla doludur. Bazı kölelerin erkek kardeş ya da oğuldan daha iyi olduğu, efendilerinin şahsını, ev ve mülkünü kurtardıkları bilinmektedir. Buna rağmen bazıları bütün bir köle sınıfını ahlakı bozuk ve güvenilmez oldukları gerekçesiyle bir kenara atıyor ve onlara hayvan muamelesi yaparak, ruhlarının yüz kat daha kölemsi olmasına neden oluyorlar. Özgür insan ve köle arasındaki ayrımı muhafaza etmek kolay değil; sık sık yaşanan köle ayaklanmalarına bir bakın. İzlenecek en iyi yol, birincisi, bir araya toplanmalarını zorlaştırmak için kölelerin mümkün olduğunca farklı millet ve dillerden olmasını sağlamak[901]

[897] Grote'un buradaki yönteme dair notu (*Pl.* III, 383-3, dn. *b*), üzerinde yüzyıl geçmiş olmasına karşın, hâlâ ilgi çekici.

[898] Platon'un irrasyonellerin ya da kıyaslanamazların keşfine atfettiği önem için bkz. Popper, *OS* I, 9. bölüm dn. 6, sf. 248-53, bu esere daha önceden de, bu ciltte *Timaeus* bağlamında gönderme yapmıştık.

[899] Bu aşırı derecede karmaşık bir konu. Morrow'un *PCC*'sinin yanı sıra bkz. Morrow "P.'s Law of Slavery in Relation to Greek Law" ve Gernet, *Yasalar* (Budé baskısı) I, cxix-cxxxii; genel anlamda Yunanistan'daki kölelik konusunda *Slavery in Class. Ant.* (ed. Findley) "Kaynakça Niteliğinde bir Makale" içeriyor.

[900] τῆς πόλεως οἰκέται 794b. Özel kişilere ait kölelere, mümkünse sahiplerine lazım olmadıklarında, kamusal işler için el koyulabilir (760e-61a).

[901] Platon'un savaşta ele geçirilen Yunanların köleleştirilmesini, *Devlet*'te (469b-c) yaptığı gibi yine yasaklayacağına hiç şüphe yok.

ve ikincisi, hem onların hem de insanın kendi iyiliği için onları iyi bir şekilde eğitmektir. Bunun için öncelikle onlara insanın kendine eşit birine, aslında yetki sahibi birinin kendinden güçsüzlere davranması gerektiği gibi insanca ve adilce davranılmalı, böylece de örnek teşkil oluşturularak onların içine iyilik tohumları ekilmelidir. Fakat insan yine katı olmalıdır, cezanın hak edildiği yerde cezalandırmalı (bu insanın kendi çocukları için de aynı şekilde geçerli bir kuraldır, 793a-94a, 808e) ve hayatı efendi kadar köle için de daha da zorlaştıran samimiliklerden kaçınmalıdır.

Yasal öneriler bazen duruma farklı bir ışık tutuyor. Burada bunların sayısı az. Köleler özgürleştirilebilir ama yine de eski efendilerine karşı gayet külfetli sorumlulukları muhafaza edebilirler (915) ve devleti yirmi yıl geçtikten sonra terk etmelidirler (yani, ikamet eden yabancılar gibi muamele görürler). Kamu malını çalmaktan suçlu bulunan bir köle (ya da yabancı) ya para cezasına çarptırılacak (kölelerin para sahibi olacağı açık) ya da muhtemelen ıslah edilebileceği varsayımıyla mahkeme tarafından cezalandırılacaktır hâlbuki bir yurttaş yetiştiriliş tarzına rağmen hırsızlık yapar ya da ülkeye karşı şiddet suçu işlerse, ıslah edilemez olduğu gerekçesiyle ölüm cezasına çarptırılmalıdır (941d-42a). İnsanın kendi suçlarını ört bas etmek için bir köleyi öldürmesi bir yurttaşın öldürülmesiyle aynı cezaya tabidir (872c). Bir yurttaşı öldüren bir köle, istedikleri şekilde infaz etmeleri için kurbanın ailesine teslim edilecektir.[902] Bazı durumlarda (örneğin ebeveynlerin göz ardı edilmesi ya da kötü muameleye maruz bırakılmaları) eğer bilgi verirse köle özgürleştirilecek ve misillemeye karşı korunacaktır.[903] Örneğin bir yurttaşa vurması durumunda (882a-b) köleye ağır fiziksel ceza verilebilir ama yargıçlar benzer bir cezayı özgür bir suçluya uygulaması için bir köleyi görevlendirebilirler (882a-b). Bazı öneriler hem tuhaf, hem de acımasız. Eğer biri anne babasına ya da nine veya dedesine vurursa, olay yerinde bulunanlar onların yardımına koşmalıdır. Bunu yapan bir köle özgürlüğünü kazanır ama eğer yapmazsa yüz kırbaç yer.[904] Bir evlada yaraşmayan bu tip saldırıların kamusal yerlerde gerçekleşmesi pek muhtemel değil ama Platon'un kullandığı dil, bunların onda uyandırdığı dehşetin büyük ölçüde dinsel olduğunu gösteriyor. 794a-b'den çocuk kölelerin, devlet eğitiminin daha sonraki aşamalarına olmasa da, devlet tarafından üç ila altı yaş arasındaki çocuklar için organize edilen köy oyun gruplarına katılabilecekleri anlaşılıyor.[905] Sağlıksız ya da başka kusurları olan kölelerin

---

[902] 868b-c. Bu, eğer köle kendinden geçmiş halde cinayeti işlediyse yapılacaktır. Eğer soğukkanlılıkla ve kasten işlediyse, infaz memuru tarafından kurbanın mezarının görülebileceği bir yere götürülecek, orada kırbaçlanacak ve eğer hayatta kalırsa, idam edilecektir.

[903] 932d. Başka bir durumda, bilgi vermemesi halinde ölüm cezasına çarptırılacaktır (914a).

[904] 881c. Atina'daki yasal azami sayının iki katı (Morrow, "Law of Slavery" 69, Gernet, Budé giriş yazısı, cxxv dn. 2.)

[905] Bu bir yanlış yorumlama olabilir ama Morrow da bunu bu şekilde anlıyor (*P.'s Law of Slavery*

satılmasını yasaklayan (916a-b) ve bir köle ve özgür bir kişi arasındaki cinsel ilişkinin ürünü olan çocuklara nasıl muamele edileceğine ilişkin (930d-e) yasalar var.

Bütün bir kölelik anlayışı artık bize o kadar yabancı ki bazı bilgiler vermeyi ve ahlakî yargıları okura bırakmayı tercih ediyorum. Okur Kahn'ın yargıları üzerine düşünmeye özen gösterebilir (*JHI* 1961, 424): "Platon'un doğal insancıllığına dair hiç şüphe olamaz: bu apaçık ortada ... kölelere yapılacak muameleye dair genel ifadelerinde bile (VI, 777d). Fakat insancıl duyguları düzen ve hiyerarşi duygusu tarafından öylesine etkisizleştiriliyor ki, zamanındakinden daha acımasız ve daha feci bir kölelik yasası öneriyor."

Magnesia'da gündelik hayat. Hayattaki yavan işlerden kurtarılmış olan yurttaşlar, diye soruyor Platon, cevap beklemekten ziyade etki bırakmayı amaçlayarak (807d), çıkagelecek herhangi bir cılız ve atılgan yaratığın insafına kalmış, semirtmiş öküzler gibi mi yaşayacaktır? *Devlet*'in kusursuz komünizminden yoksun olan ikinci en iyi devlet bile bundan daha iyisini sağlayabilir. Fakat gündelik rutine dair bir yığın ufak tefek yasa uygunsuz olacağı için Platon kendini ahlakî bir vaazla sınırlandırıyor. Yurttaşlığın gerektirdiği zihinsel, ahlaksal ve fiziksel eğitim için bütün gün ve geceler anca kâfi gelirdi, dolayısıyla özgür bir insanın hayatı bir şafaktan diğerine bir zaman çizelgesine göre akmalıdır. Beden ve ruhun normalde uyunandan çok daha az uykuya ihtiyacı vardır ve gecenin çoğu insanın kendi işinde ya da devletin işinde geçirilmelidir. Görevliler şehirde dolaşacaktır, adiler onlardan korkacak, adiller ise onlara hayranlık duyacaktır. Evin efendisi ilk kalkan kişi olmalıdır ve hanımefendisi hizmetçileri çağırmalıdır, tersi değil. Günler ya kamusal ya da yasal bir işle (zira her yurttaş ya bir mevkide ya da bir adalet jürisinde yer alır veya yer almaya hazır olmalıdır) uğraşılarak ya da tanrılara adanmış şenliklerin sağlıklı ve dindar bir şekilde keyfi sürülerek geçirilmelidir. Bu şenlikler sayısızdır[906] ve aynı zamanda hem bir dinlence hem de kişinin kendini geliştirmesi için bir fırsat sunan (635d) bir çeşit "*Kraft durch Freude*" âdeti olarak tarif edilebilir. Bütün Yunan şenlikleri gibi bunlar da, ahlakî önemine daha önce değindiğimiz dans ve şarkıların yanı sıra atletik yarışmaları içerirler. Tanrıların sevgisini kazanmanın yanı sıra, bu organizasyonun belli bir toplumsal amacı vardır, "karşılıklı tanışıklığı ve her türden toplumsal teması teşvik etmek" (771d).

Yukarıdaki açıklamalar Platon'un özel hayata, bizim bugün katlanılabilir olduğunu düşündüğümüz orandan daha fazla müdahaleyi savunacağına işaret ediyor[907] ve aslında Platon şunu bir ilke olarak ortaya koyuyor; "özel hayat gereğince düzenlenmezse,

44). Bkz. Saunders *CR* 1961, 101.

[906] "Herkes ömür boyu süren bir kurban töreni, festival, koro şarkıları ve dans rutinine katılır" (835e). Bkz. Morrow 353-4 ve festivaller konusunda bkz. 352-89.

[907] Krş. bu cilt, sf.

kamusal ilişkilere dair yasaların sağlam bir temele sahip olacağını ümit etmek boşuna" (790b). Bunu bir yasal zorunluluk haline getirmek, diye devam ediyor, yasanın küçük düşürülüşü ve ihlaline davetiye çıkarmaktır, ama kurallar yine de, özgür insanların bunları yasalar olarak ele alacağı ve iyi yönetilen bir ev ve şehre sahip olmanın mutluluğunu yaşayacağı ümidiyle, herhangi bir ceza iliştirilmeksizin bir bir açıklanmalıdır.[908] Dahası eğer devlet yurttaşın özel hayatına aşırı derecede karışıyor gibi gözüküyorsa, en azından komşularının onu rahatsız etmesinden korunacaktır. Bireylerin birbirlerinin hayatlarına karışmamaları mahkemelerde özel davalar olması koşuluyla garanti altına alınacaktır (768b-c), bunların oluşturuluşu ve izlenecek prosedürü ayrıntılı olarak ortaya konmuştur ve büyük ölçüde Atina'daki uygulamayı takip etmektedir. Komşunun toprağında sığır yetiştirmek ya da otlatmaya ya da arılarını başka yöne çelmeye getirilen cezalar için yazılan önsöz insani dokunuşu açısından alıntılamaya değer nitelikte (843b-c):[909]

Daha sonra, komşular arasındaki çok sayıda küçük incinmeler gelir. Bunların sıkça tekrarlanması azımsanamayacak bir husumete yol açar ve komşuluk ilişkilerini gerçek anlamda acıya boğar. Bu yüzden herkes, özellikle de bir başkasının toprağına el uzatma konusunda komşusunu gücendirmemeye büyük özen göstermelidir. Bir komşuyu incitmek kolaydır –bunu herkes yapabilir– ama herkes komşuya iyilik yapma şansına sahip değildir.

Son olarak, *disiplin* ve *komut*'a dair, tek yönlü yorumlara maruz kalan bir pasaj hakkında bir şeyler söylemeliyiz.[910] 12. kitap 942a-d'de Platon askeri hizmet (στρατίαι 942a5) konusuna geri dönüyor. Bunun için, diyor, bütün kadın ve erkeklerin her ayrıntı konusunda itaat edecekleri bir üste (*anarchos*) sahip olmaları, asla bağımsız hareket etmemeleri zorunludur. Asker grubun bir parçası olarak hareket etmeye öylesine alıştırılmalıdır ki kendi başına bir şey yapma düşüncesi aklından asla geçmemelidir, zira bu savaşta hayatta kalmak ve zafer için en iyi ve en etkili reçetedir. Buradaki disiplin ilkesi ve komuta zincirinin günümüzdeki ordulardan tanıdık olduğunu fark ediyoruz. Barış

[908] Öte yandan 780a (ortak yemeklere zorunlu katılıma yol açarak) özel hayatın gerçek yasama ile kontrol edilmesini savunuyor.

[909] Görünüşe göre Platon için *de minimis curat lex*. 925d ve devamında bazı katı evlilik yasalarından sonra bunların bazı insanlarla yakından alakalı olacağını ve yasanın bazı zor vakaları da kapsaması gerektiğini ekliyor. "Bazıları bunların yasa koyucuyu alakadar etmediğini düşünüyorlar, ama yanılıyorlar."

[910] Dr. Saunders bu bölümü okuduğunda dikkatimi M. J. Silverthrone'nun "Militarism in the *Laws*?" (*Symb. Osl.* 1973) başlıklı makalesine çekmişti. Bu makale burada söylenenlere ters düşmüyor ama bazı farklı hususlara değiniyor, bence her iki açıklamanın da birbirinden bağımsız olarak durmasına izin verilebilir.

zamanında, diye devam ediyor Platon, çocukluktan itibaren bu diğerlerini yönetme ve karşılığında diğerleri tarafından yönetilme sanatına yönelik alıştırmalar yapmalıyız. Bir yöneticinin (*anarchia*) yokluğu durumu, herkesin hayatından tamamen çıkarılmalıdır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan beri bu pasaj totaliteryen ahlakın rezil bir örneği olarak damgalanmıştır. "Isparta'nın diğer totaliteryen militaristleri ve hayranları gibi Platon da askeri disiplinin her şeyden önemli olan gereklerinin barış zamanında bile her şeyden üstün tutulması ve bütün hayatlarını daimi ve topyekûn bir seferberlik halinde geçirmek zorunda olan yurttaşların bütün hayatını belirlemesi gerektiğini ileri sürüyor" (Popper, *OS* I, 103).[911] Bu Platon'un *Yasalar*'ın çeşitli yerlerindeki önerilerine tamamıyla ters düşeceği için pasaja daha yakından bakmak gerekiyor. Birincisi, emirlere tamamen boyun eğmek, askeri eğitim ve aktif hizmet için bir gereklilik olarak sunuluyor. Emredildiğinde yapılacak şeyler sıralanıyor: ayakta durmak, uygun adım yürümek, fiziksel eğitim, yıkanma, yeme, nöbetçi ya da haberci olarak gece görevi ve gerçek savaş halinde düşmanın peşine düşülmesi ya da geri çekilmek. Platon'un benzetme sevgisi okuru yanlış yönlendirebilir. Yasa koyucu ya da *archōn*'u burada, diğer yerlerde doktorla kıyaslaması gibi, ordu görevlisiyle kıyaslıyor. Tarif edilenin kamp ya da savaştaki ordu hayatı olduğu açık. Ancak bunun, her ne olursa olsun bir kısmı askeri eğitime ayrılması gereken gündelik hayatta bir benzeri olduğuna inanıyor Platon.[912] Askerî kuvvetlerdeki disiplinsizliğin sivil hayattaki benzeri, anarşidir.[913] Ancak sivil hayatta ideal olan herkesin inisiyatifi bastırması ve bir üstün emirlerini körü körüne takip etmesi değildir. Yurttaşın geliştirmesi gereken sanat "*nasıl yönetileceği ve karşılığında nasıl yönetileceği*"dir (643e6, 942c7) zira Platon'un devletinde herhangi bir yurttaş, yegâne daimi yöneticiler olan yasaları uygulama görevine seçilebilir.[914] Platon bu hususta Isparta'nın izinden gitmek bir yana, gördüğümüz gibi, Isparta ve Girit'teki devletin bütün enerjisinin savaş hazırlığına yönlendirilmesi âdetini kınıyordu. "En büyük iyilik savaş ya da sivil çatışma değil

---

[911] Ayrıca bkz. Popper'ın daha sonraki baskılarda yer alan "Reply to a Critic"i.

[912] Barış zamanındaki eğitim zorunlu olmalıdır ve herkes ayda bir yapılan askerî gösteri gününe katılmalıdır (829a-b). Bir Yunan şehir-devleti kendini savunmaya muktedir olmalıydı.

[913] Platon bizim kullandığımız terimle aynı kanunsuzluk ἀναρχία çağrışımlarına sahip olan (ἀνομία) terimini kullanıyor (Bkz. LSJ). 942a7'deki ἄναρχος'tan sonra kullanılması neredeyse bir kelime oyunudur, sanki tamamıyla Hdt. 9.23'teki anlamıyla kullanılıyor gibidir. Platon'un dönemin demokratlarında gördüğü kusurlardan biri de "anarşiye özgürlük demeleri"ydi (*Dev.* 560e). Bu, Aristoteles'e göre demokrasiyi taklit eden ve köle, kadın ve çocuklara ἀναρχία'nın keyfini sürme hakkı tanıyarak popülerlik kazanan (*Pol.* 1319b27-32) tiranlığa yol açar.

[914] *Dev.* 8'de (557e) Yunanistan'da demokrasiyi popüler kıldığı söylenen şeylerden biri de "hiç kimsenin buna muktedir olsa bile otoriteyi kullanmaya ya da istemediği halde otoriteye boyun eğmeye zorlanmaması"dır.

... barış ve iyi niyettir." "Savaşı tek ya da ilk meselesi yapan hiç kimse gerçek bir devlet adamı olamaz, barış zamanına dair yasaması bir savaş aracı değil de, savaşa dair yasaları barışı garantilemek üzere tasarlanmış değilse, doğru şekilde yasama da yapmış olmaz." (628c, d.) İnsanlar barış uğruna savaş açtıklarını söylüyorlar, ama sonuçları umdukları gibi olmuyor. Hakiki rahatlık ve kültür (ki şeylerin değerini, diyor Platon, esasen bunlar üzerinde ölçeriz) asla savaşın sonucu değildir. İnsan hayatını doğru türden oyunlar oynayarak, kurbanlar keserek, şarkı söyleyip, dans ederek geçirmeli ve böylece de tanrıların sevgisini kazanıp, düşmanlarını püskürtmelidir (803d-e). *Devlet*'te muhafız sınıfları bütün hayatlarını askerî kamp koşulları altında geçirecektir.[915] Platon artık, böyle bir hayatın yurttaşları için uygulanabilir ve arzu edilesi olmadığına karar vermiştir.

Yunan dünyasının geri kalanıyla temas (949e-53e). Yurtdışı seyahatlerine ilişkin kurallar Platon'un devletinin en az çekici olan yönlerinden biridir. Diğer yerlerde olduğu gibi, burada da genel hisleri kulağa pratik önerilerinden daha iyi geliyor. Platon elbette yabancılarla sınırsız temasın iyi yönetilen bir devlet için tehlikeli olduğuna kani idi. (Çoğu devlet, diye ekliyor, kötü yönetiliyor, bu yüzden bu onlar için bir fark yaratmıyor.) Fakat Ispartalılar gibi yabancıları kovmak ve asla yurtdışına çıkmamak[916] devletin adını kötüye çıkarır ve aslında iyi kötü ayrımı yapmaksızın diğerleriyle bütün teması kesmesi devletin olgulaşamaması ve gelişememesine yol açar. Kötü devletler bile olağanüstü şahsiyetler içerir, bir ziyaretçi bu kişilerle görüşerek kendi devletinde doğru olanları teyit edebilir ve yanlış bir şey varsa bunu düzeltebilir. Ama ulaşılan pratik sonuçlar nelerdir? Birincisi, kırk yaşın altındaki hiç kimse, *hiçbir koşulda*, şahsi olarak bile yurtdışına gitmemelidir. (Askeri hizmet seyahat sayılmaz.) Devletin çıkarları için gidenler iyi bir izlenim uyandırmak için dikkatlice seçilecektir. Devlet, haberciler ve diplomatik heyetlerin yanı sıra Panhelenik şenlik ve yarışmalara takımlar gönderecektir.[917] Buna ek olarak, elli ila altmış yaş arası, *Nomophylakes* tarafından onaylanan yurttaşlar resmi gözlemciler olarak görevlendirilebilir ve yurtdışında istedikleri kadar vakit geçirebilirler. Bir yolcu geri döndüğünde Gece Meclisi'ne rapor vermek zorundadır. Gece Meclisi eğer uygunsa onu tebrik edecek ama eğer deneyimleri onu yozlaştırmış gibiyse dış ilişkiler konusunda bir uzman olarak herhangi biriyle konuşması yasaklanacaktır zira kendinden küçük olanlara diğer devletlerdeki uygulamaların kendi devletininkinden daha aşağı düzeyde olduğunu "öğretmek" onun görevidir.

---

[915] Bkz. 416e ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[916] 950b'deki ξενηλασίαι kelimesi Ispartalılardan söz edildiğini gösteriyor. Her iki koşul için de özellikle bkz. Xen. *Rep. Lac.* 14.4, Plut. *Inst. Lac.* 238d, 239e.

[917] Eğer bu durumda kırkı yaş üstü kuralı bozulmuyorsa (ki kesinlikle mutlak bir kural olarak sunuluyor) Magnesia'nın Olimpiyat oyunlarında pek şansı olmazdı.

Yabancı ziyaretçilere ister resmi amaçlı, ister iş için ya da ister gezmek ve şenliklere katılmak için gelmiş olsunlar, gayet iyi muamele görecektir. (Diğer devletlerin yurttaşlarına tanıdığı özgürlüğe tanık olmalarının kendi yurttaşlarında kıskançlık uyandırabileceği Platon'un aklına gelmemiş gibi görünüyor.) Devrim niteliğinde değişiklikler getirmeye çalışmadıkları sürece misafirperver ve nazik bir şekilde ağırlanacaklardır. Resmi heyetler doğal olarak devletin konuklarıdır ama turistler bile tapınaklarının yakınına yerleştirecek ve papazlar ile tapınak görevlilerinin gösterdiği misafirperverliğin tadını çıkaracaklardır.

Kadınlar. Eğitimde ve askerî ve fiziksel talimlerde,[918] askerî hizmet yükümlülüğünde ve devlet mevkileri için seçilebilir olmaları ve ayrıca ortak masalarda halk içinde (çocuklarıyla birlikte ama erkeklerde ayrı olarak) yemek yiyebilmeleri bakımından[919] erkeklerle eşit olduklarından daha önce söz etmiştik. Kadınların savaşa katılması *Devlet*'teki gibi hâlâ devam ediyor ve *Devlet*'te çocukların savaşlara tanık olmasına izin verilmesi gibi, burada da çocuklar aileleriyle birlikte aylık askerî gösterilere gidiyorlar (829b). Platon hem Isparta hem de Atina'nın farklı şekillerde (805e-806a) kadın-gücünü israf ederek, devleti yarı gücünden mahrum bıraktıklarına inanıyor: "Dünyanın bizim yaşadığımız kesiminde, bütün erkek ve kadınların hep birlikte ve var güçleriyle aynı işlerle uğraşmalarını sağlamamız açısından tamamıyla aptalca bir durum söz konusu" (805a). Fakat kadın karakteri konusunda biraz muğlâk bir tavrı var. Erkek karakterinden farklı olduğundan şüphesi yok. Erkeklerin karakteristik erdemleri onur ve cesaret, kadınlarınkiyse düzenlilik ve ölçülülüktür.[920] Aynı zamanda dişi cins "zayıflığından ötürü gizliliğe ve hilekârlığa daha eğilimlidir,"[921] erkekler kadınlardan "daha üstün" ve "daha iyidir" (917a) ve kadınlar "erdem bakımından daha düşüktür" (781c).

Burada bütün söyledikleri aslında basitçe *Devlet*'teki fikirleri ayrıntılı bir şekilde geliştiriyor—ama o hayati eş ve çocuklar topluluğu meselesi hariç, Platon bunu bir ide-

---

[918] Askerî talim ve sporlara katılmaları konusunda bkz. 829b, 833c-d; eğitime katılmaları konusunda bkz. 804d. Kadınlar elli yaşına kadar askerî hizmetle (hamilelik hali hariç) yükümlü olsalar da, bu muhtemelen genel olarak dayatılmayacaktır. Bkz. 785b. At yarışı ve diğer eril sporları yapmaları serbest ama zorunlu değildir (834d, 794c). Eğitimleri için model elbette Isparta'dır.

[919] Ama 783b συσσίτια düzenlemelerinin hâlâ tam olarak yerine oturmamış olduğunu gösteriyor.

[920] 802e. τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον'u tam olarak çevirmek mümkün değil. ("Ölçülülük ve itidal" Saunders, "ölçülülük ve uysallık" Morrow sf. 369, "düzenlilik ve ılımlılık" *a.g.y.* 331.) Her ne olursa olsun, bunlar övücü ifadeler.

[921] 781a, ama Platon'un Amazonları (Amazon karşılaştırmasını kendisi yapıyor, 806b) en azından fiziksel olarak bilhassa zayıf gözükmüyor.

al olarak halen muhafaza etmesine karşın artık bunun uygulanamaz olduğunu kabul ediyor. *Devlet*'te kadınlar erkeklerle aynı işleri (görece zayıflıkları göz önüne alınarak) yapmaları gerekiyordu ve dolayısıyla aynı eğitime ve silah taşımak ve at sürmek de dâhil olmak üzere aynı talime ihtiyaç duyacaklardı.[922]

Cinsel ahlak ve üreme. Platon'un cinsel davranış standartları gayet katı. Hazzın ayartılarının üstesinden gelmek, *Philebus*'ta olduğu gibi, mutlu yaşamın sırrıdır (840c). Cinsel eylemden duyduğumuz haz, doğa tarafından, cinsel eylemin tek amacı olması gereken üreme için bahşedilmiştir. Unutulmamalıdır ki bu, doğanın insan ırkına ölümsüzlük bahşetme şeklidir.[923] Her iki cinste de eşcinsel ilişkilerin doğaya aykırı bir şekilde hazza teslim olmak anlamına gelmesinin nedeni de budur (636e). Platon'u kızdıran, bu ilişkilerin kısırlığıdır (krş. 841d'deki σπέρματα ἄγονα). Eşcinselliği "insan ırkının kasten katledilmesi" (838e) diye tanımlayacak kadar ileri gidiyor Platon. "Pahalı fahişelere melun ve piç tohumlar ekmek" de neredeyse eşcinsellik kadar iğrençtir. Dolayısıyla soyuna layık olan hiçbir yurttaş kendi nikâhlı karısından başka kadına dokunmamalıdır." Kendimizi, hayatlarını tek bir eşle geçiren kuşlardan ya da diğer muhteşem hayvanlardan daha aşağı göstermemeliyiz (841d, 840d). Bu sadece romantik bir düş de olabilir, diye ekliyor Atinalı, ama görüş iklimi değişmiş *olabilirdi* ve eğer öyleyse, ensest örneğinin gösterdiği gibi, bunun etkisinin sınırı yoktur. Bir kız kardeş, erkek kardeş ya da kız çocuğu ne kadar çekici olursa olsun, kanunsuz bir adamın arzuları bile herhangi bir yasa tarafından değil ama sadece bu durumlarda arzulara kendini bırakması evrensel olarak ve kendisi tarafından da lanetlendiği için denetim altına alınır. Böyle bir şey aklından bile geçmez (838a-c).

Bu durumda ilk amaç, meşru çocukların dünyaya getirilmesi dışında tam bir cinsel perhizin garanti altına alınmasıdır. Eğer buna ulaşmak mümkün değilse, ikinci en iyi seçenek olarak, eşcinsel ilişki tamamen yasaklanırken iki cins arasındaki ilişkiler de bir utanç halesiyle sarmalanmalıdır. Utanç eylemin kendisinden değil, bunu yaparken yakalanmaktan kaynaklanacaktır. Bu insanların kendini hazlara bırakma oranını düşürecek ve bu da (diyor Platon iyimser bir tavırla) arzuyu azaltacaktır.[924]

---

[922] Bkz. 451e-52c ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Kadınların yasal statü ve yeterliğine değinmedim, bu konuyu Morrow sf. 121, 285 ve dn. 111'de ele alıyor. Morrow kadınların mahkemelerdeki haklarının, kamusal yaşamdaki daha büyük sorumluluklarına uygun olarak, Atina'da onlara tanınandan daha geniş olduğunu belirtiyor.

[923] 721b, evliliği buyuran yasanın önsözünde yer alıyor.

[924] Platon bunun ne kadarını yasayla, ne kadarını en sevdiği eğitim ve ikna yöntemiyle güvence altına alacağı konusunda biraz kararsız gözüküyor. 841b2-4'te yurttaşlar gizliliğin "doğru ve *görenek ve yazılı olmayan yasalarca* onaylandığını" ve gizliliğin olmayışının "utanç verici" olduğunu düşünmelidirler; ama Platon çok geçmeden (841d-e), kutsal evlilik bağıyla bağlı

Şimdi en kötüsü geliyor. Evliliğin başlıca amacı devlete değerli çocuklar sunmak olduğu için, çiftler bu göreve yerinde bir sorumluluk hissiyle yaklaşmalıdır (783d-84e: örneğin, Platon sarhoşluk durumunun dört dörtlük bir yavru dünyaya getirme sürecine zararlı olduğunu söylemişti, 757b-e).[925] Bunu garanti altına almak için kadın denetçiler periyodik olarak evleri ziyaret edecek ve her gün bulgularını tartışmak üzere Eileithyia'nın, çocuk doğumu tanrıçasının tapınağında toplanacaklardır. Kurallara ısrarla uymayanlar ikaz ve tehditlerden sonra *Nomophylakes*'e bildirilecek, onlar da son çare olarak bu kişilerin adlarını halka ilân edecek ve (cezayı suça uygun hale getirerek) düğün ya da doğumgünü partilerine katılmalarını yasaklayacaktır. Ev-denetlemeleri on yıl sürecektir. Eğer bu süreçte çocuk dünyaya getirilmezse çift her ikisi için de adilce olan şartlar altında ayrılacaktır.

Sonuç: ideal yurttaş. Platon okurlarının yasal zorlamanın en son çare olduğunu ve eğer plânlarının geri kalanı tutarsa, o zaman "tanrılara değil, insanlara seslenmemize" rağmen bunun nadiren ve ayrıksı durumlarda gerekli olacağını unutmasına asla izin vermiyor. Amaç aynı idealleri paylaşan ve gerçek ruhsal uyum (συμφωνία 689d) bağlarıyla birleştirilmiş, tek zihinli bir toplum ortaya çıkarmaktır. Gördüğümüz gibi, birçok önemli reçete yasalarda ete kemiğe büründürülemiyor, yasalara riayet edilmesi için eğitilmiş kamuoyuna bel bağlanmalıdır ve yasaların en önemli kısmı, riayet edildiklerinde sağlayacakları faydaları açıklayan ilk kısımdır. Platon'un göremediği şey, yasaları için genel rızaya ulaşma yolunda en yüksek başarı olasılığının, yasaları her ne kadar iknayı zorlamanın önüne koysalar da bir avuç yasa koyucuya teslim etmekte değil, yasaların içeriğine dair demokratik açık tartışma sürecine olanak tanınmasına yattığıdır. Platon'un karışık anayasasında bütün yurttaşlar yasaları *uygulamada* rol alabilir ama yasaları *yaratmak* daha üstün bir azınlığın işidir.[926]

5. kitapta (730b ve devamı) Platon ideal yurttaşın ayırt edici özelliklerinin anahatlarını çiziyor. İlk başta hakikate saygı gelir. Hakikati söylemeyen kişi ya yalancı ya da aptaldır ve insan ikisiyle de dost olamaz. Daha sonra oto-kontrol, sağduyu ve sadece sahip olmakla kalmayıp, diğerlerine de aşılayabileceği diğer erdemler gelir. İdeal yurttaş diğerlerini iyiliğine mani olan ve bir bireyin yapabileceği ölçüde ahlakî dokuyu ve devletin itibarını zedeleyen kıskançlık ve iftiracılıktan muaf olacaktır. İdeal yurttaş acımasız

olduğu kadın dışında bir kadınla ilişkiye giren bir erkeğin bunu gizlemekte başarısız olursa kamusal itibarlardan mahrum bırakılması ve bir yabancı olarak muamele görmesi gerektiğini söyleyen bir yasa oluşturuyor.

[925] Bir diğer Isparta etkisi.

[926] Platon'un niyetinin bu olduğu açık ve yine bu 734e-35a'daki, insanları mevkilere seçmek ve seçilenlere bir yasalar topluluğu sağlamak arasında ayrım yapan dokuma metaforunun özüymüş gibi gözüküyor. 753a3'teki ἄρξοντες basitçe mevki sahiplerini ifade ediyor olamaz.

bir ruhla nezaketi bir araya getirecektir (tıpkı *Dev.* 375b-c'deki muhafızlar gibi), bunlardan ilki iflah olmaz suçun acımasızca bastırılmasına yardımcı olacaktır ama ikincisi de gereklidir zira çoğu suçlunun iflah olabileceğini ve hiç kimsenin isteyerek günah işlemeyeceğini bilecektir. Her şeyden önce kendini sevmekten ve diğerlerinkindense kendi hatalarını affetme eğiliminden kaçınacaktır. Bunlar zekilikle karıştırılan aptallık biçimleridir ve insanın iyilik ve adaletin nerede yattığına dair yargısını bulandırırlar.

(4) DİN VE TEOLOJİ[927]

Devlet dini ve ahlak. Platon, gördüğümüz gibi (bkz. bu cilt), devlet dinini bütün imkânlarıyla desteleyecekti, bunun sebebi sadece tanrıların sevgisini garanti etmek değil, ayrıca dini şenliği oluşturan kurbanlar,[928] şarkı, dans ve atletik yarışmaların bir dinlenme ve keyif kaynağı olması ve –müziğe uygun ritmik hareketlerin eğitimsel avantajlarının yanı sıra– toplumsal etkileşimi ve dostluğu destekleyerek toplumun birliğine katkıda bulunmasıydı. Diyonizyakların özgürlüğü bile tasvip ediliyordu ve yasa tarafından yılın her günü, yani yılda toplam 365 şenlik düzenlenmeliydi,[929] "böylece bir tanrı ya da demona, şehir, halkı ve halkın malları adına en azından bir resmi kurban sunacaktır." Bu kamusal törenlere ek olarak, her bir aile atalarının ruhlarına yılda bir kez, kendi evinde ve resmî olarak onaylanmış törenlerle hürmet gösterecekti.[930] Bunun dışında, ev içinde yapılan özel törenler ve özel tapınaklar toplum yaşamının özel yaşamdan her anlamda önce geldiği ilkesine uygun olarak ama ayrıca da hurafelere dayalı korku ve umutlara ve bunlar üzerinden geçinen şarlatanlara mani olmak için, kesinkes yasaklanacaktır.[931] Ekstrem durumlarda ölüm cezası verilebilir. Halk kültleriyle ilişkili konularda, Platon kâhinlere kulak asmanın önemini vurguluyor (738b-c, 759c, 828a) ama "tapınakların kurulmasını, kurban törenlerini ve tanrılara, demonlara ve kahramanlara sunulan diğer hizmetleri, ölülerin gömülmesini ve öbür dünyada yaşayanları teskin etmek için yapmamız gereken hürmet gösterilerini" Delfi'ye bırakmak konusunda içi *Devlet*'te olduğu

[927] Eksiksiz bir inceleme için bkz. O. Revendin *La religion de la cité platonicienne.*

[928] Adaklar tanrılar için olduğu kadar tapınanlar için de (nadiren evlerinde gerçekleşen) bir yemek şöleniydi.

[929] 828a-b. Platon'un güneş yılı varsayımı, Mısırlılar güneş yılını kullansa da, Yunanistan'da halen kullanımda olan ay yılına nazaran (araya gerekli gün eklemeleri yapılmıştı) çarpıcı bir gelişimdi (Wilamowitz, *Pl.* I, 687 dn. 1). Ama Platon herhangi bir yorum yapmaksızın sadece şenliklerin sayısını veriyor.

[930] 717 1b (ἱδρύματα ἴδια πατρῴων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα) açıkça, γονεῖς ζῶντες'in aksine, tanrılaştırılmış akrabaları ifade ediyor. 723b'de προγόνων θεραπείας'dan bahsediliyor. Ölüler κατ' ἐνιαυτόν'a meyilliydi.

[931] Bu yasağın nedenleri 909d-10e'de eksiksiz bir şekilde ortaya konuyor.

gibi (427b) rahat değil. Bütün bunlar için kural ve düzenlemeler ve papazlarla diğer din görevlilerinin atanma şekli ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur.[932]

Dinin dış gereklerine yapılan bu vurgu Platon'un din uygulamasını birçok Yunan gibi ahlaktan boşandırdığı anlamına gelmiyor. Aksine, bu ikisi arasındaki bağlantı konusunda bir İbrani peygamberini anımsatan bir dil kullanarak ısrar ediyor (716c-17a):

Hangi davranış tanrı[933] nezdinde hoş ve itaatkârdır? Sadece, o eski benzer benzeri sever deyişini yansıtan davranış... Dolayısıyla Tanrı nezdinde hoş olacak kişi Tanrıya benzemek için elinden geleni yapmalıdır ve buna uygun olarak ölçülü insan Tanrı tarafından sevilir çünkü ona benzer, ölçüsüz ve ahlaksız olanlar ise ona benzemezler ve onunla araları açıktır... Yani ... iyi insan için kurban kesmek ve tanrılara dualar ve adaklar ve her çeşit tapınma şekliyle yaklaşmak her şeyden önce hoş ve iyidir, mutluluğa götüren ve bilhassa yerinde bir şeydir; ama kötü insan için bunun tam tersidir. Zira kötü insanın ruhu kirlidir ama doğru insanınki saftır ve kirli ellerden armağan almak ne iyi bir insana ne de bir tanrıya yaraşır. Dolayısıyla dindar olmayanların tanrıları memnun etmek için bütün çabaları boşunadır ama dindarlar için bu her zaman yerinde bir çabadır.

Kişisel inançlar. Platon kendi kişisel inançlarında, ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyonunun geçerliğini yitirmediğini gösteriyor. *Şölen*'de olduğu gibi, çocuk doğurmanın insan ırkının ölümsüzlüğe katılmasının "doğal" yolu olduğu söyleniyor ama bu (yine *Şölen*'de olduğu gibi) olağan anlamıyla ölümsüzlüğe duyulan inancı dışarıda bırakmıyor.[934] Hades'in efendisi Pluto bir hayırseverdir zira "bütün ciddiyetimle söylemek isterim ki, ruhla bedenin birleştirilmesi, ayırılmalarından hiçbir şekilde daha üstün değildir" (828d). 726-7, ruhun hâkim öge olduğu, ruha tanrılar dışında diğer her şeyden daha fazla hürmet gösterilmesi gerektiği konusunda daha önceki diyaloglarla aynı çizgide yer alıyor. Tanrılar bildiğimiz kadarıyla orada en iyi şeyleri bizim için de hazırda bekletiyor olabilecekken sanki öbür dünyadaki her şey kötüymüş gibi hayata ne pahasına olursa olsun sıkıca yapışmak gerektiğini düşünürsek ruha hürmet göstermiş olmayız. Bu *Savunma*'daki sözde bilinemezciliği yankılıyor gibi gözüküyor ki bu bilinemezcilik her iki diyalogda da ruha ve ruh "kaygısına" atfedilen yüce önemle, ve *Yasalar*'da Platon'un diğer pasajlarda söyledikleriyle reddediliyor. *Timaeus*'ta olduğu gibi, akıl "ölümsüzlük adına sahip olduğumuz şeydir" (713e). Kılı kırk yaran defin

[932] Morrow bunları *PCC* bölüm vıı ve vııı'de tarif ediyor.

[933] Genel olarak bu θεῷ'nun çevirisi olarak "bir tanrı"ya yeğlenesi bir şeydir ama Platon'un tekilden çoğula nasıl kolay bir şekilde kayabildiğini unutmamak gerek.

[934] 721b, bkz. bu cilt. *Şölen* için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. *Yasalar* 721b-c'ye sf. 390 dn. 5'te gönderme yapılıyor.

düzenlemelerinden[935] sonra Platon'un yasa koyucusu ruhun bedenden çok çok daha üstün olduğuna işaret edecektir. Bu hayatta ruh bizi olduğumuz şey yapan şeydir, beden ise bizi sadece görsel olarak temsil eder, yani ölü bir bedenin söz konusu kişi olmamasına karşın "onun gibi göründüğünü"[936] söylemekte haklıyız. Gerçek "biz" yani ölümsüz ruh hesap vermek için başka tanrılara gider. Yasa koyucu, kasten cinayete ilişkin yasaların önsözünün bir parçası olarak (870d-e) "birçok kişinin, bu tip konular üzerine çalışmış olanların yetkinliğine dayanarak sıkı sıkıya inandığı bir şeyi," yani bu tip suçluların öbür dünyada cezalandırıldıklarını ve bu dünyaya geri döndüklerinde bir zamanlar kendilerinin yaptığı şekilde başka biri tarafından öldürüleceklerini anlatacaktır.[937] Bu örneklerden hareketle Platon'un yasa koyucusunun bizzat inanmadığı efsaneleri kullanma ayrıcalığından istifade edeceği öne sürülebilir ama bu, diğer diyaloglarda öğrettiğinin tam aksi olmasının yanı sıra, 881a'da efsaneleri "en doğru" diye adlandırışı ve diğer onaylamalar tarafından olasılık dışı bırakılıyor. 10. kitapta (903c) bir ruhun bir an bir bedenle ve bir sonraki an diğer bir bedenle birleştiği söyleniyor.

Teoloji. "Erdem bilgidir," demişti Sokrates ve Platon bilginin sadece erdemi desteklemenin bir aracı olarak arzu edilesi olduğu sonucuna ulaşmış gibi gözüküyor genellikle.[938] Bu en azından, biçim itibarıyla dinsizliğe karşı bir yasa için uzun bir önsöz (887a3 ve c1) olan 10. kitaptaki teoloji için geçerlidir. "En önemli seçim tanrılara dair doğru fikirlere sahip olup iyi yaşamak ve sahip olmayıp kötü yaşamak arasındaki seçimdir."

---

[935] Örneğin hiç kimse işlenebilir toprağa defnedilmemelidir, yazıtın uzunluğu altı dizeyi geçmemelidir ve mezar taşı da buna uygun büyüklükte olmalıdır.

[936] 959b2. Bu kelimeleri Saunders'tan ödünç aldım. Bunun birebir çevirisi "suret" ya da "hayalet"tir εἴδωλον. Homeros'ta ψυχή'nin kendisi εἴδωλον'dur (örneğin, *İl.* 23. 103-7, burada εἴκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ'ya dikkat ediniz) ve Ast (bkz. England *a.g.e.*) Platon'un burada özdeşleştirmeye bilinçli olarak karşı durduğunu söylerken nerdeyse kesinlikle haklıydı. *Pho.* 81d'de εἴδωλα'i ψυχαί (hayaletler) olarak görünür kılan bedenin dünyevî maddesi tarafından sürekli kirletilmesidir. Platon fikirlerle oynama becerisinin keyfini sürüyordu.

[937] Burada *teletai* uzmanlarından bahsedilişini, *Pho.* 69c'de yasal olmayan bir bağlamda söylenenlerle karşılaştırınız: "görünüşe göre bizim *teletai* kurucularımız ahmak değildi" vs. *Yasalar* 10'daki, ölümden sonra cezalandırma ve reenkarnasyondan söz eden eskatoloji ahlaki reform amaçlıdır ama bu nedenle Platon'un hakiki inançlarına yabancı olduğu gerekçesiyle reddedilmemelidir.

[938] Birçok diyalog bu izlenimi uyandırabilirdi ama bu tartışmada puan kazanmak için abartılmamalıdır. Platon yasalara yazdığı önsözlerde kendi kullandığı kesin anlamıyla bilgiyi değil, "doğru görüşü" aşılamaya çalışıyor. Dahası *aretē* ahlaki erdemden daha fazlasıdır. Matematik, astronomi ve teoloji hem *Devlet* hem de *Yasalar*'daki en üst düzey Muhafızlar tarafından çok daha ileri düzeyde öğrenilecektir. Fakat amaç aynı kalır. Bu erkek ve kadınlar "erdemi hem açıklamak hem de icra etmek konusunda sıradan insanlardan daha donanımlı olmalıdır" (*Yasalar* 964d).

Kozmosun iyi ve rasyonel bir tanrı tarafından kontrol edildiğini ispatlamanın ardında yatan sebep, aksi yöndeki inancın kötülüğü teşvik etmesidir. Bunun doğurduğu bazı sonuçlar var: Platon'un bizzat inanmadığı öğretileri kullanması değil, ama bunun tuhaf bir tamamlanmamışlığa yol açması gibi bir durum söz konusu. Örneğin gök cisimlerinin hareketlerinin ruha bağlı olduğunu göstermek yeterlidir. Bunu yapmanın üç yolu olduğunu düşünüyor Platon. Güneşi ele alalım (898e). Ruhu güneşi, tıpkı bizim ruhlarımızın bizi hareket ettirdiği gibi bedeninde yer alarak hareket ettiriyor olabilir; (ii) kendisine dış bir cisim, muhtemelen ateş ya da havanın cismini alarak ve cismi cisimle zorlayarak ittirerek: (iii) ya da cisim kullanmaksızın başka "son derece mükemmel" bir harekete geçirici güç kullanarak hareket ettiriyor olabilir. Eğer okur (iii)'ü somut bir alternatif olarak kabul edecek kadar iyi niyetli olsa bile,[939] Platon bu üç arasında bir karara varmakla hiç ilgilenmiyor. Yine, bu ruhlardan kaç tane vardır? 898d'ye göre her bir yıldız ya da gezegen, *Timaeus*'ta olduğu gibi, kendi ruhuna sahiptir. 899b'de bunların hareketlerine "bir ruh ya da ruhların" neden olduğu söyleniyor, 896e'de ise Platon "Gökte kaç tane ruh iş başındadır?" sorusuna biri iyi diğeri kötü olmak üzere en az iki tane olmalı diye cevap veriyor. Fakat, gök cisimlerine hâkim olan düzenlilik kontrolün iyi ruhta olduğunu göstermektedir. Platon için tek önemli olan budur. Tektanrıcılık ya da çoktanrıcılık sorusu, tanrıların gerçek varlığına ilişkin olduğu sürece, onu alakadar etmiyor ama sadece şu var ki tanrılardan biri en üst kontrole sahip olmalıdır.

Gençlere (diye başlıyor Atinalı) tanrılara dair tanrıtanımazlık da dâhil yanlış inançlar bulaştırılıyor ve bunlar kötücül bir yaşam için onlara mazeret oluyor. Eğer tanrılar varsa, ya insanî meselelerle hiç ilgilenmiyorlardır ya da bir günahkâr kurbanlar ve dualarla onları satın alabilir. Bu sapkın zihinler tehdit ve cezalarla yasalara uymaya zorlanabilir ama onları mantıklarına hitap ederek ikna etmek çok daha iyi olacaktır. Fakat bu bizi hemen yaygın ve güçlü bir savla –ki takip eden bütün teoloji bu sava karşı yöneltilmiştir– yani *Physis*'i (doğa) *nomos*'la (yasa, görenek, yapay olan) zıtlaştıran savla yüz yüze bırakıyor.[940] Buna göre, dünyadaki en önemli ve en iyi şeyler doğa ya da rastlantının (ki bunlar aynı şeydir) eseridir. Dört element ve bunlardan yapılmış olan yeryüzü, güneş, ay ve yıldızlar cansız maddelerdir. Rastlantı eseri edinilmiş özelliklerinin sevk

---

[939] Örneğin Düring (*Arist.* 187) bunun Arist. 1073a3'e, yani Aristoteles'in Harekete Geçirilmemiş Harekete Geçirici'sine gönderme yaptığı konusunda kendinden emin ki G. E. R. Lloyd bu kendinden emin tavra *JHS* 1968, 165'te haklı olarak karşı çıkmıştı.

[940] *Nomos-Physis* karşıtlığı *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021, bölüm IV'ün konusudur. Şimdi ortaya konacak tez erken dönem düşünce tarihinde öylesine önemli ki buna hâlihazırda birçok kez değinmemiz gerekti ve ben kendime bu tezin özetini burada tekrarlama özgürlüğünü tanıdım. Daha *Sofist*'te Platon canlı ya da cansız hiçbir şeyin ilâhi bir zanaatkârın eseri olmadığı "doğanın bunları, akıl olmadan yaratan kendiliğinden bir nedene dayanarak ürettiği" inancından yaygın bir inanç olarak söz etmişti.

ettiği şekilde hareket eden elementler her nasılsa uygun bir şekilde bir araya –soğuk sıcakla, kuru ıslakla, yumuşak sertle– gelmiştir ve "rastlantının kaçınılmazlığıyla" birleşerek kozmosu ve içindeki her şeyi ortaya çıkarmışlardır. Hayvanlar, bitkiler ve mevsimler varlıklarını bu nedenlere, yani doğa ve rastlantıya borçludur: hiçbir tanrı, akıl ya da sanat bunda rol oynamamıştır. Sanat ya da tasarım (*technē*) daha sonra ortaya çıkmıştır; bu, insan kökenli, yaratıları çok az bir esasilik ya da gerçekliğe sahip olan daha önemsiz bir güçtür. Değerli olan yegâne sanatlar, tıp ve tarım gibi doğanın gücüne yardım eden sanatlardır. Siyasi becerinin doğayla çok ufak bir bağlantısı vardır ama büyük ölçüde bir sanat meselesidir, yasamanın ise doğayla hiç ilgisi yoktur. Yasama tamamıyla yapaydır ve önermeleri doğru değildir.

Tanrılar doğada bir varlığa sahip olmayıp, insan aklının bir ürünüdür ve yerel geleneklere göre farklılık gösterirler. İyilik doğada başka bir şey, *nomos*'a göre başka bir şeydir ve adalet konusunda olduğu gibi, doğa *nomos*'a dair hiçbir şey bilmez. İnsanlar *nomos*'u bitimsizce tartışır ve değiştirirler ve her değişiklik, varlığını doğadan ziyade yapay göreneklere borçlu olduğu için, yapıldığı andan itibaren geçerlidir. Kışkırtıcılar, bunun gibi teorilerle gençleri dinsizliğe ve isyana teşvik ederler ki bununla kastettikleri şey, diğer insanlara ve yasaya hizmet yerine acımasız bir hırsın hâkim olduğu bir yaşamdır.

Birçok kişi bu teoriyi bir kişi ya da okula mâl etmeye çalışmıştır.[941] *Nomos-Physis* karşıtlığına yapılan vurgu, Platon'un aklından esasen büyük Sofistler ve takipçilerinin geçtiğini gösteriyor. Sofistler insanî ahlak ve göreneklere dair görececi ve bazı durumlarda ben-merkezcil görüşlerine destek sağlamak için, dünya ve yaşamın kökenine dair ekseriyetle teolojik olmayan teoriler öne süren Presokratik doğa felsefesine başvurmuşlardı.[942] Dolayısıyla, Platon'un zamanında gençlere tanrıtanımaz görüşler aşılayan tehlikeli öğretmenlerin ardında Empedokles, Demokritos, Anaksagoras,[943] hatta Anaksimander'in –şüphesiz ki ayrıca Archelaus'un– süregiden etkisinin ve ayrıca da Critias, Protagoras ve Thrasymachus'un katkılarının izini sürmek hiç zor değil.[944] Platon burada birçok oriji-

[941] Örneğin Tate *CQ* 1936'da bunun muhtemelen, Anaksagoras'ın meşhur öğrencisi ve Sokrates'in hocası Archelaus'un dördüncü yüzyıldaki (varsayımsal) takipçilerine ait olduğunu öne sürmüştü; ama bu ilginç öneri tamamıyla spekülatiftir. Dördüncü yüzyılda bizim bilmediğimiz doğa filozoflarının varolduğunu öne sürerken şunu soruyor: "899a'da güneşin bir ruh tarafından doğrudan doğruya değil, bir toprak ya da ateş cismi aracılığıyla dolaylı olarak hareket ettirildiğini savunduğundan bahsedilen o kişiler kimdi?" Birilerini bulmaya çalışmamıza gerek yok. Platon sadece bütün olasılıkları ele almaya çalışıyor.

[942] Sofistlerin Presokratiklere olan borcu için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[943] 886d. Krş. *Sav.* 26d.

[944] Sofistlerin topluca *nomos-Physis* karşıtlığını savunduğu görüşü için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Arhelaus ve bu karşıtlıkla evrimsel fiziksel teoriler arasındaki bağlantı için bkz. *a.g.e.* (890a5'te sözü edilen "şiddetle hüküm sürüyor" ifadesi, Pindar'ın açımlandığı bir ifadedir. Krş. 715a)

nal düşünür tarafından biçimlendirilmiş ve daha az yetenekli ya da daha az doğrucu bir asalaklar güruhunun istifade ettiği bütün bir düşünce iklimini tarif ediyor.

Platon bu savlara, pratik amacına uygun olarak daha özetle ifade edilmiş olmasına karşın *Timaeus*'la aynı genel çizgiyi takip eden bir tezle karşılık veriyor.[945] Doğa ve sanat arasında herhangi bir zıtlık olması bir yana, doğa ve sanatın aynı şey olduğunu ve tasarımın hem zaman hem de önem açısından rastlantıdan önce geldiğini zira ilk önce tasarımın ortaya çıktığını ve bütün evrenin rasyonel olarak plânlandığını savunuyor. Dolayısıyla, doğaya uygun yaşam ve yasaya uygun yaşam arasında bir ayrım yapmak ve birini diğeri pahasına yüceltmeye kalkışmak, anlamsızdır. Yasa da dâhil olmak üzere sanat aklın eseridir ve akıl doğanın en yüce tezahürüdür. Bu açıkça, eğer kanıtlanabilirse ahlakî teori üzerinde de geniş kapsamlı etkiler bırakacak metafizik bir teoridir. Gençlerimiz cansız bir doğayı öne ve ruhu sonraya koyarak yanlış nedenlere ulaşmışlardır (891e). Tanrıların gerçekliği konusundaki yanılgılarının sebebi budur. Ruh ve akrabası olan akıl ve sanat önce, yanlış bir şekilde doğa dedikleri şey sonra gelmiştir ve ikincil mevkidedir. Ruh, eğer önce geldiğine olan inancımızı ispatlayabilirsek açıkça ortaya çıkacağı gibi, gerçekten doğal olan şeydir. Önce geldiği için ruh bedenin hareketlerinin nedenidir, yani ilk neden rastlantı değil, akıllı tasarımdır.

İspata hareket çözümlemesinden başlanıyor. Hareket ilk önce sekize ayırılır, bunlardan en önemlisi, artık aşikâr olması gereken Platonik nedenlerden ötürü, sabit bir merkez etrafında aynı yerde dönüştür, ki Platon dönen nesnenin üzerindeki merkeze daha yakın ve daha uzak noktaların dönüşü aynı zamanda, yani farklı hızlarla tamamlamasını kayda değer buluyor. Ama bu hazırlık niteliğindeki bölümlemeler birbirlerini karşılıklı olarak dışlamazlar. Çapraz bölümlemeler vardır, bazıları diğerlerini içerir ve nihai sonuç bütün hareketlerin altında toplanabileceği ve Platon'un mevcut amacıyla bağlantılı olan iki ana başlık çıkarmaktır. Bunlar *kendiliğinden* ve *iletilmiş* harekettir (894b). Diyelim ki üç bilardo topu var. *A* topu öne doğru ilerliyor ve *B*'ye çarpıyor, o da ilerleyip, *C*'ye çarpıyor ve o da ilerliyor. Açık ki *A* kendi hareketiyle *C*'nin hareketine neden olmuştur. Ama *A*'nın kendisi bir el tarafından itilen isteka ona vurduğu için ha-

[945] Bu ikisi arasındaki ilişkiye dair farklı görüşler var. Burnet *Yasalar*'ın "gerçekçi bir inceleme" ve "Platon'un ruha dair olgun düşüncesinin bir göstergesi" olduğundan söz etmişti *Timaeus* ise en azından kısmen efsanevîydi (*T. to P.* 334, 336, 337). Hardie (*S. in P.* 153) Burnet'i şiddetle eleştirmişti ve Vlastos'a göre (*SPM* 392-3) *Yasalar*, "esoterik felsefe" olan *Timaeus*'un aksine "tamamıyla bir tartışma-savunma sanatı ... siyasi teoloji egzersizidir." Bir hususa değinebiliriz. *Timaeus* hem antik hem de modern birçok yorumcunun sadece statik çözümlemeye dönüştürülmesi gereken öğretimsel bir araç olarak gördüğü bir yaratılışı izahatı sunuyor (bkz. bu cilt). Dolayısıyla ruhun yaratıldığından söz edildiğinde yorumcular bunu efsanevî aracın bir parçası olarak bir kenara atabiliyorlar. Eğer yaratılış söyleminin *Yasalar*'da ruha uygulandığını bulursak, bu olanak ellerinden alınmış olur.

rekete geçmiştir. Zinciri başlangıç noktasına kadar takip ederseniz, başlangıç noktasını oyuncunun belli bir vuruş yapma *niyetinde*; başka bir deyişle, canlı bir ruhta bulursunuz. Cansız madde hareketsizdir ve hareketi iletebilmesine karşın asla başlatamaz. Eğer dünya, birçok kişinin bir zamanlar olduğunu söylediği gibi, tamamıyla bir durağanlıkta kilitlenmiş olsaydı, bu düğüm ancak kendi kendine başlayan hareket tarafından kırılabilirdi ki dolayısıyla bu, bütün iletilmiş hareketin esas ve nihai nedenidir. Dünyanın bir durağanlık halinde olduğu görüşüne yapılan gönderme açıkça Anaksagoras'a işaret ediyor,[946] fakat Anaksagoras orijinal hareketi Akla atfetmek konusunda Platon'u öncelemiş gibi gözüküyor. Ama bildiğimiz gibi, Platon Anaksagoras'ı büyük yeniliğinden istifade edemediği ve görüngüleri sadece, tasarlanmış değil "zaruri" olan maddi nedenlere atfetmeye devam ettiği için kınamıştı.[947]

Burada bazıları en zayıf noktanın (bu nedenle olmasa da) kibarlıktan uzak bir şekilde "Ontolojik Savların düşük nitelikli bir atası" olarak tabir edilen[948] şeyde yattığını düşünebilirler. Platon için artık kendi kendini harekete geçirebilen her şeyin canlı (Yunanca'da *empsycohn*, "ruhlanmış") olduğunu iddia etmek ve hayat ya da ruhu "kendi kendini harekete geçirebilen hareket" ve dolayısıyla bütün hareket, değişim ve yaratılışın nihai nedeni olarak tanımlamak hiç zor değil (895a-96b).[949] Ama Platon nezdinde ruh, hareketin kaynağı ve düşünce, muhakeme ve iradenin tahtı olarak ikili bir işleve sahiptir. Eğer ruh bedeni önceliyorsa, özellikleri de bedensel özellikleri önceleyecektir ki Platon buradan hemen şu sonuca ulaşıyor: "tavırlar, ahlakî karakter, istenç, muhakeme, doğru inançlar ve hafıza cisimlerdeki uzunluk, genişlik, derinlik ve güçten önce gelir" (896c-d).[950] İnsan Platon'a böcekler ve kurtlar bir yana bitkilerin bile hayat ve hatta duyum sahibi olduğu yönündeki beyanını (*Tim.* 77a-b) hatırlatmak istiyor. Ruhun en aşağı iki biçimine en yüksek iki biçimi olmaksızın sahip olmak mümkündür ve kendi kendine hareket için gereken tek şey budur. İyi olduğu kadar kötü ahlaklar da vardır ve istenç ve muhakemeler yanlış bir dönemece girebilir. Sevgi kadar nefret de, "kendine aklı

---

[946] Krş. εἰ σταίη πως τὰ πάντα (895a) ifadesiyle Aristoteles'in Anaksagoras'ın ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν teorisine dair açıklaması (*Fiz.* 259b25; ayrıca *Cael.* 301a12 ἐξ ἀκινήτου γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν). Platon teoriyi οἱ πλείστοι τῶν τοιούτων 'a atfediyor, Anaksagoras'ın Archelaus'un yanı sıra başka öğrencileri olması gerekse de bir abartıdır bu. Atomcuları da buna dâhil etmek istemiş olamazdı. Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve Anaksagoras konusunda bkz. *a.g.e.* IV. bölüm,.

[947] Bkz. *Pho.* 97b ve devamı, *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[948] King-Farlow ve Rothstein, *PQ* 1964, 18.

[949] "Hareket" olarak çevrilen *kinesis*'in geniş anlamı için bkz. bu cilt.

[950] *Psyche*'nin bilişsel ve ahlaki yönlerinin bu şekilde birleştirilmesi çeşitli diyaloglarda görülüyor, bundan daha önce söz etmek zorunda kalmıştık. *Tim.* için bkz. bu cilt ve diğer diyaloglar için bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

seçebilecek" ya da "akılsızlıkla birleşebilecek" olan (897a-b) ruhun bir özelliğidir. "Eğer her şeyin nedeni olduğunu savunacaksak, ruhun iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin, adil ve adaletsizin ve diğer bütün zıt çiftlerinin nedeni olduğunu kabul etmeliyiz" (896d). Ruhlar bütün ikincil hareket ve özellikleri, cisimlerin büyüme ve küçülme, birleşme ve ayrılmalarını, soğuk ve sıcağı, ağırlık, renkler, kokular ve dokuları araç olarak kullanırlar. Kötülüğün ve düzensiz hareketlerin varlığı Atinalıya evrenin güdülmesiyle ilgilenen en az iki çeşit –iyi ve kötü– ruh olması gerektiğini düşündürür. Kontrol hangisindedir? Eğer bütün kozmosun gidişatı aklın gidişatına yakınsa kontrolü en iyi ruha, ama eğer deliliğe yakınsa, kötü ruha atfedecektir. *Timaeus* neyi ummamız gerektiğini söylemişti. Platon buradaki benzetmeyi daha önceki hareket sınıflandırmasından alıyor. Aklın gidişatı kendi ekseninde dönüşe benzer, tek düzenli bir plân üzere tutarlılık içersinde ilerler ve diğer nesnelere göre aynı konumunu korur.[951] Bu kabul edildikten sonra, gök cisimlerinden sadece ruhun değil, en iyi ruhun sorumlu olduğunu göstermek için gök cisimlerinin genel düzeni, nizamiliği ve küreselliğine başvuruluyor. Bunu takiben, gök cisimlerini hareket ettirmekte kullanılan olası araçlar (bkz. bu cilt), her birinin kendi ruhu olduğu ve bu ruhların tanrılar olduğu açıklaması da dâhil olmak üzere, sıralanıyor.

Sözlerimi bağlarken, birkaç hususa daha değineceğim. Eğer tanrıtanımazlığın çürütülüşü eksik bir nokta bırakıyorsa, bunun amacı hatırlanmalıdır; dinsizliğe karşı getirilen bir yasayı haklı çıkarmak. Bunun ikna ediciliği soğukkanlı aklın yanı sıra, Platon'un cezbetme ya da büyüleme (903b1) dediği şeyi de içermelidir. Vlastos'un söylediği gibi: Platon'un felsefi teolojisi için *Yasalar*'ın "siyasi teolojisi"nden ziyade *Timaeus*'a bakılmalıdır. Diğer iki sapkınlığı[952] çürütüşünde cezbetme ögesi daha da belirgindir, çeşitli yerlerine, tanrıların varolduğu kabul edildiğinde, herhangi bir şeyden bihaber olduklarının ya da insanlığın yüce muhafızları olarak görevlerini bir nebze olsun ihmal ettiklerinin varsayılıp varsayılamayacağına dair retorik sorular serpiştirilmiştir. Atinalının kabul ettiği gibi (907b), kötüyü alt etme kaygısıyla biraz hararetli konuşmuştur. İlâhi ihmale karşı sunulan savunma bu hayattaki davranışların ruhların ölümden sonraki yazgısı üzerindeki etkisini bir kez daha vurgulamaktadır. Hayatımızı istediğimiz gibi yaşayabiliriz ama nasıl yaşadığımız şeylerin düzeni içerisinde gelecekteki yerimizi, aynı aşamada mı, daha aşağı bir yerde mi (halk arasında Hades diye bilinir) yoksa daha yukarıda,

[951] 898a-b. Bu karşılaştırmanın sözsel teşbih sanatının iyi bir örneği olduğu iddia ediyor. Yunanların dairesel hareket ve akıl arasında kurduğu benzerlik için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 20117.

[952] Bunlardan bu ciltte bahsetmiştik. "Epiküryen" sapkınlığın (Antiphon, Thrasymachus) özellikleri için bkz. *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Diğerinin Homeros'a kadar geri uzanan bir halk inancı olduğu açık.

daha iyi bir yerde, kutsal alanda mı olacağımızı belirler.[953]

Evrenin kontrolü için çekişen iki zıt ruh –iyi ve kötü– fikri doğal olarak birçok kişinin aklına Tanrı ve Şeytan ikiliğini getirmiştir. Platon'un bu Zerdüşt Ormuzd ve Ahriman'dan aldığı bu ikilik *Politicus*'ta "zıt akıllara sahip iki tanrı"nın reddedilişi ile tam bir karşıtlık içersindedir. Buna kötülük ve kaynakları meselesine dair bir inceleme karşı çıkılmıştır ki bu incelemeyi *Theaetetus* bağlamında gündeme getirmek bana uygun gelmişti.[954]

Yasalar'da *Timaeus*'taki Demiurge'nin olmayışı üzerinde yorumda bulunulmuştur ama bu *Timaeus* gibi bir yaratılış anlatısı olmayan bir eserde şaşırtıcı olmamalıdır. Platon'un mevcut argümanı için iyi ve akıl sahibi bir ruhun önceliği ve iyiliği yeterlidir. Böyle olsa bile "evrene göz kulak olan, bütününün güvenliği ve iyiliği için her şeyi düzenlemiş συντεταγμένα olan"dan söz edildiğini görüyoruz. Eseri bir insan *demiurgos*'unkiyle bile kıyaslanıyor, o parçaları ilâhi bir dama oyuncusu gibi düzenler ve "Kralımız" diye anılır.[955]

EK NOT: RUH YARATILMIŞ BİR ŞEY MİDİR?

IV. bölümde *Timaeus*'ta kozmik ruhun Demiurge tarafından yaratılışının efsanevî olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakılmaması gerektiği ve cismin daha önceki düzensiz hareketlerinin cansız bir zorunluluktan kaynaklandığı görüşünü –bazı kuşkularla da olsa– öne sürmeyi göze almıştır (bkz. bu cilt). Bütün hareketin ilk nedeni olarak bütün vurgunun ψυχή'e yapıldığı *Yasalar*'daki durum nedir peki? Cevap Yunanca söz dizi-

[953] 904c-905a. Bu pasajın kendine özgü tuhaflıkları konusunda bkz. Saunders *CQ* 1973, 233-4. Saunders'ın söylediği gibi, tanrıların kişisel etkisi asgariye indirgenmiştir ve süreç "otomatik ya da yarı-otomatik gibi gözükmektedir." Homeros'un "tanrıların yargısı"na dair dizesi alıntılanmış olsa da, Platon'un kullandığı dilde (904c8) bunun "kaderin düzenlenişi ve yasasına göre" gerçekleştiğini de ekleyebiliriz.

[954] 904c-905a. Adil olmak gerekirse, Platon'un Zerdüşt öğretisini bildiğinden şüphe etmek için hiçbir neden yok. Bu öğretinin Akademi'de yarattığı cazibe için bkz. Jaeger, *Arist.* 131-5. Jaeger kanıtlara *Yasalar* 10'u bile dâhil ediyor: "*Yasalar*'da iyiye karşı duran kötü dünya ruhu Zerdüştlüğe yapılmış bir saygı duruşudur." *Epinomis*'e yaptığı göndermeyi tamamen ikna edici bulmuyorum (132 dn. 2) ama yeterince kanıt olduğuna hiç şüphe yok. Daha fazla referans için bkz. Morrow 448 dn. 164. Leisegang Zerdüşt inancıyla Platon arasında bir bağlantı olduğunu şiddetle reddediyor (*RE* 2519) ve krş. Koster, *Myhthe de Platon* bölüm IX.

[955] ὁ τοῦ παντὸς ἐπιμελούμενος 903b5, 904a3-4; δημιουργός 902e5, 903c6; πεττευτής 903d6; ἡμῶν ὁ βασιλεύς 904a6. Son ikisi (kasten ama sanırım çok ciddi bir şekilde değil) Heraklitos'un esrarengiz fr. 52'sini (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011) yankılıyor. *Timaeus*'da daha da yakın bir ifadeyle 12 kitapta (9662) karşılaşıyoruz, νοῦς ὁ τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς..

mindeki bir tuhaflığa yaslanıyor olabilir. Genellikle iyelik haliyle takip edilen bir sıfatın en üstün derecesi bizdeki anlama geliyor, örneğin "Havva, kadınların en güzeli." Fakat arada sırada hem Yunanca hem de Latincede bu yapıya karşılaştırma etkisi veriliyor, Milton'ın klasik yapıyı taklit edişinde olduğu gibi: "Bütün kızlarının en güzeli, Havva." (Yunanca için bkz. Kühner-Gerth II, 1, 22-4.) İkinci kullanımın açık bir örneği elbette *Yasalar*'da karşımıza çıkıyor (969a7): ἀνδρειότατος τῶν ὕστερον ἐπιγιγνομένων. Şimdi, 12. kitap 967d'de ve benzer şekilde 966d-e'de ψυχή πρεσβυτάτον ἁπάντων ὧν γονῆς μετείληφεν diye tarif ediliyor ve "Bütün yaratılmış şeylerin en eskisi" mi yoksa "Bütün yaratılmış şeylerden daha eski" mi? England ve Taylor ikincisini tercih etmişler ve Saunders da onları takip etmişti. Eğer bu Platon'un kastettiği şeyse, sorun çözülmüş demektir ama her ikisini de kastetmiş olabileceği için başka delillere de bakılmalıdır. 892c4-5'te ruh "esasen doğal"dır çünkü ἐν πρώτοις γεγενημένη'dir, yani Saunders'ın doğru şekilde çevirdiği gibi, "*yaratılan* ilk şeylerden biridir." Benzer şekilde 896b10'da ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ile ve 894d'de kendi kendini harekete geçiren hareket, yani ruh πρῶτον γενέσει τε καὶ ῥῶμῃ'dir, bu da insana *Tim.* 34c'yi hatırlatıyor, καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότερον καὶ πρεσβύτερον σώματος (bkz. bu cilt). 892a'da bize hemen herkesin ruhun doğa ve gücünden bihaber olduğu söyleniyor, "özellikle de doğumundan, yani bütün cisimlerden önce varlık kazandığı için, ilklerden biri olduğundan." *Yasalar* 10, saf Akıl olan Demiurge'nin dünya ruhunu yaratmasından önce gelen bir "Mahfaza"daki rastlantısal hareketlerden hiç söz etmiyor ama zaten *Timaeus* gibi yaratım ya da düzenleme sürecine dair bir anlatı sunma iddiasında bulunmuyor. Böyle olmasına rağmen (897a'da, endişe verici derecede karmaşık bir cümle içersinde) ilksel fiziksel hareketleri yöneten (ἄγει) ruhun bunlardan ve bunların sorumlu olduğu ikincil hareketlerden "faydalandığını" söylüyor. Ruh bunu kendi uygun araçlar –irade, düşünce, görüş, aşk vb– aracılığıyla yapmıştır ve yapmaktadır. (Bkz. 897a-b. Bu *Timaeus*'taki Mahfaza'daki pre-kozmik hareketlere ruhun neden olmadığı, bunların tamamıyla fiziksel nedenlere bağlı olduğu görüşünü (bkz. bu cilt) destekliyor.) Dolayısıyla, eğer *Timaeus*'un cismin ham maddesinin varolduğunu ve ruh tarafından kontrol altına alınmadan önce sadece denge yoksunluğu gibi fiziksel koşullardan kaynaklanan çalkantılı ve karmaşık bir harekete tabi olduğu öğrettiği söylenebilirse, *Yasalar*'da buna ters düşen hiçbir şey yoktur. Tuhaf (bizim için tuhaf) "cismin ham maddesi" ifadesi gerekli çünkü bildiğimiz gibi (Platon için) dört ögeden oluşur ve ruhtan sonra gelenler bunlar ve bunların kombinasyonlarıdır. Şeylerin ruh-öncesi, kozmos-öncesi durumunda bu ögeler embriyo dışında var değillerdi. Platon ruhun cisimden önce geldiğinden söz ederken düşündüğü şey, ateş, hava, toprak ve sudur, bunların Oluş Mahfazasındaki henüz bu isimleri hak etmeyen öncülleri değil (*Tim.* 51a-b). Her

iki diyalogda da ruhun, doğumu aslında sadece kozmosun basit cisimleri ve bunların bileşkelerinden önce gelse de, cisimden önce varolduğunu söyleyebilmesinin nedeni budur.

Platon'un teoloji ve kozmolojisinin bu kadar farklı iki sunumunu bağdaştırmaya çalışmak muhtemelen fazla ileri gitmek olur. Νοῦς'un (ya da Tanrı, ya da Demiurge) şüphesiz ki yaratılmamış olması işi biraz daha karmaşıklaştırıyor ve Platon, bunun önemli olduğu bağlamlarda νοῦς'u ψυχή'den ayırırken, başka yerlerde bunun ancak ψυχή içinde vuku bulabileceğini söylüyor gibi gözüküyor. Ayrımın onun için gerçek ve önemli olduğunu gösterdiğimi umuyorum (bkz. bu cilt) ama bu ayrımın her zaman aklında olduğundan emin olamayız. Her şeyi göz önüne alınca, ruhun *Timaeus*'ta olduğu gibi *Yasalar*'da da yaratılmamış olmadığı ama her şeyi düzenleyen ilâhi Kral tarafından yaratıldığı "ilk yaratılan şeylerden biri olduğu" son derece muhtemel gözüküyor. Ama eğer spekülasyonu evrenin başlangıcından öncesine kadar zorlayarak "şaşmaz bir kesinlikle işlenmiş ve her noktada her açıdan tutarlı açıklamalar" (*Tim.* 29c) bulmayı ummuş olsaydık, bizi ilk suçlayan Platon olurdu.

(5) YASALARIN MUHAFAZASI: GECE MECLİSİ

Devlet, düzenlenmiş topluma dair sen yasa koyucunun yasalarını yaparken sahip olduğun aynı anlayışa sahip olan bir öge içermelidir.

Devlet 497c-d

Yasalar'ın birçok modern zihne göre ayıbı Platon'un, *Yasalar*'ın metafizik art zemininden, özellikle de Biçimlerin varlığından ayrı tutulamayacak aşırı muhafazakârlığıdır.[956] Olası en iyi anayasa ve yasal düzenlemeyi, en azından anahatlarıyla oluşturmanın insanın gücü dâhilinde olduğuna ve bundan sonra yapılacak herhangi bir temel değişikliğin muhtemelen kötü yönde olacağına inanıyordu. Bu, kurban törenleri ve danslara dair düzenlemeler bağlamında daha ziyade bir yan değini olarak ortaya çıkıyor.[957] Akla yatkın bir şekilde, birçok ayrıntının ancak bu tören ve dansları yönetenlerin deneyimlerinin ışığı altında belirlenebileceğini söyleyerek başlıyor. Kurban törenleri ve danslarda[958] eğer halen yaşıyorsa orijinal yasa koyucuya da danışılarak on yıl süresince

[956] Bunu açıklığa kavuşturmak için hiç kimse Popper'dan daha fazlasını yapmamıştır. Bkz. *OS* I, özellikle de sf. 35-8.

[957] 772a-d. Bu çok tartışılan pasaj burada bir bütün olarak düşünülmeli zira kısmi yaklaşımlar geçmişte farklı sonuçlara yol açmıştır. Krş. ayrıca Mısırlılıların sanatlar konusundaki muhafazakârlığına 656d-57b'de yaptığı övgü ve 7. kitap 797a ve devamında eğitimde yeniliğe karşı sunulan argümanlar.

[958] ὧν πέρι, 772b6.

yapılacak gözden geçirmeler bunun için yeterli olacaktır. Bundan sonra bunlar değişmez olarak görülmeli ve "yasa koyucu tarafından en başta belirlenen yasalarla birlikte uygulanmalıdır." Bu böylesine kapsamlı bir kuralı sunmanın tuhaf bir şekilde özensiz bir yolu olmasına ve söz konusu şartın sadece kurban törenleri ve dansa dair gözden geçirilmiş kuralların, aynı konuya dair dokunulmadan bırakılmış diğer yasalarla birleştirileceği anlamına geliyor olsa da, bunun bütün yasal sistemin değişmez olduğunu ima ettiği düşünülüyor sürekli.[959] Platon bu durumda bile, eğer bir değişiklik gerekli gibi gözüküyorsa, bunun görevlilerin, halk meclisinin ve kâhinlerin ortak onayıyla yapılabileceğini ekliyor.

Platon maksatları diğer yerlerde daha açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Her ne pahasına olursa olsun muhafaza edilmesi gereken şey (diyor 6. kitapta) asıl yasaların ahlakî amacıdır: erkek ve kadın, genç ve yaşlı herkes, insanlara yaraşan ruh mükemmelliğine sahip olmalıdır. Ama her ölümlü yasa koyucu muhakkak ki eserinde boşluk ve eksikler bırakacaktır. Ondan sonra geleceklerin onun ideallerini paylaşacağını ve bu idealleri desteklemediği anlaşılan maddeleri değiştireceğini ümit edecektir. Mevcut durumda bu kişiler *Nomophylakes* (Yasa-muhafızları) olacaktır, dolayısıyla bu muhafızlar eğer gerekirse yasa koyuculara dönüşmelerine yetecek kadar zeki ve eğitimli olmalıdırlar.[960] Muhafaza edilmesi gereken şey herhangi bir belli yasa değil, bütün sisteme temel teşkil eden hayat felsefesidir. Platon son kitapta (on seçkin *Nomophylakes*'i içerecek) Gece Meclisi'nin[961] işlevlerini açıklarken şöyle diyor (960b):

> Böylece yasamamızı pekâlâ tamamlamış bulunuyoruz ama bir amaca sadece bir şeyi yaparak, elde ederek ya da kurarak ulaşılmaz. Gereken her şeyin yapıldığını hissedebilmek için önce yarattığınız şeyin eksiksiz bir şekilde ve daima muhafaza edilmesini sağlamalısınız... Yasalarımızda bana eksik gibi gelen şey bir şey var; yasaları mümkün olduğunca geri alınamaz kılmanın bir yolunu bulmalı.

Bu yol Gece Meclisi'nde bulunacaktır, şimdi bunu ele almalıyız.[962] Bu meclis devle-

[959] Aslında Morrow yasaların eklentilerle desteklenmesinin ya da gözden geçirilmesinin gerekli olacağı diğer birçok konudan söz ediyor. On yıllık sınırlamadan bir daha söz edilmiyor. Platon arada sırada, doldurulması gereken boşluklar bırakıyor, 721b'de olduğu gibi: evliliğe dair bir yasaya uymayanlar para cezasına çarptırılacak ve ayrıcalıklarını kaybedeceklerdir, χρήμασι μὲν τόσοις καὶ τόσοις, τῇ καὶ τῇ δὲ ἀτιμίᾳ.

[960] 769a-71a. *Nomophylakes* için bkz. bu cilt ve bütün ayrıntılar için bkz. Morrow 195-215. Bu unvanı taşıyan görevliler o zamanki bazı devletlerde vardı ama Atina'da yoktu.

[961] Böylece gözden geçirmenin *Nomophylakes*'e emanet edilişi kısmen korunmuştur ama bunun yeni ve daha karmaşık kurula aktarılışı düzenlemede 6. kitapla tam olarak eşgüdüm içinde olmadan bir değişiklik olduğunu ima ediyor.

[962] Ayrıntılar için bkz. Morrow bölüm IX.'de bu Meclisin bazı akademisyenlere (kendisine değil) Platon ya da hatta Opus'lu Philip tarafından ilâve edilen sonradan düşünülmüş ve şimdiye

tin ortak aklı olarak iş görecektir (965a) ve dolayısıyla üyelerine diğer kişilerden daha uzun ve daha gelişkin bir eğitim verilecektir. Üyeler aslında *Devlet*'teki Muhafızlar[963] ya da filozof-krallara benzer şekilde birer filozof olacaklardır. Asıl anayasayı bizzat yaratmış olmayacaklar ama eğer ihtiyaç duyulan tek şey geçmişteki yasalara harfi harfine mekanik bir bağlılık olsaydı, "doğru inanca" sahip bir polis gücü, "yasaların muhafızları olmak için kendi doğalarını bilmeleri ve bunu kelimelerle ifade edebilmeleri ve bunu uygulamada takip ederek, neyin doğası gereği iyi ya da kötü bir eylem olduğunu neyin olmadığını yargılayabilmeleri gereken" (966b) bu entelektüellerden kesinlikle daha yararlı olurdu. Üyelerin erdeme bir bütün olarak ve eksiksizce sahip olmaları, erdemin hem birliğini hem de çokluğunu anlamaları ve böylece de yasaların nihai amacını kavrayarak, kararlılıkla bunun izini sürmeleri gerekir. Uygulamada bunun Platonik yasaların büyük ölçüde değiştirmeden bırakılacağı anlamına geleceği doğru, zira Platon yasalar ve göreneklerdeki çeşitliliğin amaç farklılıklarından kaynaklandığını belirtiyor. Diğer hükümetler gücü, ya da sözde bir özgürlüğü ya da hatta özgürlük pahasına maddi zenginliği amaçlayabilir. Yine de somut yasa sadece bir araç olarak kalır. Muhafızların amaca bakması gerekir.[964]

Meclisin ismi Platon'a aittir ve kulağa geldiği kadar meşum değildir. Meclise bu ismi veriyor çünkü meclis (gecenin en sakin saatinde bile değil) hem kişisel hem de kamusal meselelerce en az rahatsız edilecekleri bir zaman olarak gündoğumundan güneş yükselinceye kadar toplanacaktır. Meclis şunlardan oluşacaktır: (1) en kıdemli on *Nomophylakes*; (2) mevcut ve eski Eğitim Yöneticiler; (3) şeref payesi kazanmış kişiler; (4) diğer Yunan devletlerindeki yerleşik uygulamaları gözlemlemek üzere yurtdışına gidenler (bkz. bu cilt) arasından yapılacak bir seçki; (5) otuz ila kırk yaş arasında olağanüstü derecede ümit vaat eden daha genç insanlar. (1)'den (4)'e kadar bütün sınıfların üyeleri bu kişilerden birini tanımadığı kişilerce inceleneceği bir toplantıya davet edecektir.[965] Meclisin işi mevcut yasaları, olası düzeltmeleri de göz önünde tutarak, sürekli irdelemektir. İlgileneceği konular şunlardır (951e-52a):

---

dek tarif edildiği haliyle anayasayla bağdaştırılamaz bir şey gibi geldiğini belirtiyor. Bence bu tam aksine Platon için bütün eserin tacı ve doruk noktasını temsil ediyordu. Geri kalan kısımlarla bağdaştırma sorunu Morrow tarafından yeterli bir şekilde ele alınmıştır.

[963] Aslında Platon *Devlet*'teki terminolojiye kolayca kayıyor ve üyeleri muhafızlar diye anıyor (964c7 ve e2, 965c10, 966b5, 968d1, 969c2).

[964] Bu tartışmada Morrow'a çok şey borçluyum ve görüleceği gibi, ulaştığı "yasaların korunması, katı bir şekilde ve düşünmeksizin bağlı kalınan bir yasalar topluluğunu muhafazasından daha fazlasını ima ediyor" sonucuna katılıyorum.

[965] 951d-e, 961a-b. England (*Yasalar* II, 636) toplam üye sayısının yaklaşık 66 olacağını tahmin ediyor. İki açıklama arasında biraz tutarsızlık var. 951d'de sınıf (3) ἀριστεῖα ödülü verilen *rahiplerle* sınırlı tutuluyor.

Toplantılardaki tartışmalar kendi şehirlerinin yasaları ve bu yasalarla alakalı başka yerlerden öğrenmiş olabilecekleri önemli şeylere; ve ayrıca takip edildiklerinde bu soruşturmaya ışık tutmaya yardımcı olacak, göz ardı edilmeleri ise yasal sorunları daha zor ve daha anlaşılmaz kılacak incelemelere dair olmalıdır.

Her devlet kendi içinde devlet adamlığının *amacına*, buna ulaşmanın yollarına ve hangi yasaların ve bundan sonra hangi insanların devleti hedefine ulaştıracağına dair eksiksiz bir kavrayışa sahip olan bir kurula ihtiyaç duyar. Böyle yöneticiler olmaksızın devlet akıl ve kavrayıştan yoksun olacak ve icraatları şansa bağlı olacaktır (962b-c). İdareciler ve *Nomopyhlakes* doğru inanca dayanarak çalışabilir ama bu ancak eğer arka plânda rehberlikleri gerçek bilgiye dayanacak bir filozoflar kurulu varsa olasıdır.[966] Devlet adamının amacı, kabul ettikleri üzere,[967] *aretē*'yi, ayırt edici insanî mükemmeliyeti desteklemektir. Dolayısıyla yüce muhafızlar buna bizzat sahip olmalı (962d, 964d) ve bunun çeşitli tezahürlerini (adalet, cesaret vb) ve ayrıca da bunların birbirleriyle ve onları birleştirip, hepsine *aretē* adının verilmesini meşrulaştıran tek ilkeyle olan ilişkilerini kavrayıp, açıklayabilmelidirler.[968] Başka bir deyişle, *aretē*'nin hem adını hem de tanımını bilmeliler (964a), bunlara dair popüler kavrayışları[969] aşmalıdırlar. Sadece bu niteliklere sahip bir kurul siyasi ve toplumsal yapının sürekliliğini, bu yapının ruhu ve beyni –akıl ve duyumun tahtları– olarak iş görerek garanti edebilir (961b). Olağanüstü doğal yetileri ve gözlem güçlerinden ötürü seçilen daha genç üyeler, bu yapının gözleri ve kulakları gibi olacaktır. Aklı temsil eden daha yaşlı üyeler, genç meslektaşlarının şehirden ve civar bölgelerden sundukları raporları onlarla birlikte analiz edecek ve tartışacaktır ve hepsi birlikte kendi aralarında bütün bir devletin muhafazasını garanti edeceklerdir (964b-65a).

Bu yüce göreve uygun hale getirilmeleri için Muhafızların (Gece Meclisi üyeleri şimdi böyle anılıyor)[970] eğitimi diğerlerininkinden daha ileri düzeye taşınmalıdır. "Sadece

---

[966] ὄντως εἰδέναι 966b. Krş. 1. kitap, 632c: "Yasa koyucu sistemini tamamladığında, sistem için bazıları bilgi bazılarıysa doğru inançla yönlendirilecek muhafızlar belirleyecektir" (yeri gelmişken, Gece Meclisi'nin en başından beri Platon'un aklında olduğunu göstermesi açısından ilginç bir pasaj bu). ὀρθή ya da ἀληθής δόξα ve ἐπιστήμη arasındaki felsefi ayrıma *Menon*, *Devlet* ve diğer diyaloglardan aşinayız. Bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 dizin s. vv. "*doxa*," "bilgi." (Son madde ilk bakışta karmaşık gibi gözüküyor. *Menon*'dan sonra referanslar şu şekilde, "(*Phaedo*) 348-8, (*Şölen*) 386, (*Phaedrus*) 416 dn. 2.")

[967] 963a; krş. 630e-21a, bu cilt.

[968] Bu konuda *Pol.*'de söylenenler bununla karşılaştırılmalı. Bkz. bu cilt.

[969] δημοσίαι ἀρεταί 968a. Krş. *Pho.* 82a-b'deki δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή, "felsefi uslamlama barındırmayan, alışkanlık ürünü."

[970] Bunlar, *Nomophylakes*'ten ayrı olarak yasaların *gerçek* Muhafızlarıdır (τοὺς ὄντως φύλακας 968b). *Devlet*'teki Muhafızlarla yapılan karşılaştırma için bkz. Saunders, *Eranos* 1962i 44-

birçoğa bakmayı değil, ama zorlayıp teki kavramayı, sonra da geri kalanlara genel bir bakış yapıp onları tekle ilişkilendirmeyi" öğreten sanatın iyiliğini ve güzelliğinin erdeme (*aretē*) uygulanması merkezî önemdedir. "Hiç kimse, bir konuyu soruşturmanın ve ele almanın, birçok benzemezden tek bir biçime bakma gücünden daha kesin bir yolunu bulamaz." *Sofist* 'ten, safi filozofun işareti olduğunu bildiğimiz o diyalektiktir bu.[971] Bundan sonra teoloji gelir (966c). Bir Muhafız tanrıların varlığını ve gücünü ispatlama yetisine sahip olmalıdır ve bu ispatta 10. kitapta ispat edilen iki hususa özellikle gönderme yapmalıdır: (i) ruhun kıdemliliği ve ilâhiliği ve her tür cisim karşındaki üstünlüğü, (ii) her şeyi kontrol eden Aklın delili olarak gök cisimlerinin düzenli dönüşleri.[972] Bu bazı yardımcı tekniklere hâkim olunmasını gerektirir (bunlar ayrıntılarıyla belirtilmiyor ama *Devlet* ve *Timaeus*'tan gerekli matematik ve uyumbilim bilgileri elde edilebilir).[973] Muhafız daha sonra ... ve bilgisini ahlakî ve yasalara uyumlu alışkanlıkları teşvik etmek için kullanacaktır.[974]

Klinias ve meslektaşlarının kurucular olarak ana görevleri, yaş, akıl ve ahlakî karakter bakımından uygun olanlar arasından dikkatle seçecekleri ilk Muhafızlar grubunu

---

6. 965c'de τοὺς τῆς θείας πολιτείας φύλακας diye anılıyorlar. Bu, Freudiyen dil sürçmesi olarak bilinen şey midir? Krş. 732e'de bizim devletimizin insani seviyede kalması gerektiği konusunda yapılan ısrar: tanrılar değil insanlar içindir bu devlet. Eğer Platon *Devlet*'teki idealizme kayma ayartısına kapıldıysa, bu, yeni Muhafızlarının eğitimini tartışırken gerçekleşmiştir.

[971] 965b-c. Krş. *Sof.* 253d-e, bu ciltte çevrilmiştir. *Phdr.* 256d ve devamında, *Pol.* 285a-b'de ve *Phil.* 16c-18d'de kullanılan benzer ifadeler için bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011 ve bu cilt.

[972] 966e. *Gerçekler* ikincil eğitimin bir parçası olarak herkese öğretilebilir (820e-22c, bkz. bu cilt). Ama Wilamowitz'in ifadeleriyle (*Pl.* I, 682) "Hier sind es ganz elemetare Dinge... Die Schüler lernen die Tatsachen als Dogmen, wie unseere Kinder; damit fertig." Bu durumda buna dair doğru inanca sahip olacaklardır ama Muhafızlar bunu, 10. kitaptaki tanrıtanımaz sert gençler gibi insanlara bilgiye dayanarak ispatlamak zorunda olacaktır. Eğer Platon'un astronomiye hayatı boyunca gösterdiği ilgiye bu tarihçede gereken önem verilmediyse, bu ihmal E. Maula'nın diyaloglardaki sayısız alakalı pasajın bir araya getirildiği *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres* 4-8'sine bir göz atılarak telafi edilebilir.

[973] Ayrıca, 967e2'deki μαθήματα çift anlamlıdır, hem matematik hem de genel anlamda çalışmalar için kullanılmaktadır. Benzer şekilde 968d2'deki, genellikle "zihinsel beceri" diye çevrilen μαθημάτων δυνάμεσιν de matematiksel yatkınlık anlamında kullanılmış olabilir.

[974] Burada Platon'un metnini yakından takip ediyorum ve "..." olarak geçilen ifadeler (967e2-3) belirsizdir. "Ortak noktalarını bir filozofun gözüyle inceler" (Saunders); "bu çalışma ve Uyumbilim arasındaki bağlantıları kavrar" (England); "bunları müzikle ilişkilendiren bağlantıları algılar" (Taylor). Crombie ayrıca (*EPD* I, 175) "müziğin bu şeylerle ilişkisi"nden söz ediyor. τὰ κατὰ τὴν μοῦσαν'ın hem neyi ifade ettiği hem de sentaksına dair bir belirsizlik hissetsem de, muhtemelen çoğunluk haklı. Saunders μοῦσα'yı "felsefe" diye çevirirken Cherniss'i takip ediyor. Bu kesinlikle Platonik yetkinliğe sahiptir. Bkz. Saunders *BICS* Ek. 28 dn. 10, Saunders Cherniss, *Gnomon* 1953, 377 dn. 1'e gönderme yapıyor.

belirlemektir. Daha sonraki şeylere gelince, Muhafızların neyi öğrenmesi gerektiğini keşfetmek zordur ve her bir konuyla ne kadar süre ve ne zaman meşgul olunacağını söyleyen yazılı bir zaman çizelgesi oluşturmak işe yaramayacaktır. Öğrencilerden, ta ki bir konu zihinlerinde iyice yer edene dek neyin uygun ve alakalı (πρὸς καιρόν) olduğunu görmeleri beklenemez.[975] Yani bunu bir esrar perdesine bürümeye niyet etmeksizin, net bir tahminin yapılamayacağını kabul etmek zorundayız (968e). Yaygın ifadeyle, diye bağlıyor Atinalı, bütün bu işin ucu açık ve şansa ve zarın düşüş şekline güvenmeliyiz. Eğitime dair kendi görüşlerini sunarak riski paylaşacaktır ama risk çok ürkütücüdür, hatta eşi benzeri görülmemiş türdendir.[976] Şimdi sömürgesini kurmak Klinias'a kalmıştır. Bu ona görkemli bir şöhret kazandıracak ya da en azından sınırsız cesaretiyle ün salmasını sağlayacaktır. Kesin olan şu ki, eğer titizlikle seçilen ve gereğince eğitilen felsefi danışmanlar kurulu oluşturulabilirse, bu kurula bütün devletin gözetimi emanet edilmelidir. Diyalog böylece sona erer, Klinias ve Megillus da eğer Atinalı yanlarında olmasa bütün projeyi pekâlâ bırakmış olabileceklerini kabul ederler.

Atinalı Meclis'in kurulmasında "ve belki de diğer yardımcılar bulmak konusunda" kendi deneyimini onların hizmetine sunmayı zaten önermişti (968b). Morrow'un söylediği gibi, Platon'un aklından Akademi'nin geçtiğine hiç şüphe yok[977] ve kesinlikle son birkaç paragraf, Morrow'un ifadesiyle, "Platon'un bitirdiği esere attığı imzayı" iliştiriyor. Hiçbir duyarlı okur bu eserin tamamlanmış olduğundan şüphe edemez[978] ve bu *Epinomis*'in başka bir elden çıkma olduğuna inanmak için en iyi argümanlardan biridir. *Epinomis* rakamlar ve astronomiye yoğunlaşmasına ve diyalektikten *Yasalar*'da yapıldığından çok daha üstünkörü bir şekilde şöyle bir bahsederek geçmesine karşın (991c) Muhafızlara verilecek "bilgelik" eğitimini ayrıntılarıyla sunma iddiasında bulunuyor. Platon Muhafızların eğitimi konusuna daha fazla girme niyetinde olmadığını *Yasalar*'ın sonunda yaptığından daha açık bir şekilde söyleyemezdi, söylemesine de gerek var mıydı zaten? Bazıları, şüphesiz ki Platon'un kendi feragatnamesi tarafından yanlış yönlendirilerek, sanki Platon bu eğitimin içeriğine dair hiçbir şey söylememiş ya

---

[975] Aklından geçenin ne olduğundan yine emin olmasam da, Platon'un sözlerini aynen çevirdim. Hiç kimsenin bir konunu ne zaman çalışılacağını ta ki bu konuya hâkim olana dek bilemeyeceğini söylüyor gibi gözüküyor. Tarán bu pasajı daha mantık dışı buluyor (*Academica* 24).

[976] Sanırım Platon 969a'da tehlikeden bahsederken aklından *Devlet*'te (497d, 537e) söyledikleri geçiyor; bir devletin kendini yok etmeden felsefeye bulaşması zordur ve diyalektik uzmanlık kanunsuzluğa yol açabilir.

[977] *PCC* 508. Gece Meclisi'ni Akademiyle kıyaslayışı için bkz. *a.g.e.* 509-10, 530, 571.

[978] Bundan elbette sık sık şüphe edilmiştir ve korkarım bu ifade, birçok yerde gördüğüm üzere, sadece yazarın kendisinin bundan şüphe edemeyeceği anlamına geliyor.

da çok az söylemiş gibi yazıyorlar ama insan daha ne isteyebilir ki? Crombie'nin özetini alıntılayacak olursak (*EPD* I, 175):

> Tanrının varlığının kanıtlarını; gerçek dindarlık için zorunlu bir şey olarak astronomiyi; gerekli matematiği; bu şeylerin müzikle olan ilişkisini öğreniyorlar; ve bütün bu bilgileri insan davranışı ve yasaların *rationale*'sini anlamak ve bu tip konuları insan iyiliğinin üniter bir şey olmasının yolu olarak izah edebilmek için kullanmalıdırlar.

Ayrıntılara daha fazla girmek sadece *Devlet*'teki Muhafızların eğitimini, *Timaeus* ve *Yasalar* 10. kitaptaki teoloji ve kozmolojiyi ve *Phaedrus*, *Sofist*, *Politicus* ve *Philebus*'ta diyalektik toplama ve bölmeye dair yapılan tarifleri tekrar etmek anlamına gelirdi. Haklı olarak bunun hiç gerekli olmadığını düşünen Platon, Atinalı sözcüsüne bunu yapmamanın mazeretlerini sağlıyor.[979]

Modern okurlara Gece Meclisi'nin işlev ve güçleri biraz muallâkta bırakılmış gibi gelmiştir. Aslında üyeler devletin yönetimine doğrudan karışmıyorlar. Yönetim için bütün yargıç makamları ve mevkiler daha önceki kitaplarda, ayrıntılara bu kısa açıklamada görülende olduğundan çok daha fazla dikkat edilerek belirlenmiş ve çeşitli seçiliş şekilleri reçete edilmiştir. Meclisin ceza vermesi ya da çeşitli mahkemelerdeki adli süreçlere herhangi bir şekilde karışması da söz konusu değildir (Krş. Morrow 513). Fakat Meclis'teki tartışmalarla yönetici ya da idari kanat arasında yakın bir bağlantı, "devletteki en yüksek yetkili" (765e) diye tabir edilen mevcut Eğitim Yöneticisini ve halen hayatta olan bütün öncüllerini ve de yasaların gündelik hayat ve uygulamada icra edilişini denetlemekle görevli on *Nomophlakes*'i de içeren dikkatle tasarlanmış üyeler topluluğu aracılığıyla korunmaktadır.[980] Bunlar en fazla yirmi yıl görevde kalabilir ve Eğitim Yöneticisi bunlar arasından seçilmiştir. Dolayısıyla bütün bu üyeler devlet yönetimine katılacaktır ya da geçmişte bu yöne deneyimleri olmuştur ve yaşları önemlidir. Yönetici ve öncülleri, diğer *Nomopyhlakes* ve ülkeye geri dönmüş yolcular elli yaşın üzerinde olacaktır ve *Nomopyhlakes* yetmiş yaşına yaklaşmış olabilir. Bu kurulun yürürlüğe konmasıyla birlikte "hukuk-devletinin gerçekten yok edildiğini" (hatalı bir şekilde) savunan Ernest Baker bile bu meclisin "muhafazakâr yapısının" yasada çok az değişikliğe yol açacağını kabul etmek zorunda kalmıştı.[981] İnsan daha ziyade bu yaşlı üyelerin gerekli astronomi ve matematikle nasıl başa çıkacağını merak ediyor. *Devlet*'te filozoflar bile resmi eğitimlerine, olgunluk dönemlerinde isterlerse elbette felsefe çalışabilecek

---

[979] Mazeretlerinin biraz zayıf ve karmaşık gözükmesinin nedeni bu olabilir, tabii bunların böyle olduğunu düşünmekte haklıysam.

[980] Bunlardan bahsetmiştik ama okur özellikleri ve çeşitli görevleri için Morrow'un dizinine havale edilebilir.

[981] Barker, *PTPA* 202. Krş. bu cilt.

olmalarına karşın, otuz beş yaşında son veriyorlardı. Benzer şekilde *Yasalar*'da yaşlı ve sınanmış Muhafızlara öğretmenler tarafından eğitime tabi tutulmayacaktır. Son paragraflarda kendi çalışmalarını oluşturacaklarına, diplomalı bir dersten ziyade bir araştırmayı sürdüreceklerine dair güçlü işaretler var. Bütün bir şema *Devlet* 7'deki şemanın (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) gözden geçirilmiş hali gibi gözüküyor. Daha genç üyeler otuz beş ila elli yaş arasında Mağara'ya geri dönmek zorunda olan filozofların yerini alıyor. Genç üyeler diğer yurttaşların arasında yer alacak, bütün olup bitenlerden haberdar olacak ve Meclis'in, düzenli Kurul'un (*Boulē*) ve mahkemelerin üyesi olacak ve yaş şartı aranmayan ya da kırk yaşın altındakilerin seçildiği birtakım mevkilere seçilebilir durumda olacaklardır. Aynı zamanda bu olağanüstü gençler, daha yaşlılar tarafından ortak amaçlarına götüren şeyler olarak ortaya konmuş çalışmaları sürdüreceklerdir.

(6) PLATON'UN FELSEFESİNDE YASALAR

Genel. Wilamowitz *Platon*'da (I, 655) *Yasalar*'ın rolüne dair şunu yazmıştı: "Aslında bir felsefeci olarak Platon'un felsefesini arayan biri kendini bu zor eserin okur için el altında tuttuğu angaryadan sakınabilir." Bence kastettiği şey, Platon'un felsefesinin *Yasalar*'da yer almadığı değil, ama içerdiklerinin diğer diyaloglarda da pekâlâ ya da daha iyi bir şekilde açıklanmış olduğuydu. Bazı örnekler bu bölümde ortaya çıkmış ve birkaçı da sf. 329'da kısaca listelenmiştir. Bu listeyi genişletmek gerekirse, "*Devlet*'te olduğu gibi burada da temel bir ilke olan" (Friedländer, *Pl.* III, 391) birey ve devlet arasındaki paralelliğin Sokratik 'kendi hâkim olma' anlayışı bağlamında 626e-27a'da ve yine 689b'de devreye sokulduğunu gözlemleyebiliriz. İyi insanın mutluluğu (öyle ki hedonist hesaplama ilkelerine göre bile en iyi yaşama sahiptir, 732e-33a) gibi diğer Sokratik anlayışlar halen varlığını koruyor. Adi bir şekilde yaşamanın sefil bir yaşam sürmek olduğu, iyi insanınsa her koşulda mutlu olduğu, hiçbir adaletsiz eylemin kârlı olduğunun söylenemeyeceği fikri, Klenias'ın şüpheci itirazıyla birlikte (661d-61a) bizi *Gorgias*'ta Polus'la yapılan tartışmaya geri götürüyor, tıpkı "ruh kaygısının" her şeyden önemli olmasının (726a-28c) *Savunma*'yı akla getirmesi gibi. Ölçü, oran ya da sınırın iyilik için zorunlu olduğu anlayışı *Politicus*'ta ayrıntılarıyla ele alınmıştı.[982] *Yasalar*'da benzer benzeri, ölçülü olması koşuluyla çeker: ölçüden yoksun olan şeyler ne birbirleri ne de ölçülü (ya da ılımlı, μέτριον 716c) olanlar için çekicidir. Ortalama ilkesi karışık anayasasını tasarlarken yasa koyucuyu yönetmeli ve şehrin gündelik hayatının her yönüne nüfuz etmelidir.[983] 11. kitaptaki yalıtılmış bir tirat (937d-38c) Platon'un hatiplere, özellikle de mahkemelerdeki ödenekli avukatlara karşı husumeti, *Gorgias*'ta

[982] Bkz. bu cilt. Ayrıca *Philebus*'taki bu anlayış için bkz. bu cilt.

[983] 691c, 692a, 693a-94a ve 698b birçok örnekten sadece birkaçı. Anayasal uygulanımlarının

onlara karşı giriştiği şiddetli saldırıdan bu yana keskinliğini yitirmemiştir. Yaptıkları iş adaletin ahlaksız bir taklidi dir, aslında ister haklı ister haksız olsunlar bir zafer koparmaya yönelik pratik bir maharet olsa da yanlış bir şekilde bunun bir yeti olduğunu iddia ederler[984] ve konuşmaları "karşılığında onlara para veren herkese ücretsizdir." Saikleri açgözlülüktür ve bu saikın ispatlanabildiği yerde bu kötülüğün kökünü kazımak çok önemlidir ve gerekli uyarı yapılmasına rağmen dikkate alınmazsa, Platon ölüm cezası öngörmekte hiç tereddüt etmez.

Devasa bir eserin bu kısmi incelemesini kapatırken, üstünkörü değinmekten daha fazlasını yapacağım iki konu seçtim: hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığı fikrinin gelişimi ve Biçimlerin varlığı ya da yokluğu.

Hiç kimsenin isteyerek yanlış yapmadığı yönündeki Sokratik şiara yasanın yaklaşımı (860c-64a).[985] Platon'un, Sokrates'ten daha önce değilse bile yirmili yaşlarda duymuş olması gereken bu öğretiden vazgeçtiğine hiç şüphe yok. Bunu 731c2, 860d1'de ve yine, vurgulu bir onaylama ile bir sonraki cümlede tekrar ediyor. 9. kitapta eğer isteyerek yanlış yapmak diye bir şey yoksa, o halde yasada böyle bir ayrımı tutarlı bir şekilde nasıl kabul edip, isteyerek yapılan eylemler için istemeden yapılanlardan daha ağır cezalar biçebileceği sorusu ile yüzleşiyor. Zarar –ahlakî açıdan nötr bir terimdir bu– ve kötülük arasında bir ayrım çizilebilir ama istemli kötülük ve istemsiz kötülük arasında çizilemez. Zarar, hasar, her türden incitme (βλάβη) bir yurttaşın diğerine hem isteyerek hem de istemeden sık sık yaptığı şeylerdir. İstemsizce verilen bir zarar istemsiz bir adaletsizlik değildir; bu, adaletsizlik değildir. Sadece zarar göz önüne alındığında, yasanın görevi uygun tazminatın ödenmesini ve tarafları barıştırmak için olası her şeyin yapılmasını sağlamaktır. Adaletsiz ya da kötü niyetli zararların (ya da faydaların, zira bir insan ahlaksızca mükâfatlandırılabilir) ruhsal bir bozukluktan kaynaklandığı düşünülmeli ve iyileştirilebilir olduğuna kanaat getirilirse bu bozukluk en etkili tedavilerle iyileştirilmelidir. Bunların illâ cezalandırıcı olması gerekmez ve her ne olursa olsun öğretimi içereceklerdir. Eğer iyileştirilemez nitelikteyse, günahkâr toplum için olduğu kadar kendisi için de en iyi şey olarak ölüm cezasına çarpıtılmalıdır.[986]

---

yanı sıra bu ilke doğal olarak doğrudan doğruya sayı ve niceliği içeren eylemlerde, örneğin perakende satışlardaki kârda (920c) karşımıza çıkıyor.

[984] 938a, εἴτ'οὖν τέχνη εἴτ'ἀτεχνός ἐστίν τις ἐμπειρία καὶ τριβή. Krş. *Gorg.* 425c: aşçılık tıp karşısında neyse, hitabet de adalet karşısında odur, bir taklittir; 463b, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ'ἐμπειρία καὶ τριβή.

[985] *Sofist* ve *Timaeus*'taki alakalı pasajlar için bkz. bu cilt. *Yasalar* 9'daki pasaj Saunders tarafından, Penguin çevirisi sf. 367-9'da çözümlenmiştir. Ayrıca bkz. Saunders'ın *Hermes* 1968'teki makalesi. Bu geçmişte çokça tartışılmıştır ama her zaman çok parlak bir tartışma olmamıştır bu. M.J. O'Brien'ın bu konuda *TAPA* 1957'de yayınladığı makalede bir kaynakça yer alıyor.

[986] 862d. Krş. cezanın rolüne dair bölüm.

Klinias'ın zarar ve adaletsizlik (ya da suç) istemli ve istemsiz arasındaki ayrımı daha açık bir şekilde belirtmesini rica etmesi üzerine Atinalı "tek" ve "çifte" bilgisizlik arasındaki, bir yasa koyucunun aklında tutması gereken o tanıdık Sokratik ayrımı gündeme getiriyor. Basit bilgisizlik sadece ufak tefek kusurlara yol açar ama insanın kendi bilgisizliğini bilmemesi, ya da asılsız bilgelik iddiası, eğer ardına güç ve iktidarın desteğini alırsa büyük ve barbarca suçların kaynağı olur. (Bu, *Gorgias*'tan hatırladığımız gibi, Sokratik ifadeler kullanacak olursak, insanların en sefili olan *ve eğer suçları cezalandırılmazsa cezalandırılırsa olacağından daha sefil bir durumda olacak* olan tiranın akli durumudur.) Fakat eğer güçten yoksunsa bu çifte bilgisizlik, yine de yasa tarafından gözetilmesi gerekse de, olası en büyük nezaket ve anlayışla ele alınmalıdır. Yani ruh öfke, korku, kıskançlık, acı, haz ve arzuların etkisi altına girdiğinde yakalanılan bir ruh hastalığı[987] daha kötüdür. Bu suç işlenmesine yol açabilir de açmayabilir de. Eğer açarsa suç olağan anlamda, yani öfke, hırs, açgözlülük, kıskançlık ve genelde suça neden olan diğer dürtülerle bile bile işlenmesi anlamında istemli olacaktır ama felsefi anlamda, yani hiç kimsenin bilinçli olarak[988] ruhunun yozlaşmasını ve bu tip sağlıksız dürtülerin hâkimiyeti altına girmesini istemeyeceği anlamında istemsiz olacaktır.

Yasalar *ve Biçimler teorisi*. Biçimler teorisiyle (tekrar etmek gerekirse), evrenseller dediğimiz şeylerin basitçe zihindeki kavramlar değil, kusursuz, ebedi-ezeli karakterde nesnel gerçeklikler oldukları, duyularla algılanamayıp yoğun bir hazırlıktan sonra bir çeşit zihinsel görüyle kavrandıkları ve bu hayatta tecrübe ettiğimiz değişken ve kusurlu misal ya da kopyalarından bağımsız bir varoluşa sahip oldukları fikrini kastediyorum.[989] Bunun *Yasalar* açısından önemi, Platon'a dair son zamanlardaki tartışmanın büyük kısmının, Platon'un paradigmatik Biçimler teorisini *Parmenides*'le başlayan daha sonraki, eleştirel diyaloglar grubunda bir kenara bırakıp bırakmadığı sorusuna ayrılmış olduğu gerçeğinde yatmaktadır; *Yasalar*'ın bu diyaloglardan sonra ya da en azından

---

[987] νόσος, νόσημα kelimeleri bir dildeki (özellikle de eski bir dildeki) nüansları bir diğerine aktarmanın zorluğuna örnek teşkil ediyor. Bu "hastalık"tan çok daha geniş bir anlamda ya da denebilir ki mecazi olarak daha özgür bir şekilde (ama Yunanlar bunu mecazi olarak mı düşünüyorlardı?), örneğin cinsel tutku ya da siyasi düzensizlik için kullanılıyordu (Bkz. Cornford, *PC* 346 dn. 3). *Protagoras*'ta (322d, Protagoras konuşuyor) utanç ya da adalet hissine sahip olmayan insanın şehrin νόσος'u olarak öldürülmesi gerektiği söyleniyor.

[988] Daha uygun bir ifadeyle buna "düşünerek" ya da "aklını kullanarak" da denebilir. ψυχή'i "ruh" diye çevirirken arada sırada kendimize özellikle Sokrates için, ama ayrıca Platon için de ruhun ilk olarak ve her şeyden çok insanın düşünme gücünü temsil ettiğini hatırlamamızda yarar var.

[989] Bu (nominalizmin zıttı olarak) genellikle gerçekçilik diye tabir edilen teorinin bir versiyonudur. Bu yanlış yönlendirici terimden kaçınmak için Popper "özcülük" terimini benimsemişti (*OS* I, 216).

kısmen aynı dönemde yazılmış[990] olduğu evrensel kabul görmektedir.

Popper ve Brochard bu teoriye işaret eden ya da gönderme yapan pasajları ayrı ayrı listelemişlerdi. Popper yedi, Brochard ise dört pasaj sunuyor. Sadece bir tanesi her iki listede de yer alıyor[991] ve bu iki liste tartışma için yeterli bir temel sunacaktır. Bu listelerin dayanıklılığını sınamak için elimden geleni yapacağım için, eleştirel diyaloglar bağlamında göstermeye çalıştığım gibi Platon teorisinin temel olmayan yönlerinde değişiklik yapmış olsa da, *Yasalar*'daki hâkim tonun Platon'un Biçimlerin varlığı ve paradigmatik karakterine dair merkezî tezi asla terk etmediğini ima ettiği yönündeki inancımı hemen dile getirmek isterim.

Popper (*OS* I, 215 dn. 26 [5]) alıntı yapmadan ve tartışmaksızın, Platon'un teoriyi *Yasalar*'da "*Devlet*'te korunduğu anlamda" koruduğunu göstermesi gerektiğini düşündüğü pasajları listeliyor. Bunlardan ilki 713b'dir; Platon burada, *Politicus*'ta olduğu gibi eski Kronos çağı efsanesini uyarlarken, dönemin siyasetinin o çok eski zamanlardaki bir yönetim sisteminin taklidi olduğunu öne sürüyor. Bu pasajla uyum içersindeki 739d-e'de de, *Devlet*'teki gibi tamamıyla komünist bir toplumun kendi devletleri için ihtiyaç duydukları tek model olduğu söyleniyor. Bu toplumun Platon'un zihninde tıpkı İyi'nin bir Biçim olması gibi bir Biçim olduğunu varsaymanın yanlış olacağını öne sürmeyi göz almıştım (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve bu Kronos efsanesi durumunda daha da olanakdışıdır. Burada Biçimler teorisine yapılan açık bir gönderme olduğunu buna karşı çıkan birine karşı savunmak zor olur.

962-3'te Gece Meclisi ya da yüce Muhafızların "bütün erdeme" sahip olması gerektiği söyleniyor ve tek bir yüce amacın peşine düşülmesinin önemi vurgulanıyor. Burada Biçimlere yapılan kesin bir gönderme yok. 963 ve devamında insanın aynı anda nasıl hem dört çeşit (εἴδη) erdemden hem de erdemin birliğinden söz edebileceği soruluyor ve yapılan açıklama (963e) tamamıyla mantığa ya da sağduyuya dayalı bir açıklamadır. Buna kaldığı yerden devam eden 965c diğer diyaloglarda yapılan diyalektik tanımını[992] tekrar ediyor: insana birçok benzemezden tek bir *idea*'ya bakma olanağı tanıyan soruşturma. Platon'un *idea* ve *eidos*'un sık sık "türler" ya da "çeşitler" anlamında kullandığını vurgulamıştım (bkz. bu cilt) ve Muhafızlarının dört erdemdeki –cesaret, oto kontrol, adalet ve bilgelik– ortak ögeyi algılamaları gerektiği söylediğinde, bu ricası Platonik Biçimlere inansın ya da inanmasın herkes tarafından desteklenebilirdi. Protagoras bile kendi adını taşıyan diyalogda adalet, dindarlık ve cesaretten rahatça "gerçeklikler" ola-

[990] Bkz. Owen *SPM* 334-6.

[991] Tam olarak söylemek gerekirse Borchard'ın dördüncü pasajı (965a-d), 965c ve 965d'yi ayıran Popper'ın iki pasajını kapsıyor.

[992] Bkz. bu cilt.

rak söz ediyor (adalet bir πρᾶγμα'dir, 330c) ve erdemin "parçaları" olarak aralarındaki ilişkiyi izah edebiliyor. Fakat belli ki Popper tek *idea*'nın bir Biçim olduğunu varsayıyor ve Brochard'ın bu yoruma[993] dair hararetli savunması buna karşı çıkan birinin 965a-d'yi yazarken Platon'un aklından Biçimlerin geçmediğini savunmasını, kesinlikle imkânsızlaştırmasa da, zorlaştırıyor.[994] Popper son olarak 966a'dan bahsediyor: Muhafızlar erdemin olduğu gibi güzellik ve iyiliğin de birlik ve çokluğunu anlamalıdır. Devamındaki 966b muhtemelen daha da manidardır: "yasaların *gerçek* (ὄντως) Muhafızları yasalara dair hakikati *gerçekten* bilmelidir ... neyin *doğal olarak* (ya da doğası gereği, κατὰ φύσιν) iyi yapılmış olup neyin olmadığını yargılamalıdırlar." Platon tanıdığımız için, bu cümlede varsayılan nesnel gerçeklik ve iyilik standartlarının Biçimler olduğunu kendimizden emin bir şekilde düşünebiliriz.

Brochard[995] *Yasalar*'da Biçimler teorisinden açıkça bahsedilmediğini kabul etmiş ama bunun için hem (hatırı sayılır bir abartıyla) tamamıyla siyasi olduğunu söylediği konudan, hem de Atinalının yanındakilerin entelektüel sınırlılığından kaynaklanan iyi nedenler görmüştü. Platon'un Biçimler teorisini kavramcı bir teori için terk ettiğine dair herhangi bir işaret olmamasının yanı sıra, "entre les lignes" okunduğunda Biçimler teorisinin halen uslamlamasının ardındaki itici güç olduğu görülebilir. Üç ya da dört pasajın yakından incelenmesi, diye ifade etmişti Brochard, buna kesinlik kazandırıyor.

Bu pasajlardan ilki 668c ve devamıdır.[996] Şiir ya da şarkı bir taklit ya da temsildir ve bunu anlamak için insanın "gerçeği, bunun neyi amaçladığını, neyin temsili olduğunu" bilmesi gerekir. Bu, demişti Brochard, *Dev.* 10'un öğretisidir. Öyle, ama orada şiir Biçimlerden *iki* kez uzaklaşıyor. Doğrudan taklit ettiği model Biçimler değil, bu dünyada tecrübe edilen bir şeydir. *Yasalar*'da sadece *Devlet*'in birinci aşamasından ikinci aşamasına, taklitlerin taklitlerinden (şiir ve resimler) Biçimlerin taklidine, yani burada gerçeklik olarak görülen duyumsanabilir dünyaya ilerlendiğini öne sürebiliriz. Ne

---

[993] Bu ayrıca Friedländer'ın (*Pl.* III, 442-3) yorumudur, kendisi haklı çıkarılabilecek bir şekilde "kesinlikle *Devlet*'in orta bölümünü akla getiren güçlü ontolojik-metafiziksel işaretler"den söz ediyor. Ayrıca krş. Cherniss, *Gnomon* 1953, 375-9. Ama Friedländer da Brochard da *Protagoras* ve *Menon*'u kıyaslayarak iddialarını -en azından ben teorinin Platon'un zihnindeki gelişimi doğru takip edebildiysem- güçlendirmiş olmuyorlar.

[994] Saunders 965b'deki τὸ ἕν'i cüretkâr bir şekilde "tek merkezi *kavram*" ve c2'deki μίαν ἰδέαν'i "tek *anlayış*" olarak çeviriyor (italikler bana ait). Dile hâkim olan genel hava güçlü bir şekilde Biçimleri çağrıştırıyor. Krş. 965c1 ἀκριβής ve 10'daki ἀκριβῶς; τὶ ποτ' ἔστιν εἰς ὃ βλεπτέον, 965d5; ὄντως εἰδέναι τὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν, 966b6. *Sofist*'te diyalektiğin nesnelerinin Biçimler olduğunu savunmuştum.

[995] "Les 'Lois' de Platon et la théorie des Idées," *Études* 151-68, özellikle sf. 154 ve devamı. İyi savunulmuş ve fikir verici bir deneme bu.

[996] Taklit olarak "müzik" tartışmasının en başından başlamak daha iyi olacaktır, 668a6.

de olsa, bu ayrım için gerekli olan fazladan eğitimi (670e) alacak kişiler Diyonisos'un yumuşatıcı etkisi altında şarkı söyleyen üçüncü koro ya da yaşlılar korosudur ve gençleri müziğin çeşitli türlerine teşvik ederler (bkz. bu cilt). Bu kişiler seçkin[997] diye tabir ediliyor ama bunlar 12. kitaptaki felsefi eğitim görmüş Muhafızlar değildir. (Sarhoşken taşkınlık yapmalarına mani olması için yasa koyucuya ihtiyaçları vardır, 671c.) Sadece inançla değil hakiki bilgiyle yazan "gerçek" ya da felsefi şaire (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) dair herhangi bir gönderme bu bağlamda uygun olmazdı ve bunun aksi yöndeki deliller gayet kuvvetli.

Brochard daha sonra (sf. 160) 818b'ye (aslında 817e'den sonrasına) dikkat çekiyor. Bütün özgür insanlar pratik amaçlar için yeterli derecede aritmetik, ölçüm ve astronomi öğrenmelidir ama kim oldukları daha sonra belirtilecek az sayıda kişi (muhtemelen 12. kitaptaki Muhafızlar) bunlar üzerine daha ayrıntılı, teorik bir şekilde çalışmalıdır. Başka bir bilimden söz edilmiyor ve bu pasajda Brochard'ın yaptığı gibi sadece matematiğin değil (525b ve devamına gönderme yapıyor) ayrıca *Dev.* 7'deki diyalektiğin ima edildiğini düşünmeye gerek yok gibi gözüküyor. Son kanıtı olan 965a-d'yi zaten tartışmıştık.

Son olarak, Biçimlerin baki kaldığı, bu ciltte değindiğimiz 632c'de bilgelik (ya da bilgi) ve doğru inanç arasında yapılan ayrım tarafından doğrulanıyor. *Menon*'dan beri, özellikle de *Dev.* 5'te bilginin nesneleri, *anamnesis* aracılığıyla akıl tarafından tekrar ele geçirilen Biçimler, inancın nesneleri ise bu dünyadaki değişken kopyaları olmuştur. Bu ayrım en vurgulu şekilde *Timaeus*'ta (27d-28a) yapılmıştı ve eğer Platon aşkın Biçimlerin varlığına artık inanmasaydı bu ayrımın muhafaza edilmesi pek mümkün olmazdı.

(7) SONUÇ

Yasalar genel bir özete kolay kolay imkân tanımayan idaresi zor bir eser ve burada böyle özete kalkışmayacağım. En iyi değerlendirme muhtemelen, Platon'un ancak tarihsel olarak, yaşadığı çağın sorunları bağlamında anlaşılabilecek somut önermeleri ve genel anlamda yasaya dair, geçerlik ve doğrulukları zaman ve mekândan bağımsız olan felsefi beyanları arasında ayrım yapan H. Cairns'inkiydi.[998] Cairns'e göre burada "Platon'un gündeme getirdiği sorular hukuk bilimi için formüle edilen en yararlı sorular arasındadır." Diğerleri diyalogu acımasızca, hatta gaddarca otoriteryen ve dogmatik olduğu ve değişimden ziyade daimiliğe çok fazla değer verdiği gerekçesiyle lanetleniyorlar. Kesin olan bir şey var: *Yasalar*'ın başlıca amacı ister bireysel bir diktatör, ister

[997] θεῖοι ἄνδρες (666d6), "ilâhi" değil. Atinalı Dorislilerle konuşuyor, Ispartalılar bu sıfatı iyi bir insan olarak övmek istedikleri herkes için kullanıyorlardı (*Meno* 99d).

[998] Bkz. Friedländer *Plato*, "Plato as Jurist" başlıklı makalesinin ilk ve son sayfaları.

aristokratik bir grup ya da ister sıradan halk olsun insanların keyfi yönetiminin yerine, herkesin uygulama şansına sahip olduğu ama ancak az sayıda kişinin yaratabileceği ve değiştirebileceği yasaların yönetimini koymak. Bu az sayıda kişi diğerlerinden sadece olağanüstü yetenekleriyle ve onları bizatihi muhafazakârlığa eğilimli kılacak yaşlılıklarıyla değil, ayrıca bütün yasaların nihai amacını –ahlakî açıdan istikrarlı, mutlu ve birlik içersinde bir toplumun bekasını sağlamak– ifşa etmek üzere tasarlanmış felsefi bir eğitimle ayrılacaklardır. Uyum bilgeliğin işaretidir ve en iyi yasalar zor kullanmaya değil, gönüllü rızaya yaslanır (689c, 690d). Yasa jimnastiğe, mahkemeler ve işleyişleri ise tıbba benzer; yani yasanın amacı fiziksel egzersizlerin bedeni sağlıklı tutması gibi zihinleri sağlıklı tutmaktır. Yargılama ve cezalandırma ve yurttaşlar arası davalara sadece, tıpkı doktorlara olduğu gibi, bir şeyler ters gittiğinde başvurulması gerekir. Cezalar, acı verici ameliyatlara ya da nahoş ilaçlara karşılık gelir. "Kısacası, yasama ideal modeli aşılayan yapıcı, eğitici bir süreçtir, yargılama ise sadece tedavi amaçlıdır."[999] *Yasalar* diğer geç dönem diyaloglarda gözlemlediğimiz ilerlemenin, bilge insanın *Devlet*'teki, "göklere yerleştirilmiş" o şehirdeki başıboş yönetiminden, her an yanılgıya düşebilecek insanlar dünyasında gücün kötüye kullanılmasına karşı tek güvence olarak yasaların yönetimine ulaşılan ilerlemenin doruk noktasıdır. *Yasalar*'daki malzeme yığını arasından seçim yaparken, okuru bütün eseri inceleyip, kendi yargısını oluşturmaya teşvik edecek dengeli bir açıklama sunmaya çalıştım. Bu açıklamanın en azından okuru Platon'un önümüze koyduğu engel –ilk iki kitapta, içkili partilerin ahlaksal ve eğitimsel avantajlarına dair çekilen uzun ve espriden yoksun söylevler– yüzünden, benim de uzunca bir süre yaptığım gibi, daha başlangıçta yılmasını engelleyecektir.[1000]

[999] Bkz. J. Hall, *Indiana Law J.* 1956, 189-90. Yasanın işlevlerinin -bizim için muhtemelen hatırlaması en güç olanı olsa da- en önemlisi olarak bir eğitim sistemi sağlamak, bütün eserin merkezinde durmaktadır. Her şey buna bağlıdır.

[1000] Arkadaşım Dr T. J. Saunders'le bu konuda farklı görüşte olmak konusunda uzlaştık, onun aksi yöndeki kanaatini de burada kayda geçirmeliyim: *Yasalar* espri yüklüdür ve içkili partilere dair uzun vaaz şaka yollu yazılmıştır.

VI
KUŞKULU VE UYDURMA DİYALOGLAR

GİRİŞ

Bunlara kısa bir rehber faydalı olabilir.[1001] Kuşkulu ve sahte diyaloglara ilişkin ayrım Souilhé tarafından seçilmiştir.[1002] Onun ilk sınıfa tahsis ettikleri *Alcibiades II, Clitophon, Hipparchus, Minos, Rakipler* ve *Theages*'tir. Bunların tümü Platon'un eserlerine dair Thrasylus'un dörtlemeleri içindedir; ikincisine dâhil olanlar ise *Axiochus, Demodurus, Eryxias, Sysiphus, Adalet Üzerine* ve *Erdem Üzerine*'dir. Diogenes Laertius'a (3.62) göre, bu sınıfın ilk dördü ittifakla antik dönemde reddedilmiştir ve son ikisi ise hakkında yazmaya değer bulunmamıştır. Onlar kısa ve sağlam bir şekilde kurgulanmamış olmalarına karşın, bir şekilde ortaçağ metinlerine sızmayı başarmıştır.

Çoğu akademisyen her iki sınıfı da reddetmiştir. Friedländer azimli bir şekilde büyük olasılıkla Platon tarafından yazılmış olması konusunda *Hipparchus* ve *Theages*'i savunmuştur ve onların her birine birer bölüm (*PI.* II. bl. VIII ve XI) ayırmıştır. Diğerlerine ilişkin olarak, onların gerçek olmayabileceklerine karşın, onlara karşı geliştirilen argümanların bazılarının kilise kanunlarına kabul edilmesi için gayet iyi bir şekilde uygun hale getirilmiş olabileceğini söyleyeceğim.[1003] Bazı eleştirmenler meselelerin yinelenmesi veya başka Platoncu diyaloglarda mevcut olan anlatım biçiminden memnundur ve daha ileri tantana yapmaksızın onların tümünü taklitler olarak reddetmiştir. Bazıları, kabul edilmelidir ki, beceriksizce yazılmıştır (örn Erdem Üzerine yazısının çoğu

---

[1001] Ayrıca bakınız, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1002] J. Souilhé'i *Dialogues suspects* ve *Dialogues apocryphes*, giriş kısımları, metinler ve çeviriler, cilt XIII, kısımlar 2 ve 3, Budé dizisi (1930). O, *Epinomis*'i dâhil etmemiştir, bunu a) eleştirmenlerin gitgide daha fazla onu gerçek diye kabul etme eğiliminde olmaları, ve b) her hâlükârda *Yasalar* ile irtibat açısından en iyi araştırılmış metin olması zemininde yapmıştır. Daha erken dönem kaynakça için, bu baskıyı ve Leisegang, *RE,* 2365-9 (1950) baskısını referans göstermek yeterli olacaktır. Ben Souilhé'nin baskısında da olabilen *Tanımlamalar* hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim. Tüm bu metinler Burnet'ın Oxford Platon metninde bulunmaktadır. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: philol. Beitrage zur nachplat.* Sokratik (Münih, 1975) kanıt açısından bu cildi incelerken dikkatimi çekmişti.

[1003] Grote'nin *Plato* kitabına bir kez daha bakmadan önce yukarıdakini yazmıştım ve şu ifadeyi bulmuştum (*Pl.* I. 452): 'Ve ben çağdaş eleştirmenlerin kendi kınama kanaatlarına destek açısından söylediklerini okuduğum zaman, onunla aynı fikirde olmadığıma dair daha fazla emin olduğumu hissettim.'

Menon'dan alınmıştır) fakat ilke kendisini Platon gibi sıklıkla yineleyen bir yazarın davada tehlike altında olmasıdır.[1004]

Bu, olasılıkla ayrı konular üzerine tezlerden ziyade diyaloglar yazmanın kaçınılmaz bir sonucu idi. Genel olarak, bu kısa parçalar her iki taraf üzerinde ustalık ve kestirimde bulunmak için bir oyun alanı olmuştur. Örneğin, *Clitophon* yüzeysel olarak Sokratik yöntemin bir kınanması gibi görünür. Platon'un kahramanına bu şekilde müdahale etmeyeceğine dair itiraza karşı, onun savunucuları yazının hiçbir zaman tamamlanmamış olduğunun tahmininde bulunmuştur: Platon ilişkiyi kesmek zorundaydı çünkü kendi eleştiriciliğine yanıt veremezdi, bu durumda *Devlet* kitap I'in yerine geçmişti ve *Clitophon* onun ölümünden sonra yayınlanmıştı.[1005] Diyaloglara ayrı ayrı baktıkça daha ileri yapılarla karşılaşacağız.

Eğer onlar Platon tarafından yazılmış değilse, onların yazarlarının güdülerine dair sadece tahminde bulunulabilir. Souilhé (Giriş, s. ix) iki sınıfa ayırmıştır. Antik dönem kataloglarda olanlar, şimdiye kadar Platon tarafından yazılmadığı bilinen yazıları hem ona naif bir saygı duymaları hem de çabaları nedeniyle gurur kaynağı olarak gördükleri için Platon'un adını kullanan Akademi üyeleri tarafından yazıldığı farz edilmiştir. MÖ dördüncü yüzyıldan birinci yüzyıla kadar farklı zamanlarda yaşamış olan başkaları kazanç sağlamak için sahtesini yapmışlardır. Büyük Helenistik kütüphanelerinin Platon veya başka büyük kişiliklerden geçmiş olabilecek herhangi bir şey için yüksek bedeller ödediğine dair kanıtlar vardır.[1006] Souilhé *Adalet Üzerine* ve *Erdem Üzerine* gibi küçük yazı parçaları ile uyumlu Sofistik veya Sokratik okulların öğrencileri tarafından Platoncu model üzerine alıştırmalar yapıldığına dair üçüncü bir olasılığı bu noktada belirtmemiştir. Her hâlükârda onlar özel bir yazı biçemi olarak Sokratik literatürün devam edişinin bir hatırlatıcısıdır ve *Erdem Üzerine* ve *Demodocus* Sofistik 'Çifte Argüman' anlayışının lezzetini güçlü bir şekilde taşır.[1007] Platon ve Sokrates'in başka takipçilerinin aynı başlıkları kullanmış olmaları olgusu yazarlarının kim olduğuna dair karmaşaya sebep olabilirdi. Alcibiades ve Axiochus'un Aeschines'e ait olduğu ve Menexenus'un Antisthenes'e ait olduğu düşünülür.

Ben şimdi ayrı çalışmalara geçiyorum.

Ben Epinomis'in Platon tarafından yazılmamış olduğuna dair düşünceyi hâlihazırda

[1004] Eylemsel rastlantıların bile taklit anlamına gelmesinin gerekli olmadığını göstermek amacıyla bir örnek için, bakınız bu cilt.

[1005] Grote ve Gomperz Boeckh'i takip etmektedir. 'O, sanki Platon gibi görülebilir ... aşırı baskı altında olan, projeyi terk etmiş ve aynı konuyu yeni bir şekilde ele almış Sokrates *Devlet*'te okuduğumuz tarzıyla görülür' (Grote, PI. III, 25).

[1006] Bu diyalogların çıkış noktasına dair farklı bir bakış açısı için, bakınız Field, *P. and C.* 198s.

[1007] Sokratik *logoi* ve 'Çifte Argümanlar' için bakınız *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

ifade etmiştim ve onun temelde gökbilimsel ve matematiksel bu çalışmayı ayrıntılı şekilde betimlemeyeceğini söylemiştim.[1008] Diogenes'in ifadesi Opuslu Philip tarafından yorumlanan *Yasalar* ve onun kendi eseri olarak *Epinomis* arasında antik dönemdeki net bir ayrımın kanıtıdır.[1009] Gerçi Platon'un öldüğü dönemde Akademi'deki çalışmalardan tam olarak haberdardı ve bu bilgiyi kendi Gece Konseyi çalışmalarında daha ayrıntılı bir şekilde betimlemek için tüm iyi niyetiyle Platon'un yazmış olduklarının varlığını sürdürmesi amacıyla derleme yapmada kullanacaktı. Platon'un yazarlığının bir destekçisi olan Raeder bile şöyle söylemiştir (*PPE* 413): '*Epinomis Yasalar*'ın bir devamı olarak görünür fakat ne olursa olsun çerçevenin dışına düşer ve Platon *Yasalar*'ı oluşturduğunda aşikâr bir şekilde henüz planlanmamıştı.' Raeder da Epinomis'in Gece Konseyi'nin üyelerinin öğrenmek zorunda oldukları soruyu ele almasına karşın, yazarın kendi temasını tanıtma şekli bu değildi. Aslına bakılırsa, Konsey yalnızca son tümceyi belirtmişti ve ifade edilmiş amaç gerçek bilgeliği keşfetmek, 'insanları ister yönetilen isterse yöneten olsun, iyi bir vatandaş kılacak tüm özel sanatlardan onu ayırmaktır' (976d). Bu hemen sayılar bilimi şeklinde duyurulmuştur. Raeder'ın doğru bir şekilde söylemiş olduğu gibi, 'Aynı anlam daha önceden diyalektikte olduğu şekilde sayı bilgisine eklemlenmiştir.' Tüm

---

[1008] Tarán'ın *Epin.* üzerine kitabına erişebilenlerin daha erken dönem referanslara gereksinimi olmayacaktır çünkü onlar kendi metninde ve 14-sayfalık kaynakça kısmında bolca verilmiştir. Ben onun yazarlığının uzatmalı tartışmasına yalnızca birkaç katkıda bulunacağım. Güvenilirliğe dair tam bir savunma Harward'ın giriş yazısındadır, 26-58 (1928). Taylor da onu daha kısa bir şekilde *PMW*'de 497. ve sonraki sayfalarda ve kendi *Yasalar* kitabında, Ixiii ve sonraki sayfalarda onun 'kabul edilmiş bir görüş' olmadığı uyarısıyla yapmıştır. Onun daha önceki makalesi olan 'P. ve Epin.'in Yazarlığı' *Proc. Br. Acad*, 1929 yazısındadır. A. C. Lloyd, Taylor'ın çevirisinin (1956) giriş yazısında tartışmayı tüm hatlarıyla özetlemiştir. Von Fritz, *RE* xxxviii, Halbb, 2360-6 (1938) yazısında her zaman olduğu gibi temkinlidir. P.'nin yazarlığına karşı (Einarson tarafından yazılan iki makaleye atıf yapılan) *P.'s Th.* kitabında Solmsen belirtilmiştir. Cherniss'in G. Müller'in *Stud. zu den plat.* 'Nomoi' yazısı Gnomon 1953, 367-79'dadır. Budé metninde ve çevirisinde Einarson vardır, des Places, *CP* 1958, 91-9. Son ikisi Tarán'ın Novotný'nin *AJP* 1962 baskısında görüşleri belirtilmiştir, 313-17. Morton ve Winspear, bilgisayarın katkısını dışarıda bırakmaksızın, geçmiş ihtilafların bir özetini yaptıktan sonra, sonuçlandırmıştır. Epin. ve Ksenokrates arasındaki benzerlikler için, bakınız Krämer, *Plat u. Hell. Phil.* 126 n. 88.

[1009] Pek çok kişinin sahip olduğu bu ipucunu reddetmek bana yüzeysel görünür. Böylelikle Burney, tek ayırım yoksunluğu ile, Epin.'in sahteliğinin 'yalnızca Diogenes Laertius'un bir ifadesi üzerine temellenmiş olduğunu, bunun bir bütün olarak, *Yasalar*'a eşit bir şekilde uygulanmış göründüğünü yazmıştır. (*Platonism* 85; krş. Grote, *PI.* I. 167 n. f. Raeder, *PPE* 30). Biçemsel zeminlerde kişinin öznel yargılamasının kuşkuculuğuna rağmen Wilamowitz'in yargılarından alıntı yapmamak zordur. O, Epp.'nin güvenilirliğini savunarak (*PI.* I. 300) onların P.'nin biçeminde olduğunu ve 'bu biçemi taklit etmenin hiç kimseye doğuştan gelen yetenek olmadığını söyler: Philip'in Epinomis'e tanıklığı girişimi acıklı neticeler doğurur.'

vurguyu ölçü üzerine yaparak *Yasalar* dâhil olmak üzere Platon'un daha sonraki diyaloglarının böyle olduğu söylenemez (Tarán, *Academica* 27-32).

Epinomis'te nihayetinde dört değil, beş tane birincil yapı türü vardır. Bunlar ateş, su, hava, toprak ve *aither*'dir. Bunun kendi içinde Platon'un son eserinde olduğuna inanmaya engel yoktur fakat bu durumda bazı tuhaflıklar vardır. *Timaeus*'ta olduğu gibi, her bir element belirli bir yaşam formu içerir. Ateşten yapıları olan yıldız-tanrılarda bunun en yükseği olmasına karşın, *Epinomis*'te ateşin, toprağın, havanın ve başka her şeyin küçük kısımlarıyla karışmış olduğu söylenmiştir. Toprak, *Epinomis*'in bitkileri dâhil ettiği kara üzerinde yaşayan yaratımlar tarafından teslim edilmiştir. Ancak *Timaeus*'ta orta seviye bölgelerin sakinleri, beklendiği gibi, doğal dünyada kalırken, havada uçan kuşlar ve denizde yüzen balıklar 'yaratımların en akılsız ve budala olanları' diye nitelendirilmiştir.[1010] *Epinomis*'te *aither* beşinci element olmanın yanı sıra hiçbir özel konumu veya işlevi olmayan bir tür beşinci çark olarak görülür.[1011] Onun yerleşimcileri görünmez ruhların (*daimones*) 'orta seviye ırkı'nı oluşturmak için hava ile birleşmiştir. Daimonlar tüm insani düşünceleri bilmektedir ve yeryüzü ile gökyüzü arasında geçerken tıpkı *Sempozyum*'un daimonları gibi tanrılara tercüman olarak eylemde bulunmaktadır. Üstelik suda yaşayanlar da yarı tanrıdır, bazen görülürler, bazen görülmezler. Bunlar 'elbette' su perileridir der Harward'ın yazısı fakat onlar Timaeus'un budala balıklarından dağlar kadar farklıdır. Bütün bunların Timaeus'un yazarı tarafından yazılmış olduğuna inanmak zordur.[1012]

[1010] 926. *Yasalar* 8236'de aynı sınıflandırmayı devam ettirir.

[1011] P.'nin on iki yüzlü şekle tahsis edildiğini söylemiş olan Ksenokrates ile çelişen Epin.'in Cherniss (Gnomon 1953, 372) ile ilgili söyledikleri tam olarak doğru görünmez ve bundan dolayı en dışarıdaki konum, αἰθήρ, budur. Basitçe alıntı yapılan Ksenokrates'in, kelimesi kelimesine anlatımı metinde üçten az olmayan kez geçmiştir ve on iki yüzlü şekilden veya kozmostaki αἰθήρ konumundan hiç bahsedilmemiştir. Cael'de kendisi bunu eklemiştir ki böylelikle (ὥστε) on iki yüzlü şekil P. için αἰθήρ diye adlandırılan kozmik bir yapının şeklidir ve *Fizik*'te 1165.20'de τῷ μὲν οὐρανῷ τῷ δωδεκάεδρον ἀποδέδωκε σχῆμα diye yazmıştır. Onun haklı olduğuna hiç kuşku yoktur fakat Ksenokrates'te bu bulunmaz.

[1012] 990c'den 991b'ye kadar *Epinomis* gökbilime zorunlu bir başlangıç olarak matematiksel bir çalışmanın bir sürecinin ana hatlarını çizer. Metin zordur, gerçekten karmaşıktır ve izah edilmesi için pek çok girişimde bulunulmuştur. Ben ona dair problemleri tekrar gözden geçirmeyeceğim. Başlıca çağdaş tartışmalara işaret etmesi yardımcı olabilir. Biz *Quellen u. Studien*'de Toeplitz'in "Die mathematishe Epinomisstelle' başlığı ile başlayabiliriz. 1933 basımı yazıda öncülleri Stenzel ve Taylor'dan da bahsedilmektedir. Ve bu konuya *Phron.*'da (1956) ve Novotný'nin yorumunda devam edilmiştir (Tarán tarafından 'belirli yorumlamalar'da bulunulduğu düşünülmüştür; onun bu konuya ilişkin değerlendirmelerine bakınız). Des Places, van der Waerden ve başkalarının değerlendirmelerinin izi bunlar aracılığıyla sürülebilir. Son olarak, biz Tarán'ın yorumunu onun *Academica* kitabında 330. ve sonraki sayfalarda görürüz.

İKİNCİ ALCIBIADES[1013]

Konu bu yakarışın hafif bir şekilde değil, ancak dikkatli bir düşünme ile girmiş olmasıdır. Budala bir adam kendi yakarışlarının olmasının kendisine zarar vereceğine dair bir tehlike içindedir (Aynı ahlak yaklaşımı *Yasalar* 688b'de ele alınmıştır). Aşırı-tutkulu (μεγαλόψυχος) olan Alcibiades bu riski göze alır. Onun buradaki karakteristik özelliğin akılsızlık veya budalalık şeklinde görünmesi (140c, 150c) ilgi çekicidir. Hâlbuki Aristo'ya göre gösteriş ve ruhun tamahkârlığı arasında bulunan şey bu erdemdi (*EN* 1107b22, 1123a34ss). Tamamlayıcı bir konu, iyi bilgisi olmaksızın, tüm başka bilgilerin değersiz veya zararlı olduğudur (146d-476).

Bu diyalogun gerçekliğine antik dönemde kuşku duyulmamıştır fakat şimdi belli başlı Platon-sonrası ifadelerin hariç tutulduğu düşünülmektedir (Souilhé 7, Leisegang 2366). Souilhé onu birinci *Alcibiades*'in bir sahtesi olarak görmüştür. Olasılıkla dördüncü yüzyılın sonunda veya üçüncü yüzyılda yazıldığı düşünülmüştür. Alman akademisyen Brünnecke (ben bunu Souilhé 17'ye güvenerek alıyorum) Atinalıların Makedonlara açıkça düşman oldukları döneme ait olan belirli 'örtülü kinayeler'den sonuç çıkarmış ve Alcibiades'e uyarılarda yazarın zihninde Alexander olabileceğini söylemiştir. Onu isimlendirmemiş olmasının gerekçesi olayların aşırı derecede tartışmalı olması olabilir. Yazar onu isimlendirerek nasıl Platon'un küçük eseri gibi olmasını bekleyebileceği merak konusudur. Ancak onun sahteliği kesin görünür.

CLITOPHON

Clitophon'un kendisi tarihsel bir karakterdir, MÖ 405'te politik çekişmelerde demokrat Theramenes'in bir destekçisi idi (kanıt için Souilhé 165. sayfa ve sonrasına bakınız). O, *Devlet* kitabında kısa süreliğine görülür. Orada adaletin tanımına dair değişiklik yapmak isteyen Thrasymachus'u ele geçirmek için başarısız bir girişimde bulunur. Burada Sokrates'in öğretilerine karşı düşmanlığını vurgulamış olan kişiye karşı güçlü bir şekilde ün kazanır ve Sokrates'in kendisi ahlaksal etkisi bakımından coşkunlukla ifade edilmiş ve bazı ayrıntılar açısından takdir edilmiştir. Ancak onu noksan bulmuştur. Sokrates'in politik sanat ile eşitlediği bu 'adalet sanatı' nedir? O insanları 'kendi ruhlarına özen göstermeleri' konusunda yönlendirdiğinde, bu, fiziksel eğitim ve terapi sanatları hakkında onlara herhangi bir şey söylemeksizin kendi bedenlerine özen göstermelerine yönlendirmek gibidir. O, adaletin *adını* kullanır fakat onun ne olduğunu

[1013] Platon üzerine bu ciltlerde Birinci Alcibiades'in belli ölçüde göz ardı edildiğini itiraf etmeliyim. Ancak III. Ciltte Sokrates üzerine bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Bu cildin metin indekslerine bakınız.

ve etkisini açıklamaz.[1014] Onun müritlerinden bazıları bunu hayırlı, başkaları zorunlu veya faydalı, kazançlı veya istedikleri gibi adlandırır. Ancak bunlar pek çok sanat için müşterektir. Adaletin özel işlevi veya ürünü nedir? Biri 'dostluk ve şehirde uyumluluk' der fakat bir kez daha ileri sorgulama onlar arasındaki fikir ayrılıklarını ortaya koymuştur. Ardından (devam eder) Sokrates'in kendisine adaletin 'kişinin düşmanlarına zarar vermek ve dostlarına fayda sağlamak' olduğunu söylemiştir.[1015] Oysa daha sonra adil kişinin hiç kimseye zarar vermeyeceği ifadesi kullanılmıştır. Onun akıl karışıklığı içinde (Clitophon'un tam olarak kabul ettiği gibi) onun yalnızca bir ahlak tavsiyesinde bulunma ustası değil, aynı zamanda artık onların amacı olan mükemmelliğe erişmenin nasıl olacağına dair bilgilendirme yapma becerisinde ve isteğinde olduğunu Sokrates ona göstermedikçe, Thrasymachus'a dönmek zorunda olacaktı.

Clitophon'un Platoncu yazarlığı halen tartışmalıdır. Ona karşı en güçlü argüman olasılıkla çok sık bir şekilde kullanılmış olmamasıdır, yani Platon Sokrates üzerine böyle bir saldırıyı hiçbir zaman yazmamıştır.[1016] Daha fazla kuşku uyandıran şey yapay bir şekilde Sofistik ifadeler ve konuşma aldatmacalarına dair biçem kalıntılarının olmasıdır (Bunun için Souilhé, sayfa 177 ve sonrasına bakınız). Ancak Platon'un kendisi başarılı bir taklitçi ve parodi yazarı idi (Menexenus veya Protagoras'taki Prodicus ve Hippias'ı düşünün). O, kendi konuşmalarını değil, Sokrates'in uzun konuşmalarının Clitophon versiyonunu vermektedir. Kendi kendilerini eleştiri *Devlet*'te Thrasymachus'un kavgacı ruhunda sunulmamıştır. Ancak esin kaynağı bir öğretmen olarak Clitophon'un Sokrates'e aşikâr bir şekilde içtenlikli hayranlığını ifade etmesinden sonra sunulmuştur. O, Thrasymachus'a gitmek istemez. Platon'un bildiği ve bizim bildiğimiz gibi tarihsel Sokrates'in asla yanıtını vermediği 'Hayatın nihai amacı nedir veya insanoğlu için iyi olan nedir?' sorularına yanıt verip vermeyeceğini görmek için onun kafa karışıklığına (ἀπορῶν 410c8) geri dönmüş olan Sokrates'tir.[1017] Eğer küçük eser Platon tarafından yazılmışsa, çoğu akademisyenin düşünmüş olduğu gibi onun tamamlanmamış olmasına bile gerek yoktur. O bir aporetik diyalogdur ve *aporia* Sokrates'in onu çözmeye ömrünü adamış olan Platon'a miras bıraktığı bir şeydir.

[1014] Ergon (409b). Bu hoş bir (Platoncu?) ironi dokunuşudur çünkü elbette her zaman 'X nedir ve ne içindir?' diye sorarak ergonu öz ile eşitleyen Sokrates'in kendisi idi. Bakınız *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021 ve krş. *Charm.* 165e, *Euthyd.* 291e, *Euthyphro* 13e.

[1015] Bu, doğrulama olmaksızın *Adalet Üzerine* (374c) kitabında Sokrates'e atfedilmiştir. Bazı sofistlerin veya onların öğrencilerinin bunu onun üzerine yıkmayı seçtikleri görünür. Adil kişinin hiç kimseye zarar vermeyeceğine dair Sokratik bakış açısı için bakınız *Rep.*, 335d-e, Crito 49c (*YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021).

[1016] Taylor (PMW 12) onun gerçek olduğuna inanmaktan büyük ölçüde hoşlanacaktır fakat bu zorunlu bir şeydir çünkü Platon'un kendi yazılarından birini eleştirdiğini düşünmek zordur.' Ancak kesinlikle *Parmenides*'te kendisini eleştirmesinden daha şaşırtıcı değildir.

[1017] Bakınız, *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

HIPPARCHUS

Bu, tamahkârlık (kazanç elde etme isteği, τὸ φιλοκερδές) üzerine tanımlama arayışında olan türden Sokratik bir metindir. Karakteristik özellikler *Devlet* 9'da isnat edilmiştir. Bireysel ruhun en düşük kısmıdır ve politik organizasyonlar arasında gücü elinde tutan grupta karakteristik özellik olarak görülmektedir. Onun güvenilirliği (Souilhé dâhil olmak üzere) akademisyenler tarafından neredeyse evrensel bir şekilde reddedilmiştir, ancak Friedländer tarafından savunulmuştur. O, tiran Hipparchus'a fantastik bir övgü içerir. Hipparchus caddelerde 'Adil düşünceler düşün' ve 'Bir dostu kandırma' gibi ahlaki düsturları kendi adına kazıtmış olan Peissistratus'un oğludur. Bununla tabaasının zihinlerine ünlü Delfik kaideleri yerleştirmeyi ummuştur. Övgü açıkça ironiktir fakat diyalogun geri kalanında Friedländer belki de ironi ve alay ögelerini abartmıştır. Diyalogun büyük bir önemi yoktur ve onun içeriği Friedländer'ın bölümünde tam olarak betimlenmiştir (*PI.* II, bl viii).

MINOS

Tıpkı Hipparchus gibi, birdenbire bir tanım-sorusu ile açılır–'Yasa nedir?' Sokrates her iki diyalogda isimsiz bir öğrenci ile konuşmaktadır. Öğrenci tuzağa düşer ve 'Hangi yasayı kast ediyorsun' diye sorar ve soru 'Genel olarak yasa (τὸ πᾶν) nedir?' şekline bürünür; ve Sokratik diyaloglar tarzında tatmin edici bir yanıt olmaksızın konu biter.[1018] Onun ulaştığı sonuç gerçekten *Yasalar*'ın harikulade dersini ete kemiğe büründürür, ki bu yasanın amacının ruhu geliştirmek olması gerektiğidir fakat iyi bir yasa yapıcı bu arzu edilebilir sonuca erişmek için, yapının durumunu geliştirecek besin ve egzersiz şeklinde uygulama yapmak zorundadır–keşfetmede başarısız olunan şey budur. Diyalog efsane aracılığıyla Minos'a atfedilen çekişmeli karakterlerin becerikli bir açıklamasını içerir. Bu, daha sonraki yazarlar üzerinde büyük bir etkisi olan bir efsanedir:[1019] o gerçekten büyük bir yasa koyucu ve iyi bir insandı fakat Atina'ya saldırma ve sonu gelmez bir düşmanlık besleme konusunda hata yapmıştı. Sonuç olarak, onun ozanları ve özellikle trajedi yazarları karakterini karalamak için bir ortam oluşturmuştu ve Yunanistan'da böyle bir şeyin etkisi onun bilgisizlik ve zalimlik yönünde tümüyle hak etmediği kötü bir üne sahip olmasıydı. Shorey Platon haricinde herhangi birinin bu fanteziyi yazmış olabileceğine inanmakta güçlük çekmiştir ve Morrow tüm diyalogu güvenilir olarak kabul etme eğiliminde olmuştur.[1020] Eleştirmenler onun böyle bir var-

[1018] Morrow onu bitirilmemiş bir metin olarak değerlendirmiştir (*PCC* 36).

[1019] Örnekler için Morrow, *PCC* 38s'ye bakınız.

[1020] *PCC* 35-9, Souilhé ve onun öncüllerinin çoğuna karşı. O, Shorey'den alıntı yapar, s. 37.

sayımda bulunmada hata yapmış olduğunu düşünmüştür. Eğer gerçekse bile, onun bir erken dönem eser olması gerekiyordu, hâlbuki onun en güçlü benzerlikleri *Yasalar* kitabına ilişkindi ve o 'açıkça' aynı döneme aittir. O, *Yasalar* için bir giriş niteliğinde yazıldıktan sonra yarım bırakılmış olabilirdi. İçerik metninin bazı kısımları ilk iki kitap ile uygunluk göstermektedir.

Minos çok sayıda Platoncu noktaya sahiptir. Onların bazıları Platon'un kendisi tarafından yazılmış olmaktan ziyade kulağa kesinlikle öykünme gibi gelmektedir, örneğin 'Bilge kişi bilgi ile bilgedir, adil kişi adalet ile adildir' ve benzeri.[1021]

RAKİPLER

Tartışma Sokrates tarafından anlatılmıştır. Okulda geçen bir sahne betimlenmektedir. Başlık çocukların ikisinin rakipleri olan başka konuşmacılara itafen verilmiştir.[1022] Açılış ifadeleri akla hem *Lysis* hem de *Charmides*'i getirir ve 133a3-5 tıpkı bir gençlik güzelliğinin etkisi üzerine bir düşünme gibi okunur. Bu, *Charm.* 155c3 sayfası ve sonrasında Sokrates üzerine yazılmış bölüme benzerdir. Yazar bazı edebi ve drama özgü görüşü tanıtmak için gerçek bir çaba gösterir fakat bu bakımdan Platon'un en iyi yazılarına kıyasla yetersiz görünür. Thrasylus'un kendisi onun güvenilirliğine dair[1023] kuşku duymuştur (D.L. 9.37). Ancak onun dörtlemelerini içermektedir ve Souilhé (107-10) ona karşı savını ortaya koymuştur. Ancak o özgünlüğe sahip değildir ve Souilhé'nin lisandaki herhangi klasik-sonrası niteliklere işaret etmediği not edilmelidir.[1024] Her bir eleştirmen neyin 'Platon'a değer' olduğuna ve neyin olmadığına dair kendi izlenimlerine güvenmek zorundadır.

Yazar kim olursa olsun, cesaretten yoksun değildi. Bu sayfalarda ortaya çıkan sorunun 'Felsefe Nedir?' (133c1) sorusundan eksiği yoktu.[1025] Muhatap olan kişinin ilk yanıtı onun çok bilgili veya tüm sanatların bilgisine sahip olduğu şeklindedir. O, bunun uygulanamaz olduğunu söyleyerek, 'bir centilmenin el becerisi değil zekâ gerektiren

---

[1021] Hukuk felsefesinin temeline ilişkin bir katkı olarak *Minos*'un takdir edilmesi için bakınız, H. Cairns, *Washington & Lee Law Rev.* 1970, 193-222.

[1022] Ἐρασταί veya Ἀντερασταί, Burnet'in eleştirisine bakınız. O, bundan dolayı ayrıca 'Âşıklar' diye bilinir.

[1023] Ancak bakınız Grote, *Pl.* 1, 452, D.L.'de εἴπερ anlamı üzerine.

[1024] Reddediş için yaklaşım geliştirmeye başlayan Scheiermacher'in kendisi *Rakipler* kitabının tarzını takdir eder (Grote *Pl.* I, 452'den alıntı): 'genus dicendi habet purum, castum, elegans, nihil ut inveniri queat quod a Platonis aut Xenophontis elegantia abhorreat.'

[1025] Merlan bu soruya bakış açısından diyalogun bir çalışmasını yapmıştı: *Essays ... Baumgardt*'da 'Das Problem der Erasten' 1963.

şeyleri bilmesi gerektiği' şeklinde onu sınırlar. O, iki sanatta bile ustalaşmanın olanaksız olduğuna ikna olmuş şekilde, filozofun (ki o genel kültüre sahip kişinin Periklesci ideali ile açıkça eşitlenmiştir) herhangi bir sanatta bir profesyonel veya uzman olmasına gerek yoktur fakat uzmanların söylediklerini ortalama insan daha iyi takip edebilmeli ve kendi kendine akıllıca bir yorum yapabilmelidir. Bu onu beş etkinliğin tümünde ikinci gelebilen fakat hiçbirinde birinci gelemeyen bir *pentathlos* gibi yapar.[1026] Felsefenin iyi olduğu ve bu durumda faydalı olduğu konusunda uzlaşılır fakat *fayda*nın ne olduğu konusunda belirsizlik vardır. Örneğin bir tıp bilgisi doktor için gereklidir. Hasta olan kişi her defasında filozoftan ziyade doktoru çağıracaktır. Sokrates şimdi yönünü belirler ve hayvan yetiştirme alanından benzerlikler kullanarak insanları daha iyi haline getirme sanatının ilk ve en fazla kişinin kendisi dâhil olmak üzere neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilme üzerine bağlı olduğunu gösterir. Bu, kişinin kendini bilmesi anlamına gelen *sophrosynē* ve adalet erdemlerine sahip olmasıdır. İyi yönetim ister şehirde isterse evde olsun tümüyle bu erdemlere bağlıdır. Onlar bu durumda politik diye adlandırılabilirler fakat yalnızca böyle değildir. Aslında, biz kralın, devlet adamının, ev sahibinin, (kölelerin) efendilerinin, *sōphrōn*'un ve adil kişinin tek aynı kişi olduğunu ve aynı sanatın uygulamasını yaptığını söyleyebiliriz. Eğer herhangi bir faydası olacaksa, ikinci gelen kişi olmasına değil, kesinlikle birinci gelen kişi olacağı yalnızca sanattır.

Eğer (bugünlerde herkesin yaptığı gibi)[1027] belli başlı göstergelerin olmasının Platon'un erken dönem yıllarının acemice bir çalışması olmadığı düşünülürse, bu yalnızca gönülsüzce kabul edilen bir şeydir. Onun mesajı hakiki bir şekilde (daha çok Sokratik tarzda) Platoncudur ve başka diyaloglarla olan paralellikler bu kısa taslakta ima edilen ideanın daha sonra kullanımı ve geliştirilmesine dair varsayım üzerine makul bir şekilde açıklanmıştır.[1028] Örneğin Souilhé'ye göre (110 ile n. 1) *Rakipler*'in bir öykünme olması kesinlikle bir genişleme ve derinleştirmedir ve ortaya koyduğu tezler nedeniyle bir eleştiri niteliği taşımaktadır. 'İyi'nin 'faydalı' ile denklemi elbette genel olarak Sokratik yapıdadır, onun özünün bilinmesinden önce bir şeyin bir niteliğinin bilinmesinin olanaksızlığı (133b) *Menon* kitabında genişletilmiştir ve hiç kimsenin yeterli bir şekilde bir beceriden daha fazlasında ustalaşmasının mümkün olmadığı bize aynı zamanda felsefi bilgeliğin özellikli zanaatların herhangi birinde bulunmadığını anlatan

[1026] Pentatlondaki etkinlikler koşma, atlama, disk atma, cirit atma ve güreştir.

[1027] Ancak Grote böyle yapmamıştır. Bakınız *PI.* I, 452s. O tüm Thrasylan kanunnamesinin güvenilirliğini savunmuştur ve onun her bölümdeki daha önceden derinlemesine bilginin eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi halen fazlasıyla okumaya değerdir.

[1028] Socher Erdem üzerine diyalog hakkında geçen yüzyılda benzer bir teoriye sahipti, yani *Menon* için hazırlayıcı bir taslak kullanılmıştı. Bu bana son derece inanılmaz görünür ve karşılaştırma yalnızca diyalog ve *Rakipler* arasındaki engin farklılığı vurgulamaya hizmet eder.

Devlet kitabı için temeldir (428-c). Souilhé (110) Platon'un felsefe ile adaleti ve şehirlerin ve evlerin yönetimini özdeşleştirmiş olduğunu reddeder.[1029] Bu olağandışıdır çünkü onun felsefi yönetim idealinde yapmış olduğu şey tam da budur ve üstelik Sokrates'in tek kişisinde onların tümünün birleşik olduğunu görmüştür. Eğer diyalog Platon'un ise, olanaklılıkta zorlanma olmaksızın, filozofun (örn. Sokrates) bir işaretini taşıyan unvan sahipleri ve konuşmacıların başka her şeyden öte ideal sevenler oldukları bile tahmin edilebilir.[1030] Souilhé, spekülasyondan pratik hayata döndüğünde onun Polemon yönetimi altındaki Akademi'nin bir ürünü olduğu tahmininde bulunur. Peki ama ya Platon pratik hayata karşı kayıtsız ise?[1031]

THEAGES[1032]

Sokrates, Demodocus'un oğlu Theages'in eğitimine dair tavsiye istemesi üzerine çocuğa ne olmak istediği hakkında sorular sorar. Alcibiades ve çok sayıda başkaları gibi, o politik bir güç elde etme amacındadır—bunu bir tiran gibi zorla değil, demokratik bir lider olarak yapmak istemektedir. Ancak o başarılı politikacıların kendilerinden tavsiye almayacaktır çünkü Sokrates veya onun bunu anlatmış olduğu kişiler politikacıların kendi başarılarını çocuklarına bile geçiremeyecekleri düşüncesine sahip olmayı sürdürmüştür ve bu doğru gibi görülmektedir. Onun en fazla hoşuna gidecek şey Sokrates'in kendi tarafından üstlenilmiştir. Babası heyecanlı bir şekilde bu ricayı destekler fakat Sokrates buna karşı gelir: çocuk için en iyisi bu tür meselelerde profesyonel öğretmenler olan Sofistlerin birine gitmektir. Bir öğrencinin kendi gözetimi altında gelişip gelişmeyeceğini söylemek gücüne sahip değildir. Eğer işbirliği onun ilahi yol göstericisi tarafından yasaklanmışsa veya etkin bir şekilde teşvik edilememişse; başarılı olmayacaktır. O, hem eğitim hem de başka alanlarda onun müdahalesinin örneklerini ilave eder. Ancak Theages risk almaya ve Sokrates'in rıza gösterdiği uyarıları dikkate almaya isteklidir.

Demodocus'un oğlu Theages'ten *Apol.* 33e'de ve *Devlet* 496b-c'de Sokrates'in bir öğrencisi veya arkadaşı olarak bahsedilmiştir. *Devlet* kitabında Sokrates ondan yalnızca sağlığının kötü olması nedeniyle onun felsefeyi bırakarak politikaya atılmasını önlemiş olduğunu söyleyerek bahsetmiştir.

[1029] Her ikisi de hem yönetimi hem de iyi vatandaşlığı kaplayan πολιτική tek sanatı içinde bulunmaktadır (*Prot.* 319a).

[1030] Bakınız, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1031] Günümüzde diyalog çok fazla dikkat çekmez fakat *Platon'un Filozof-Kral* yazısında 119-21 sayfalarında Rosamond Sprague tarafından yazılan kısa eke dikkat edilmelidir.

[1032] G. Kruger, *Der Dialog Theages*, Greifswald 1935 ve G. Amplo, Roma, 1957 baskısını not alın.

Souilhé (137 n. 5) Schleiermacher'den itibaren (kendisi haricinde) on iki akademisyenin Theages'in ve ona benzer dört yazının güvenilirliğini reddettiğini söylemiştir.[1033] Antik dönemde o asla sorgulanmamıştır. Hiçbir ciddi dilbilimsel önerme ona karşı geliştirilmemiştir.[1034] Başka diyaloglarda öykünme teorisini destekleyecek bazı yakın paralellikler vardır. Sofistlerin yöntemlerinin betimlemesi (128a) açık bir şekilde *Apol.* 19e-20a bölümünü andırır ve öz açısından *Prot.* 316c'ye benzer; politikacıların kendi oğullarına politikayı öğretemeyeceğine dair iddia (126d: aslında 'kendi çocuklarının acemi çaylakların çocuklarından daha iyi olamayacağı') *Prot.* 319e-206 ve *Menon* 93b-37e kısımlarında anlatılır; ve elbette ilahi işaret hem Platon hem de Ksenofon tarafından sıklıkla bahsedilmiştir ve *Tht*, 151a kısmında öğrencilerin performansına ilişkin özel referans vardır. Son durumda, Theaetetus'a göre *daimonion* Sokrates'i açıkça uyarmadıkça, bir öğrencinin başarılı olacak şekilde bir fark yaratacağına dair ifadeler vardır. Hâlbuki *Theages* (129e6) kısmında, açıkça yasaklanmamış olsa bile, ilahi güç kendi işbirliğinden sakınabilir, böylece başarı asla garanti altında olmayabilir denmiştir.

Eleştirmenlerin en ağır ateşlerini doğrulttukları şey *daimonian* olmuştur. Souilhé altıdan fazla sayfayı ona ayırmıştır. Bunun neticesinde *Theages* yazıldığında Sokrates hâlihazırda bir büyücü olarak görülen Pisagor gibi bir efsane kişiliğine dönüşmüştü. Friedländer, bunu diyaloglar üzerine yazdığı kendi bölümünde (*PI.* II. bI. xi) açıkça yanıtlamıştı ve ben buna ilişkin her şeyi Cilt III'te söylemiştim.[1035] Ustalıklı varsayımın ödülü *Theages*'in (Platon tarafından değil) Theaestetus'tan önce yazılmış olmasıydı, ki bu Sokrates'in karakterinin çarpıtılmasına karşı Platon tarafından yazılmış olan polemik yaratan bir yazıdır.

Sonraki dört diyalog Diogenes'in "tümüyle reddedilmiş" listesinde bulunanlardır. Günümüzde onların savunusunu yapan kimse yoktur.

[1033] Friedländer'ın 2. Cildi ilk defa (Almanca olarak) Souilhé'nin baskısıyla aynı yıl yayınlanmıştır ve o, Taylor (*PMW* 12), Rist (*Phoenix*, 1963, 17), Ritter ve hiç kuşkusuz başkaları gibi, karşıt görüşte olanlara karşın onun güvenilirliğinin destekçilerine eklenebilirdi. Rist onun sahteliğinin kanıtına dair Pavlu ve Souilhé'den alıntılar yapar.

[1034] Ritter onun adını *Sprachstatistic* (*Neue Unters.* 217 fakat krş. Souilhé'de *Untersuchungen*, 138 n.1) ile sahteliğinin kanıtlanmış olduğu iddialarına karşın bir diyaloglar listesi içinde ona yer vermiştir. Shorey tarafından reddedilmiş olan Demodocus'un açılış konuşması üzerine bakınız *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Ben orada Friedländer'dan alıntı yaptım. Bu, Grote aracılığıyla (*PI.* I, 430) Halikarnaslı Dionysius'a kadar geri giden bir savunma oluşturur.

[1035] *Daimonion* üzerine ve genel olarak Sokrates'in daha az ussal tarafı üzerine.

AXIOCHUS

Birkaç Platoncu diyalog tarzında, yerellik sabit bir durumdur. Sokrates Cynosarges cimnasyumuna gitme yolu üzerindedir ve Ilissus'a yetişmiştir. Bu sırada Clinias ona yaklaşır ve babası Axiochus'u hoşnut edecek bazı sözcükler söylemesini ister. Axiochus ölüm döşeğindedir ve daha önceden küçümsemiş olduğu şeylere dair bir korku hissetmektedir. Sokrates onunla birlikte geri döner ve Epikürü öğretiyi çağrıştıran şeylerle birlikte Platon'u öğretinin güçlükle uzlaştırılabilir bir karışımını teselli olarak sunar. Axiochus sanki halen yazgısına ağıt yakar gibidir fakat aslında ölüler artık hissetmeyecek, hiçbir surette var olmayacaktır. 'Sen duyularını kaybettiğin için ağlayıp sızlanıyorsun fakat aynı zamanda çürüyüp gidecek olmanın ve hazlardan yoksun bir başka hayata geçiyor olmanın kederi içindesin. Oysa doğumdan önce olduğu gibi tümüyle duyusuz bir hale gelmektesin.' Geçmiş tarih nasıl ki seni ilgilendirmiyorsa, sen öldükten sonra olacak olanlar da 'seni' ilgilendirmemelidir (315d-e). Buradan itibaren, ruhun ardında 'dünyevi ve zihinsiz' bir beden bırakacağını söyleyerek konuşmasını sürdürür. Ki bu gerçek insan[1036] değildir ve kendi yerinde bulunmaktadır. Bizler 'ölümlü bir hapishane içine kapatılmış ölümsüz bir varlığız', 'bizi bekleyen aynı türden *aither* ve göksel hazlara kavuşmak istiyoruz.'[1037]

Ölümsüz ruh elbette bedensel hayatın hazlarından pişmanlık duyması beklenemez, ancak yine de, gerçek Axiochus'un ölümsüzlüğüne dair ölümden sonra sanki aynı şekilde nefes alıyormuş gibi olacağını üzerine basa basa ona söyleyerek artık var olmayışının beceriksizce bir tesellisinde bulunur. Sokrates bile nihai yok oluşun ideasına geri dönmüştür. Bu Sofist Prodicus'un[1038] görüşlerine bir yaklaşımdır. Bu hayatın yargılanması üzerine Callias tarafından oluşturulan bir incelemeyi çağrıştırmaktadır. O, Platoncu türün bir kıyametbilimsel efsanesi ile yazıyı sona erdirir (371a-72a).

Onun aşağı derecedeki niteliğinden ayrı olarak, başka türlü bilinmeyecek olağanüstü sözcük sayısı veya yalnızca Helenistik dönemlerde onaylanan ifadeler Axiochus'u Platoncu-sonrası diye damgalamak için yeterli olacaktır. Ancak o Platon'un bir öğrencisine ilişkin olmasa bile, din tarihine ilişkin bazı olgulara sahiptir. Souilhé ve başkaları MÖ birinci yüzyılın Yenipisagorcu çevrelerinde yer edinecektir fakat hiçbir surette

---

[1036] Ayrıca *Alc.* I. 130c ve *Yasalar* 959a-b. Ruhun bedenden ayrılması şeklinde ölüm elbette tümüyle Platoncudur. *Phaedo* (özellikle 64c) ve başka yapıtların yanında *Gorg.* 524b ile karşılaştırın.

[1037] Hapishane için krş. *Pho.* 62b, *Crat.* 400c. Euripides (*Hel.* 1015) ölen kişinin zihnine dair 'ölümsüz bir *aither*'e batmış ölümsüz' olarak bahseder. Bu ve başka Euripides'e dair alıntılar için bakınız, Guthrie, *G. and G.* 263. O. Vergilius'un *aetherius sensus* yazısıdır, Aen. 6.747.

[1038] Para karşılığında bilgeliğini satan Prodicus'a dair 366c'de bulunan referans *Crat.* 384b yazısının ılımlı ironisi ile karşılaştırıldığında gerçekten kabadır.

Souilhé'nin alıntıları tezi desteklemeyecektir. O, bu dönemin favori bir imgesi olan öteki dünyadaki ziyafetlerden bahseder fakat yazar olasılıkla onları Platon'dan almıştır.[1039] 371c'de anlatılan 'saf su kaynakları' Orfik altın tabakları ile birlikte yeniden hatırlanır. Beşinci yüzyıl veya daha eski bir döneme ait olan şiirler dizeler halinde okunacak, böylece ruhun susuzluğu da giderilecektir.[1040] Hiçbir ruhun aldatamayacağı Minos ve Radamanthys elbette klasiktir ve Gorgias'taki figürlerdir. Axiochus'ta iyi ruhlar çiçekli çayırlarda müziğin ve dansın keyfini sürer ve kutsal ritüeller icra edilir. Tüm bu etkinlikler Aristofanes'in *Kurbağalar* oyunundaki koro tarafından kutlanmıştır. Onlar orada ayrıcalıklı bir konumdadır (Krş. *Axiochus* 371d). Çayırlar Platon'da (*Devlet* 614e) ve Orfik bir tabak üzerinde görülür.[1041] Homeros'un tanınan günahkârları 371e'de zorunlu olarak ortaya çıkarlar ve cennetin iklimi Homeros'un Elysian düzlüğünün iklimini anımsatır. Souilhé bu klasik referansların hiçbirinden bahsetmez. *Axiochus*'un efsanesi neredeyse tümüyle Platon ve doğrudan Platon'dan alınan Homerik ve özellikle Orfik kaynaklara dayanır. Orfik ve buna ilintili ideaların Helenistik çağda geniş alanlara yayılmış olması doğrudur fakat onlar daha önceki dönemlerde de varlığını sürdürmekteydi.

Bir son not. Herodot (4.33) hasırlara sarılmış olan belirli 'kutsanmış sunular'dan bahsetmiştir. Bunlar -Delianların inanışına göre- gizemli Hyperboreios'dan Delos'a halen gelmektedir. Bunların ne olduğunu söylememiştir fakat *Axiochus* 371a'ya göre orijinal sunular ölümden sonra ruhların yazgısının kazınmış olduğu bronz tabletler idi.

ERYXIAS

Edebi ve dram ögelerine gösterilen özen bunu okunabilir küçük bir eser yapmıştır, ancak zaman zaman biçimsiz ifadeler ve hantal tümceler içermektedir. Konuşma Sokrates tarafından anlatılmıştır ve konu, oldukça belirgin Platoncu tarzda ele alınmıştır. Erasistratus'un duruma dair izlenimleri ve Siraküzalıların niyetleri ve Atina'ya gönderdikleri elçilerden birinin karakteristik özelliği aracılığıyla anlatım gerçekleştirilmiştir. Başlıca tartışma konusu zenginliğin doğası ve amacına ilişkindir. Bir şeyin *ne olduğunun* bilinmesine kadar faydalı olup olmadığının bilinmesinin olanaksızlığında *Menon*'un anımsatıcıları vardır 'İyi'nin 'faydalı' ile olan denklemi ve insanın onu nasıl kullanacağını bilene kadar hiçbir şeyin faydalı olmadığına dair argüman oluşturulmuştur. Ancak Sokrates kendi karakteristik argümanına kayda değer bir muhalefet ile karşı-

[1039] *Ax.* 371d, Souilhé 135. Krş. *Rep.* 363. Aynı sözcük συμπόσια her iki diyalogda kullanılmıştır.

[1040] Platon'un *Rep.* 621a'da yer alan 'kavurucu sıcak' ifadesi belirtilmemiştir. Altın tabaklar için Guthrie, *OGR* 171-82'ye bakınız.

[1041] Platon ve Orfik literatür için bakınız. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

laşmıştır, ki bu durumda zenginlik faydalı olması nedeniyle gerçekten bilgi veya bilgelik içerir. Çeşitli noktalar bu şekilde gerçekleştirilmiştir. Bir tanıklığa inandırıcılığı katan şey onun söyledikleri değil, erdem konusunda sahip olduğu ündür veya tam tersidir, ve bunun bir örneği Prodicus'tur: 'dürüst' Critias ile aynı şeyi söylemesine karşın ona inanılmaz çünkü insanlar onu 'bir Sofist ve bir düzenbaz' olarak görür. Türler ve cinsler üzerine Euthyphro'ya verilen temel ders (*Euthyphro* 11ess) 401b-c'de yinelenmiştir: tüm paralar faydalıdır fakat faydalı olan her şey para değildir, tıpkı tüm insanların hayvan olması fakat tam tersinin doğru olmaması gibi. 405a araçlar arasındaki ayrımın yeni bir gelişimini sunar veya *sine qua non* (olmazsa olmazdır) ve final sebep *Phaedo* ve *Timaeus*'ta işlenmiştir. Eğer x'in varlığının oluşması x için bir araç ise, her şey önceden var olmak zorunda değildir. Aksi takdirde bilgisizlik bilginin ediniminden önce gelmek zorunda olduğu için, bilgisizliğin bilgi edinmenin bir aracı olması gerekirdi.

Burada bir kez daha bu yazılarda özel olarak Helenistik öğretileri saptayacak kişilerde abartılar gözlemlenir. Souilhé (86) bile 'yalnızca bilge kişi zengindir' μόνος ὁ σοφός ἐστι πλούσιος aforizmasının 'kılı kırk yaran Stoacılık' olduğunu iddia eder, oysa *Phaedrus* 279c'de Sokrates 'Bilge kişiyi zengin olarak sayabilir miyim πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν ·şeklinde yakarır. 'Zenginlerin küçümsenmesi' ona göre Sinik etki nedeniyledir. Aynı yakarışı (alıntı yapmaksızın) kanıt olarak sunarak, Sokrates 'insanoğlunun yalnızca taşıyabileceği ölçüde (sōphrōn) altına sahip olmasını' ister. Eryxias'ın nihai neticesi, en zengin olanların en acınası durumda olanlar olduğu şeklindedir çünkü onlar çok sayıda maddesel isteklere sahiptir. Bu bize Sinik Diyojen'in en az isteğe sahip olanların ilahi olana en yakın kişiler olduğuna dair Souilhé anlatımını hatırlatır. Kesinlikle hiçbir şey ilahi ve ölümsüz ruhun adına şimdiye dek insani olasılıklar açısından bedensel arzuların en aza indirgenmesi gereksiniminden daha hakiki Sokratik ve Platonik olamazdı. Bu, *Gorgias*'ta Callicles'in 'kişinin arzularının mümkün olduğunca büyümesi ve onların tatmin etmek için araçlara sahip olması' idealine karşıtlığın temelidir. Sinikler de Sokrates'in müritleri idi.

DEMODOCUS VE SISYPHUS

Paradoks halindeki bu iki önemsiz Sofistik uygulama birlikte ele alınabilir. (Sokrates'in bahsetmemiş olduğu) birincisi birbiriyle ilintisiz dört temaya sahiptir. 1) üzerinde düşünmenin faydası nedir 2) Kişinin yalnızca itham edilen olduğunun duyulmasından sonra bu kişi kınanmalı mıdır? (Yanıt: evet) 3) Eğer A kendisine ödünç para vermesi için B'yi ikna edemiyorsa, kusurlu olan hangisidir? (Yanıt: A.) 4) Daha fazla kime güvenilmelidir, yabancılara mı yoksa akrabalar ve arkadaşlara mı? (Yanıt.

Yabancılar da bazıları için akraba ve bilinir kişiler olduklarından dolayı, ilintililik açısından soru yersizdir). Sisyphus tümüyle bir konu üzerine uzun uzadıya düşünme üzerinedir.

Her ikisi de yürürlükte olan 'Çifte Argüman' anımsatıcılarıdır ve Sofistik 'ya / ya da' ikilemini kullanır. Bu tıpkı Sokrates'in Euthydemus'ta uğraşmak durumunda olduğu şeydir (hâlbuki Sisyphus'da onlar Sokrates'in kendi ağzından anlatılır). 'Kişinin ne bildiği ve ne bilmediği konusunda uğraş verilmeli midir?' sorusu (*Sis.* 388b) özellikle *Menon* kitabında Menon'un zorlu görevini fakat aynı zamanda *Euthydemus* 235d yazısını anımsatır. Bir başka keyifli sofizm *Sis.* 390d'dedir. Gelecek hakkında düşünülür veya akıl yürütülür. Ancak gelecek henüz mevcut değildir, bu durumda gelecekte olan şeyin şu anda hiçbir gerçekliği veya karakteristik özelliği (*physis*) yoktur. Bunun sonucu olarak uzun uzadıya düşünmek anlamsızdır çünkü mevcut olmayan şey doğru ya da yanlış olamaz.

Her ne kadar bazıları bu egzersizlerde Stoa'nın veya Yeni Akademi'nin izlerini görmüş olsalar bile, onlar dördüncü yüzyılın sonundan önce yazılmış olabilir.[1042]

ADALET ÜZERİNE VE ERDEM ÜZERİNE

Bu diyaloglar bahsetmeye değer değildir. Böylesine büyük Yunanca literatürünün kaybının ortasında bu önemsiz çocukça çabalar bir şekilde yüzyıllar boyunca yüzdürülmüştür. *Adalet Üzerine* Sokratik tanımlama içinde kısa ve anlamsızdır. *Erdem Üzerine* erdemin öğretilebilir olup olmadığına dair popüler meseleye[1043] sebebiyet vermiştir ancak neredeyse kelimesi kelimesine *Menon*'dan birkaç metni kopyalamaktan daha iyisini yapamamıştır. Platon'un yönlendirdiği daha derinlemesine felsefi konulara referans olmaktan uzaktır ve onun ustaca konuşmaların karakterini ortaya koyma ve onların dram dolu yüzleşmelerinin hiçbir izi yoktur.

[1042] Bakınız Souilhé 64 ve dilbilimsel ölçüt için 41. 64-5. Souilhé'nin kendisi her ikisini de dördüncü yüzyıla dâhil etmiştir.

[1043] Onun sosyal arka planının anlatıldığı Cilt III. bl. x'e bakınız. Onun beşinci ve dördüncü yüzyıllarda popüler bir konu olduğuna dair daha ileri kanıtlar için, bakınız Souilhé (s. 24); ancak *Erdem* Üzerine haricinde, yalnızca *Menon* ve 'Çifte Argüman'ın 6. Bölümü varlığını sürdürmüştür. Sonuncuya ilişkin bilgiler Cilt III, 317-19'da işlenmiştir.

VII
MEKTUPLAR[1044]

Biz aralarında Thrasylus tarafından yazılmış Platon'un derlenmiş çalışmalarının dokuzuncu dörtlemesi dâhil olmak üzere çeşitli mektup arkadaşlarına yazılmış on üç mektupluk bir derlemeye sahibiz.[1045] Onların güvenilirliği sonsuz şekilde tartışılmıştır ve sarkaç on dokuzuncu yüzyılda egemen olan uç noktadaki bir kuşkuculuktan (ki ayrıca Platon'un en iyi diyaloglarının bazılarından yoksundur; bakınız Cilt IV) yakın zamanlardaki bir daha gerçekçi eleştirel ve seçici tutuma sallanmıştır. Shorey *Platon'un Söyledikleri* (1933, s. 41) başlıklı kitabında onların bazılarının kabul edilmesinin veya reddedilmesinin tarihsel açıdan görünebildikleri kadar önemli olmadığını yazmıştır. Çünkü en önemli olan ikisi, Yedinci ve Sekizinci olanlar, eğer Platon'un kendisi tarafından oluşturulmamışsa, onun ölümünden bir veya iki nesil sonra olguları bilen bir Platoncu (yani, Siraküza politikasında Platon'un hayatını ve yaptıklarını bilen biri) tarafından oluşturulmuş olmalıdır ve o Platon'un geç dönem yazılarıyla öylesine demlenmiş biridir ki onun yazı biçemini makul bir şekilde taklit edebilmiştir.[1046] Çok sayıda kişi bunun böyle olduğuna dair hemfikir olsa da bu kim olduğu belli olmayan kişinin kim olduğunu bulmak oldukça zor görünmektedir. Bu daha kişisel belgeler beklenmedik,

[1044] Genel çıkış noktası açısından, onların güvenilirliği üzerine çelişkiler hakkında bilgiler dâhil olmak üzere burada Morrow'un *Translation with Crit. Essays and Notes* (1962) kitabına başvurmak yeterli olacaktır. O, 271 ve sonraki sayfalarda seçilmiş bir kaynakça sunar. Ayrıca 1967'de yayınlanmış olan W. Neumann ve J. Kerschensteiner tarafından yazılmış *Mektuplar*'ın bir Almanca baskısı ve aynı yıl yayınlanmış Pasquali'nin *Lettere* kitabının ikinci baskısını not edin. Friedländer kendi *Platon* kitabının 1. Cildi, XIII. Bölümünde *Mektuplar*'ı yazmıştır. Günümüze daha yakın bir tarihte, 1972 yılında yayınlanan Vandoeuvres sempozyumunda (Hardt Vakfı, *Entretiens*, cilt XVIII), Mektuplar üzerine konuşma yapan iki konuşmacı karşıt sonuçlara ulaşmıştır. N. Gulley hepsinin sahte olduğunu ifade ederken, G. J. D. Aalders Yedinci ve Sekizinci mektubun gerçek olduğunu ve geri kalanlarının ya Platon'un kendisi tarafından ya da bir çağdaşı veya yakın zamanda yaşayan biri tarafından yazıldığını savunmuştur.

[1045] Thrasylus için bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Bizim sahip olduğumuz mektuplar alıcıların adının belirtildiği ve her birine tahsis edilmiş sayılar ile belirtilen katalogda yer almıştır. İskenderiye kütüphanecisi Aristofanes 'Mektuplar'ı *Phaedo* ve *Crito* ile aynı üçleme şeklinde listelemiştir fakat bizim kaynaklarımızda hiçbir ayrıntı yoktur (D.L. 3.61-2). Eğer (kesinlikle olası olduğu şekilde) onlar Thrasylus'ta oldukları gibiyse, bu durum derlemenin listesini MÖ üçüncü yüzyıl veya ikinci yüzyıl başlarına geri taşıyacaktır. Onlar Aristo tarafından belirtilmemiştir.

[1046] Shorey, *WPS* 1933, 41. Krş. Finley, *Aspects of Antiquity* (Pelican ed.) 80: 'Eğer Platon onları yazmamışsa [*sc. Epp.* 7 ve 8] bu durumda onun ölümünden uzun olmayan bir süre sonra müritlerinden biri tarafından, olasılıkla Speussippus tarafından yazılmıştır.'

hatta zaman zaman rahatsız edici olabilse de, Platon'un karakteri üzerine tutulan ışık şaşırtıcı değildir. Özellikle iki küçük olgusal nokta (*Apol.* 38b ve *Pho.* 59b) haricinde onun kendisine referans alan diyaloglardan nasıl tümüyle dışlanmış olduğu değerlendirilebilir. Field tüm derlemenin (P. ve C.'nin 197) hepsi Yunanca yazılmış mektuplar şeklinde Büyük İskender döneminde büyük kütüphanelere satılmak üzere oluşturulmuş mektupların müşterek uygulamasını içerdiğine işaret etmiştir. Platon tarafından olmasa da mektupların 'psikolojik bir merak' olduğuna inanmıştır. Mektupların Platon'un dönemine yakın bir zamanda yazılmış olması onların mektupların sahte oluşuna inançlarına sadık kalmaları durumunu sürdürmüştür.

Mektupların çok azı (özellikle Birinci Mektup) hiç kuşkusuz sahtedir ve bazıları, sahte olsun ya da olmasın, bize Platon hakkında önemli bir şey söylemez. Yedi tanesi (1-4, 7, 8, 13 nolu olanlar) Siraküza'ya dair sıkıntılar ve Platon, Dionysius ve Dion arasındaki ilişkilere ilişkindir ve felsefi yaklaşımdan ziyade tarihsel yaklaşma sahiptir. Platon'un giriş niteliğinde bir kaynakçası için gerekli olduğu kadarıyla, onlar arasında daha tanınmış olanlar IV. Cilt, 2. Bölümde kullanılmıştır. Ancak İkinci Mektup Sokrates'in diyalogları üzerine ışık tutar ve Yedinci Mektup konu ve felsefenin doğası üzerinde son derece ilgi çekici olan uzun ve zorlu bir metin içerir. İkinci mektuba ilişkin olarak, ben IV. Ciltte bundan bahsetmiştim ve Yedinci Mektup'un felsefi kısmı burada anlatılmalıdır. Beşinci Mektup ile bağlantılı olarak tarihsel etkinin küçük bir noktası vardır. O, Makedonya kralı Perdiccas'a öğüt niteliğindedir. Öğütte bulunan kişi Platon'un ona bir danışman olarak gönderdiği Euphraeus'tur. Olasılıkla MÖ ikinci yüzyılın bir tarihçisi olan Bergamalı Carystius'a göre Euphraeus'un gönderilmesi Speusippus tarafından bahsedilmiştir. Perdiccas'ın ölümünden sonra tahtın kendisinden sonraki varisi Philip'e geçmesinin anlatıldığı bir koşullar zinciri Euphraeus tarafından aktarılmıştır.[1047] Altıncı Mektup[1048] ise Anadolu'da Atarneus'un hükümdarı Hermeias ve onun huzuruna davet edilmiş olan Akademi'nin iki üyesi Eratus ve Coriscus'a ayrılmıştır. Platon'un düşüncesine göre işbirliği onun meslektaşları açısından faydalı olacaktır çünkü onlar 'Formların soylu öğretisi' içinde eğitim almışlardır fakat insanoğlunun lanetlenmiş dün-

[1047] Öyküyü anlatan Athenaeus (II. 506e-f) şöyle bir yorumda bulunmuştur: 'Ancak bunun doğru olup olmadığını Tanrı bilir.' Eğer doğru ise tarih ironik bir dönüş yapmış olacaktır.

[1048] Cilt IV'te belirtilmiştir. (Tiranın adı hem Ἑρμίας hem de Ἑρμείας şeklinde telaffuz edilmiştir). Sondaki yeminde, Platon'un kendisi onun 'ilahi lider' olarak pek ciddiye alınmamış olduğunu söyler. Bu, *Tim.*'de Dünya-ruhu ve onun babası Demiurge olarak görünür (bakınız, Morrow ve Raeder'in konuya ilişkin makalesi). Bu, erken dönem Kilise Babaları tarafından bir Hristiyan anlayış ile yorumlanmıştır fakat ona bir Hristiyan eklenti yapılması bozulmasına neden olmuştur (Bakınız, Leisegang *RE* 2530).

yasında kendilerini savunma deneyiminden yoksunlardır. Burada kendi geç dönem olgunluğundan bahsedilen adam kibar bir şekilde dünyevî hayatın daire ve düz çizgi ilahi Formlarının bir bilgisi ile yüz yüze gelebileceği ideasıyla alay edebilirken bir evi inşa etmek ve hatta kendi evinin yolunu bulmak becerisi ve pratik sağduyusundan yoksun olma durumu yaşanıyordu (*Phil.* 62a-b). Mektup bahsi geçen tüm kişilerin kişisel ilişkileri üzerine ışık tutuyordu fakat özellikle Aristo'nun orta yaşlılık döneminin başlarında Ksenokrates ile olan bağlantısı ve daha sonrasında Hermeias çevresindeki gruba dâhil olmasını anlatıyordu.

İstatistiksel *not.* Tamamen eğlence amaçlı olarak, Platon tarafından yazıldığı kabul edilen belirli mektuplara ilişkin olarak kanaatini bilmek istediğim herkesin dâhil olduğu listeler derledim. Buna ilave olarak, Platon'un onların hiçbirini yazmadığını söyleyen 24 kişi ve tümünü onun yazdığını söyleyen 8 kişi olduğunu belirtebilirim. Bazıları, Birinci Mektup haricinde, hepsini kabul etmiştir. Yargıda bulunmaktan kaçınanlar liste dışı bırakılmıştır (bazı mektupların önemsiz oluşunun yanı sıra 'bilmeyenlerin' sayısı listenin bazılarının göreceli kısalığına açıklama getirmeye yardımcı olur). Sayılar gerçekliğin olasılığına bir rehber olarak sunulmamıştır. Onlar tamamlanmamıştır ve kronoloji, örn. geçmişe ait olan toptancı reddedişlerin çoğu göz ardı edilmiştir. Yine de, olasılıkla onların çoğu fikir anketinden alanında daha büyük bir oranı temsil ettikleri söylenebilir. Onlar mektupların güvenilirliğini yalnızca mektupların yazarının kim olduğu ve bunun bir tartışma konusu olduğu bağlamında kanıtlar ve öznel değer-yargılarının onda hatırı sayılır bir rol oynadığını ileri sürer.

Mektup	Olumlu	Olumsuz
I	0[1049]	22
II	8	22
III	14	8
IV	9	9
V	6	13
VI	14	5

Mektup	Olumlu	Olumsuz
VII	36	14
VIII	22	3
IX	6	8
X	8	8
XI	11	12
XII	5	16
XIII	14	15

[1049] Morrow (*Epistles*, s. 14) 'yakın dönem eleştirmenler arasında arada sırada Birinci Mektup'a dair savunucuların bile bulunduğunu' söyler. Ben bunun izini sürmemiş olmaktan dolayı kendi adıma pişmanlık duyuyorum.

YEDİNCİ MEKTUP'UN FELSEFİ KISMI[1050]

Mektupta çok fazla bilgelik vardır fakat bu, dünyadaki insanoğluna dair değil, filozofa dair bilgeliktir.

F. M. Cornford

Mektup, Dion'a yapılan suikastten sonra Dion'un dostlarına ve tanıdıklarına hitaben yazılmıştır. Onun öldürülmesine karşılık olarak işbirliği içinde olunmasına yönelik istemi içerir; ancak o açıkça daha geniş bir izleyici kitlesine ve belki de Atinalılara olduğu kadar Siraküzalılara hitap eden bir mektuptur. Aslına bakılırsa onun kendi hayatının olaylarından kaynaklanan ve felsefesinin gelişimine sebebiyet veren politik kanaatlerinin genel bir savunmasını sunmak için fırsat kullanır. Hemen konseyin toplanması talebini göz ardı etmemiştir fakat onun yanıtı yalnızca bu daha büyük çerçeve içinde değerlendirilebilir. Siraküza epizotlarının anlatımında felsefe konusunda yeteneksiz olmayan II. Dionysius'a birkaç şiddetli eleştiride bulunmak için koşullara sahip olmuştur. Bu tutarsız, acımasız ve haz düşkünü karakter kendi çalışmalarını aralıklı bir şekilde ve etkinlikten uzak olarak gerçekleştirmiştir. Platon onu daha ileri çaba göstermeye teşvik ettiğinde (diye yazar mektupta), onun yanıtı başkalarını dinleyerek en önemli noktaları hâlihazırda bildiği şeklinde olmuştur. Şimdi birlikte yaptıkları tek bir konuşmanın kendi çıkardığı sonuçlarını ortaya koyan bir kitap yazmış olduğu Platon'un kulağına

[1050] Ritter, mektubun geri kalanının Platon tarafından yazılmış olduğunu kabul ederken, başka bir el tarafından daha sonraları bir ilave yapıldığı düşüncesiyle bu bölümü reddetmiştir (*Neue Unters.* 423, of. 404). Stenzel (*Kl. Schr.* 85) ona karşı Pohlenz, *Werdezeit* 113 ve Wilamowits, *PI.* II, 281ss metinlerinden bahsetmiştir. E. Hoffmann aynı bölümün mektubun hakikiliğinin gerçek kanıtını sağladığını çünkü Platon'un kendisi haricindeki hiç kimsenin onu yazmış olamayacağını düşünmüştür. Stenzel'e göre, bu 'Platon'un kendi ağzından felsefesini bize anlattığı yegâne yerdir' (Bakınız, Stenzel *OC* 68 n. 1). Bilgisayar-temelli çalışmalar Levison, Morton ve Winspear'ı 'Platon'un Yedinci Mektubu'nu reddetmeye yönlendirmiştir. *Mind* 1968'te yer alan bu iddiya ilaveten *Cl Notes and News* 1967'de, 49. sayfadan itibaren T. M. Robinson'ın yorumlarına bakınız. Robinson (oldukça şaşırtıcı bir şekilde) 'İdealar Teorisinin son derece naif versiyonu'dan bahseder. O kesinlikle Stenzel'in açıklamak zorunda olduğu naiflikten-çok-uzak çabaları okumuş olamazdı. Mektup üzerine, genel olarak bilgisayarlı stilometrinin zeki bir öğrencisi olan Robinson Toronto Üniversitesi'nin 1967-68 öğrenin yılı bülteninde (s. 96) bu konu hakkında 'Yedinci Mektup Profesör Edelstein'in yakın tarihli kitabında argümanlar ile yok edilene kadar, pek çok akademisyen bu konuda ikna edilememiştir' diye yazmıştır. Ayrıca krş. W. C. Wake, *J. Roy. Statist. Soc.* (dizi A) 1957, 343 ve P. Deane, *Gnomon* 1969. Mektuplar üzerine olan literatür boyunca Platon haricinde hiç kimsenin böyle bir şeyi yazmış olamayacağı ve metnin onun daha sonraki felsefesinin özünü oluşturan sayfalar içerdiği anlayışı geliştirilmiştir.

gelmiştir (345a). Platon öfkeli ve hayal kırıklığına uğramış olarak (IV. Cildin başlarında alıntı yapılmış olan) ünlü atağını yapmıştır. Onun 'ciddiye alarak yazmış olduğu şeyler' hakkında yazmaya değer herhangi bir şey olmadığını düşünmektedir. Ne onun ne de başkasının bunu yapmaması gerektiğini söylemiştir.

O şimdi devam eder (342a): 'Bu konuda uzun uzadıya konuşmak isterim çünkü belki de böyle yaparak anlatmak istediğimi daha açık hale getirebilirim.' Bu durumda onun felsefesinin öğrencileri olarak metne daha yakından bakmak zorundayız. Dion 354 yılında[1051] Platon ise 347 yılında ölmüştür. 353 yılında o yaklaşık yetmiş-beş yaşındaydı, bu durumda, eğer yazı gerçekse bu onun son felsefi ahiti, kendi adına varlığını sürdüren yegâne ifade idi. O, sıklıkla 'felsefi arasöz' olarak atfedilmiştir fakat ben Platon'un oluşturulmuş bir bütünün tamamlayıcı bir parçası olarak onu nasıl tanıttığını kısaca göstermeyi denedim. O, politik bir krizde anında kılavuzluk için bir isteme karşılık olarak addedilerek, komik bir şekilde orantısız görünebilir fakat bunun ötesinde uzağa gitme niyetinin başlangıcından itibaren onu net hale getirmiştir.[1052] Mektup onun tüm yaşamı ve düşüncesine dair kısa bir yazılı savunmadan başka bir şey değildir.

Mesele tanıtıldığı şekliyle varlıkbilimseldir. Nesnel gerçekliklerin bilgisi nasıl olasıdır ve onun zorunlu ön koşulları nelerdir? Bir başka şekilde, o Platon'un felsefesinde dolambaçlı veya yöntemli düşüncenin ayrı ayrı rollerinin bir ifadesi şeklinde adlandırılabilir. Onların ilişkileri, yorumlayanların felsefi tercihlerine göre bazen yanlış yorumlanmıştır ve onlara dair benim bildiğim en iyi çağdaş açıklama Richard Robinson'ın yaptığı açıklamadır. Onu geliştiremeyeceğim için ondan alıntı yapmamı anlayışla karşılayacağınızı umuyorum (*PED* 65):

> *Düzenli ve sistematik bir yönteme alternatif günümüzde önsezi şeklinde söylenebilir. O, dehasıyla bir çırpıda orada olarak dikkatli planlama ile hedefe yaklaşan* ağırkanlı kişiye tezat şekilde bizim dönemimizde bilindik bir ideadır. Bu tezatlığın *Platon'da hiçbir surette olmadığı görünür. O, yöntem ideasının yanı sıra sezgi ideasına sahiptir; ancak bu şekilde onlarla tezatlık oluşturmaz... Sezgi onun için kısa devre yönteminin kolay bir yolu değildir; fakat yöntemin ustası için kesinlikle korunmuş ödüldür. Tezatlık bir tarafta sezgi ile taçlandırılmış yöntem ve diğer tarafta rastgele, verimsiz çaba arasındadır.*

[1051] 'Harward'ın Dion'un ölümüne dair verdiği tarih (354) benim tarihim (353) üzerine bir düzeltmedir.' (L. A. Post, *CQ* 1930, 115).

[1052] Krş. 324b: onun ulaşmış olduğu tarzı öğrenmek için (τρόπος τῆς γενέσεως) Dion ile paylaştığı inanışların gençler ve yaşlılar için öğretici olduğunu söyler 've ben onu size başlangıçtan itibaren açıklamaya çalışacağım çünkü mevcut koşullar onu elverişli kılar.' Bazıları Dion'un dostlarından mektubun Platon tarafından kendi manifestosunu asmak için bir çivi olarak tasarlanmış kurmaca olduğunu bile düşünmüştür (örn. Harward, *Epp.* 190).

Platon'un bilgiye dair soruya yanıtı beş [şeyin] mevcudiyetini gerektirir:[1053] ilkin bir isim, bir tanım ve hassas bir temsiliyet (*eidōlon*, imge). Bu üçü dördüncü olarak sayılan bilginin kendisinin *sine quibus non*'ıdır. Beşinci ve sonuncu olanı mevcut olduğu bilinen bir nesne olmalıdır.[1054] Platon hepsine hizmet eden tek bir illüstrasyon olarak bir daireyi ele almıştır.

1) İsim, bu durumda 'daire' sözcüğüdür. Bu, arı bir şekilde gelenekseldir. Eğer insanlar dairesel olanı 'düz' olarak ve düz olanı 'dairesel' olarak adlandırmaya karar verirse, onları değiştirmiş olanlar için kendi isimleri daha az kesin olacaktır (343a-b).[1055] Yine de üzerinde uzlaşılan bazı etiketler zorunludur çünkü sözcükler olmaksızın biz ne tartışabilir ne de düşünebiliriz (Düşünce zihnin kendisiyle sessiz konuşmasıdır. *Soph.* 263e). Ayrıca Formlar öğretisinden kaynaklanan daha katı bir felsefi gerekçe vardır. Bizim deneyimimizin görünür dairelerine uygulandığında neden 'daire' adının hiçbir doğal doğruluğu yoktur? Daire tümüyle yuvarlak değildir ve aynı zamanda bazı düzlükler içerir. 'her çizilmiş veya döndürülmüş daire Beşinciye tezatlık ile doludur çünkü o her yerde bir düz çizgiye dokunur[1056] fakat Dairenin kendisi karşıt doğanın büyük veya küçük hiçbir kısmını kapsamaz' (343a).

2) Tanım (logos) konuşmanın başka kısımları ile isimlerin bir bileşimidir.[1057] Platon'un bir daire örneğinde, o 'uç noktaları her yerde kendi merkezinden eşit uzaklıkta olan

[1053] Ben daha önce isimleri dâhil etmeme ayrıcalığına sahip gıpta edilen Yunanca üzerine yorumda bulunmuştum. Bu, 'şeyler' veya 'unsurlar' gibi muğlâk olabilecek yorucu ilaveler oluşturmak yerine bir grubun tümü için uygun görünen τρία veya πέντε diye adlandırabileceğimiz ögelerdir. Bizim için modlar ve koşulların yanı sıra bilişselliğin nesnelerinin tek bir liste içinde dâhil edilmesi uygunsuz olacaktır. Platon ve onun anadili kendisi için bunu kolay kılacak düzenleme yapmamıştır.

[1054] *Yasalar* 895d'deki üçlü ὄνομα-λόγοι-οὐσία ifadesi bu daha ayrıntılı sınıflandırma için bir ilk taslak gibi okunur. Platon'un ivedi probleminin ruhu tanımlamak olduğu noktada daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmamıştır.

[1055] Burada Platon kendi *Cratylus* kitabındaki Hermogenes ile aynı taraftadır (Bkz. bI. I). Bu diyalogda onun Sokrates'i tartışmadaki iki tarafa da eleştirel bir şekilde yaklaşır, buradaki sözcükler ya νόμῳ ya da φύσει idi, fakat onun en güçlü itirazı kendi kendine isimler içeren herhangi ideaya idi ve böyle isimlendirdikleri şeyin özüne dair iletişim kurulabilirdi. Cratylus'un ifade ettiği şekilde, 'isimleri bilenler şeyleri bilirler.' (435d).

[1056] Hiç kuşkusuz Platon zihninde Protagoras'ın bir dairenin yalnızca bir noktada düz bir çubuğa dokunduğu matematiksel önermesinin reddedilmesi vardı. Şimdiye kadar o akla yatkın olan şeylerden ('bir düz çubuk', κανών) bahsediyordu. Kabul etmiş olduğu tek gerçeklikte o haklıydı.

[1057] Veya olasılıkla 'olumlayıcı ifadeler' (Taylor), *Sophist* kitabında, 262b'de, ῥήματα eylemler ile sınırlandırılmıştır. Fritz'e göre (*Essays* ed. Anton ve Kustas, 443 n. 18) Platon için ὀνόματα isimleri ve sıfatları içerir ve ῥήματα tüm başka sözcük tiplerini içermektedir.

şekil'dir (342b). Sokrates'e göre tanımlama yeterliği kendi kendine bilgi kanıtıdır fakat Platon'un gelişmiş öğretisinde bu bile yeterli değildir, Cratylus ve onun yeni-Heraklitci dostlarını tatmin eden isimlerden ibarettir.

3) İmge. Üçüncü olan Gerçekliklerin yetkin-olmayan ve kalıcı-olmayan kopyalarıdır. Örnek teşkil edecek şekilde daireler ve tekerlekler çizilmiş, silinmiş, oluşturulmuş ve yok edilmiştir. Bu, *Devlet* kitabındaki matematikçileri anımsatır (510d, çeviren Cornford):

> Onlar görünür figürler kullanmış ve onlar hakkında konuşmuşlardır, oysa onların gerçekten zihninde olan şey imgeler olan bu figürlerin çıkış noktalarıdır: onlar, örneğin, bu belirli kare ve çizilmiş köşegen hakkında uslamlama değil, Kare ve Köşegen hakkındadır; ve tüm durumlar için böyledir. Çizilen diyagramlar ve yapılan modeller kendi gölgeleri olan ve suda görüntü veren gerçek şeylerdir; ancak şimdi onlar sadece imge olarak hizmet ederken öğrenciler yalnızca düşünceleriyle kavranabilen bu gerçekliklerin ayırtına varmaya çalışmaktadır.

Platon daireleri ve kareleri örnekleri olarak kullanır çünkü Formların varlığını varsayarak bilginin Sokratik probleminin çözümünde ona en fazla yardımı dokunan matematiksel doğruluğun kozmik öneminde Pisagorcu inanış vardı ve bu nedenle onun felsefesi bizim en açık şekilde *Timaeus*'ta sıklıkla gözlemlediğimiz geometrik karakteri sürdürmüştür. Ancak bir Sokrates takipçisi olarak, teorisini matematiğin çok ötesine, özellikle etik alana taşımıştır. *Devlet* kitabında ayrıca eğer devlet her bireyin tek işe bağlı kalmasını sağlarsa, bu Adaletin bir *eidōlon*'u olacaktır (443c). Gerçek hazzın *eidōla*'sı 586b'de ve erdemin *eidōla*'sı *Symp.* 212a'da anlatılmıştır. Bu durumda üçüncü sınıf çoğu insanın duyusal deneyim dünyasında gerçeklikler, nesneler ve olaylar diye adlandırdıkları şeyden oluşur. Onlar uzun zamanlar beri bizim için bilindik olmasına karşın, Platon'un varlıkbiliminde ebedi Formların yalnızca taklitleri, yansımaları, imgeleridir—bir *eidōla*[1058] sözcüğü içindedirler.

4) (İlk üçünün) *bilgisi*[1059] Platon, bu düşünce altında bilgileri veya bilimi (*epistēmē*),

---

[1058] 342b2. *Eidōlon* sözcüğünün anlamına dair bakınız s. 135 n. 1. *Rep.* 6'da bahsetmiş olduğum için *Ep.* 7'de dört-katlı şemayı tam olarak anlatma gereği duyulmamıştır. Platon tüm problemin yeni olduğunu, ikisi arasında daha sonraki diyalogların yazılmış olduğunu düşünmektedir.

[1059] περὶ ταῦτα (342c5) başka herhangi bir şeye atfedilemez. Platon'un net hale getirmeye devam ettiği şekilde, *nous*'un özel nesnesi gerçek Varlık'tır ('Beşinci'). Ancak daha yüksek bilgi daha alçak olanı kapsar ve ona üstün olmasına karşın, onun verilerini atlama tahtası olarak kullanır.

nous'u[1060] ve gerçek inanışı gruplandırır. Bunların tek bir başlık altında toplanması gerektiğini söyler. Onların birliği ne söylenen sözcüklerde (φωναί) ne de fiziksel şekillerde değil, zihinlerde (krş. *Soph.* 263e, s. 404) bulunur. Bu, onları daha önceki üçünden ve 'Dairenin kendisinin doğasından' ayırır. Platon, hayatının sonuna doğru daha net bir kanıt dileyemeyerek, Formları kavramlar veya tümeller olarak değil, bağımsız bir şekilde var olan gerçeklikler olarak düşünmüştür. Başlangıçta gerçek inanışın bilgiye böylesine yakın olduğunu anlamak, *Menon* ve *Devlet* 5'te onların birbirinden ayrı oldukları göz önüne alındığında, şaşırtıcı olabilir fakat iki nokta birbiriyle ilintilidir.

(a) O zamandan beri, *Phaedrus, Sophist, Politicus* ve *Yasalar* kitaplarında 'türlere göre' sınıflandırma ve bilimsel açıdan bölmenin yöntemini cilalamış ve rafine etmiştir, ve biz jenerik olarak erdem gibi pek çok şeyin özelleşmiş olduğunu biliriz.[1061] Böylece, burada 'zihinsel durumlar' türünün üyeleri şeklinde birleşmiş olan üçü nesne ile ilintileri açısından ayrışırlar; *nous* ona geri fazla benzerdir (342d1-2). Bu, Phaedo'ya geri döner (ki bunda henüz bölünmemiş ruh, mektubun *nous*'una denktir): Formların kavranabilme nedeni buna benzerdir ve onları andırır (*Pho.* 79d-e).

(b) Ayrıca en azından terimsel açıdan başka yerde dikkat çekici bir değişiklik saptanabilir çünkü bilgi ve inanış zorunlu olarak farklı nesnelere yöneltildiğinde bu sırasıyla değişmez Formlara ve değişen duyumsanır dünyaya olacaktır (*Devlet*, 477d). *Philebus* dönemi itibarıyla, epistēmē'nin kendisi bilgilerin ayrışacağı şekilde genişlemiştir. Bilginin bir türü oluşmakta ve yok olmakta iken diğer türü bunların hiçbirini yapmamakta fakat sonsuza kadar aynı ve değişmeden kalmaktadır. Platon artık insan hayatı olanaksız olmadıkça fiziksel çevrenin, kullanma yetisinin ve bilgi adına bir edinim elde etmenin durumunu reddedemezdi.[1062] Varlık ve Oluş arasındaki varlıkbilimsel karşıtlık *Timaeus*'ta, 27d-28a, öylesine empatik bir şekilde tekrarlanmıştır ki, bu diyalogda (ve hatta *Yasalar* 632c'de) vurgu ve ilginin gerçek bir değişimini temsil ettiği görünen ayrımın bir bulanıklığında niteliklerin ayrımı da (51d-e) yinelenir. O, *Theaetetus*'da henüz uygulamada değildir, ki burada filozof neredeyse pratik meselelerden komik bir

[1060] Yunanca sözcüğü tutmak en iyisi olacaktır. Onun anlamı üzerine krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021 'En yüksek entelektüel nitelik olan *nous* bir netice çıkarmada akıl-yürütme becerisi değildir; o ... gerçekliğin anlık ve sezgisel ve kavrayışını veren şeydir, zihin ve doğruluk arasındaki doğrudan bir temastır': ayrıca 421, 425 ve 514.

[1061] *Yasalar* 943d. İlk adımlar elbette *Prot.*'ta (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) atılmıştı fakat bu henüz deneme ve belirsiz şekilde, Platoncu olmaktan ziyade Sokratesci biçimde olmuştu.

[1062] Phil. 61d-62b. Bakınız 104s, 229.

şekilde uzak duran ve gerçek inanışı reddeden filozofu betimler; bu, bir logos tarafından eşlik edilse bile bilgi olabilir. Ancak *Sophist*[1063] ve *Philebus* kitaplarında ve özellikle *Politicus* ve *Yasalar* kitaplarının politik teorisinin daha pratik eğilimi içinde net bir şekilde görünür. Ancak bilginin kapsamının bu genişlemesi kendisi için hazırlanmış olan bir yola sahipti. Eğer Cilt IV, 489-91'de ortaya konan görüş doğru ise, *Menon* ve *Devlet* 5'teki bilgi ve gerçek inanış arasındaki ilintinin iki açıklaması uzlaşabilir. Duyu-algısından kaynaklanan inanış ve onun nesnesi duyumsanan dünyadır fakat bu ebedi ve değişmeyen temelinde modellenmiş olduğu için, ayrıca Formların belli belirsiz ilk görünümüne felsefi ruh verir. Buradan kademeli bir şekilde onların doğum-öncesi vizyonun anemnezisi ile kurtarılabilir.[1064] Yani, Formlar için arayış hâlihazırda *Phaedo*'da öğretilmiş olan duyuların kanıtlarından başlamalıdır (Cilt IV, 345s).

5) *Bilginin gerçek nesneleri olan Gerçeklikler.* 'Beşinciyi biz kendi içinde bilinebilir[1065] ve gerçekten oluş şeklinde tahmin etmek zorundayız' (342a-b). Platon kısa bir süre sonra Bir ila Dört arası maddeleri -isim, tanım, duyumsanabilir imge ve bilgi- edinmede bazı ölçümler[1066] içinde olmamız gerektiğine dair çeşitli şeyleri sayıp döker—eğer Beşinciye bir sezgi elde etmek istiyorsak bunları edinmemiz gerekir. Bu durumda onlara karşılık gelen bir Beşinci -yani, aşkın bir Gerçeklik veya Form- olmak zorundadır. Onun Formlar dünyasının kapsamı üzerine son sözü budur. Diyaloglarda bu konu hakkında belirli bir kuşku bırakılmıştır.[1067] Liste dikkat çekecek derecede kapsamlıdır, şekilleri, renkleri (krş. *Crat.* 423e), ahlaksal nitelikleri, ateşi, suyu ve başka elementleri (*Tim.* 49a-51'e, özellikle 50c), ister doğal isterse yapay olsun tüm fiziksel nesneleri, canlı yaratımları, kişisel karakterleri, eylemleri ve olayları ('yapılmış veya yaşanmış olan her şeyi') içermektedir. Bunların pek çoğunun formu diyaloglardan bilinmektedir ve tüm liste belki de kozmosun ve onun Demiurge'nin modellemiş olduğu anlaşılabilir düzenle olan ilintisinin açıklamasının doğal bir kapsamıdır. Bu kapsam *Tim.* 30c-31a bölümünde anlatılmıştır. Model canlı olan her türü içerir ve

---

[1063] *Tht*'de (189e-190a) görünen δόξα aynı şekilde *Soph.*'de (263e-64a) διάνοια ifadesinin bir neticesi olarak görülür. Platon kendi terimlerini sıklıkla genel anlamında kullanmaktadır çünkü *Rep.*'te 511d kısmında διάνοια sağın bilimler ile eşitlenmiştir. Ne olursa olsun, onun düşüncesi bazı anlamlara sahip olabilir.

[1064] Ben Platon'un uhrevi dinginlik olarak bilgiye inanışından vazgeçmiş olması varsayımına karşı Wilamovitz'in uyarısına (*Pl.* II. 296) katılıyorum.

[1065] γνωστόν. Bunun νοητόν ifadesine denkliği konusunda *Rep.* 517b ile karşılaştırma yapın.

[1066] Veya 'şu ya da bu şekilde' (ἀμῶς γέ πως 542e1). Final vizyon olmaksızın bu dördünün hiçbiri mükemmel bir bilginin bir aracı veya bir nesnesi olamaz.

[1067] Bakınız, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

bu durumda her türün bizim dünyamızda üremesi zorunludur. Platon'un zihninde hâlihazırda olsun ya da olmasın, 'her canlı şey'den 'her şey'e kolay bir adımdı.[1068] Tüm bunlar duyumsanabilir dünyada isimlendirilebilir, tanımlanabilir ve deneyimlenebilir idi. Hatta dördüncü ön koşul bu dünya itibarıyla takip edilebilirdi, yani doğal, matematiksel ve ahlaksal bilimler oluşturmak için duyu-izlenimlerinin süremli rasgele akışının yöntemsel sınıflandırılması ve değerlendirilmesi yapılabilirdi. Yine de bunlar gerçek, idrak edilebilir ve değişmez özler ile gerçek bağlantıyı kendi kendilerine sağlayan şeyler olamaz. Ki bunda ruh kendi başına geçici olarak cisimlerin dünyasına eklemlenmiş değil, onların dünyalarına ait olmayı arzulamaktadır. Platon'un özlü ifadesinde, bir nesnenin τί ifadesi arayışındadır ve onlar ona yalnızca ποῖόν τι sunar: onlar kendi özünü taşımaksızın onun karakteristik özelliklerini sıralamaktadır.[1069]

Onların sınırlamaları sözcüklerin yetersizliklerine (tam anlamıyla 'zayıflığına', 343a1) bağlıdır. Sözcükler hakkında durağan veya kalıcı (βέβαιον) hiçbir şey yoktur. Onlar, görmüş olduğumuz gibi, kendi anlamlarını değiştirebilir ve farklı insanlar aynı şeye farklı isimler verebilir. Tanımlamalar sözcüklerden oluşur ve kendi bileşenlerinden daha kalıcı olamazlar ve aynı şey deneyimin düzenlenmesi ve tümelleşmesinin bilimsel tezlere dönüşmesi için geçerlidir.

Gerçekliğin bu imgeleri (343c7) seviyesinde, biz budala gözükmeksizin dostlarımızla konuşabiliriz fakat onları Beşinci düzlemine çıkarmaya çalıştığımızda, bize cahil budalalar olarak görünen Sofistlerin insafına kalmışızdır.[1070] *Devlet*'te (517d)

[1068] İnsan yapımı eserlerin Formlarına ilişkin olarak, *Crat.* (ss.19-22) bölümünde Formlar üzerine yorumlar bir miktar yardımcı olabilir. Ayrıca karşılaştırın IV. 549 n. 2 ve Bluck'un 342d üzerine uzun notu, *Letters VII* ve *VIII*, 124s.

[1069] 343b-c. Bu, 342e2-43a1'deki tümcenin Platon'un tarzında (οὐχ ἧττον = μᾶλλον) olduğundan oldukça önemsiz şekilde gösterildiğini ortaya koyar (Von Fritz farklı bir şekilde düşünür, *Essays*, ed. Anton ve Kustas, 418). *Tht.* 186b-c bu bağlamda önemlidir. ποῖόν τι ve τί arasında ayrım *Menon*'a (71b) kadar geri gider ve Platon'un cephe değişikliğine dikkat etmek ilgi çekicidir. Orada Sokrates (gerçek hayatta yapmış olduğu gibi) belirli bir nitelik taşısın ya da taşımasın kişinin gözünün önündeki bir şeyi bilmek zorunda olduğu düşüncesini sürdürür. Ona göre tanım bütün bilginin kanıtı idi. Formlar teorisinin bu en yeni versiyonunda (Platon'un gerekçelerini sunduğu) bilgi bölünmüştür: türler ve cinsler şeklinde bir tanımda ifade edilmiş bilimsel bilgi kendi başına yalnızca ποιόν τι ifadelerinin bilgisidir ve bir şeyin özü veya Formunun bütünlüklü açımlamasının ön hazırlığıdır.

[1070] Ben başkalarından farklı bir şekilde yorum yapma girişiminde bulundum (343c5-d6). Bunda Platon kendi dairesinin dışına taşınmış 'diyalektik uygulamalar'a (Morrow) atfedilmiştir. Ben yanılmış olabilirim fakat bu tercihte bulunmak için iki sebebim vardı: (1) Platon kendisinden bahsetmezdi ve Akademi'de bulunanlar doğruyu arama alışkanlığı olmayan πονηρὰ τροφή niteliğindeki insanlardan oluşuyordu; (2) Ben ἀναγκάζωμεν sözcüğünü sanki edilgen gibi tercüme etmek istemedim (Morrow 'mecbur edilmiş', Souilhé ise 'il faut' sözcüklerini kullanmıştır). Filozof retorikçiler ve benzerlerinin insafında *Tht.*'de onun betimlemesini ele almıştır.

Mağaradan kaçtıktan ve dünyayı güneş ışığı altında ilahi bir şekilde gördükten sonra, kişinin gözlerinin bir kez daha karanlığa ve Mağaranın gölge-oyunlarına alışması tuhaf ve gülünç görünür. Aynı zamanda, diye devam eder Platon, zihni onlar arasında aşağı ve yukarıya hareket etme alıştırması yaparak Dördü ile tanışıklık sağlanır. Filozof neyin iyi ve doğru olduğuna dair bilgiye ulaşmada zorluk meydana gelebilir. Bu bilgi, *Devlet*'te olduğu gibi, görsel berraklık ile kıyaslanmıştır ve Platon hiç kimsenin, nesne ile doğal bir yakınlık olmadıkça onu göremeyeceğini söyler. Ne de tersine bir şekilde bu yakınlığa sahip olanların zihinleri ağırkanlı ve unutkandır, erdem hakkında olası doğruluğu tam olarak keşfedecektir—veya bunun tersi için de aynı durum söz konusudur çünkü onların birlikte öğrenilmeleri zorunludur.[1071] Platon'un özellikle Pisagorcu ve Empedoklesci eski inanışı buna benzerdir. *Phaedo*'da zihin Formları bilebilir çünkü onlara yakındır ve idea *Devlet*'te birkaç kez tekrarlanmıştır.[1072] Uygulamanın zorunlu güçleri olmaksızın yakınlık bir olanaksızlık şeklinde görünebilir fakat Platon'un zihninde belirli bir kişi vardır. O, felsefe konusunda gerçek bir yatkınlığa sahip olduğunu göstermiş olan genç Dionysius idi. Ancak o ilahi ateşi tutuşturmak için gerekli olan sabırlı entelektüel işbirliğinden yoksundu.[1073]

'İşbirliği' burada anahtar sözcüktür. Konuşma aracılığıyla ('diyalektiğin' temel ve halen uygulamacı anlamı) amaca ulaşılmıştır. Ki burada ideale benzer kafa yapısındaki bir insanlar grubu tarafından öne sürülmüş ve sınanmıştır. 341c-d'deki çok bilinen tümcede 'birlikte yaşanan bir hayat ve çok fazla konuşma aracılığıyla' doğruluk bir alev gibi ruhun üzerinde parlamıştır ve şimdi üzerinden geçtiğimiz felsefi yorumlamadan sonra, Platon yalnızca erdemi değil, doğruluğu ve yanlışlığı yineler ve Varlığın tümü uzun ve zahmetli bir çalışmayla öğrenilmelidir der ve ekler (344b):

> *En sonunda, isimler, tanımlar, görünüşler ve başka duyu-izlenimleri soruyu kullanan ve hiç kötücül olmayan rekabet*[1074] *ile yanıt veren insanlar tarafından birlikte ovulmuş ve dostane bir şekilde sınanmıştır ve nous insan* güçlerini kendi sınırlarına kadar esnetmektedir.

[1071] Aristo birden fazla kez (ve doğru bir şekilde) τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη demiştir. Ayrıca krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1072] *Pho.* 79d. Morrow *Rep.* 486d, 487a, 494d ve 501d'ye atıfta bulunur. Belki de 490b bunlar arasında mevcut pasaja en fazla yaklaşanıdır. Onlar arasında Yedinci Mektup özellikle 494b-d bölümünde yinelenmiş şekilde felsefi doğanın karakteristik özelliğinin yankısı gibi görünür. Ayrıca nedensel ilintinin tersine çevrilmiş olduğu, benim eski favorim 500c-d bölümü vardır. Tüm durumlarda bilgi ve benzeşim birlikte ilerler.

[1073] Dionysius'a başvuru 340b-41b'de aşikâr hale gelmiştir.

[1074] Bu rekabetçi ve polemikçi önerme ve dostça tartışma veya diyalektik arasındaki tezatlık *Menon* kadar erken dönem yazılarında belirtilmiştir (75c-d).

Ani bir aydınlanmanın figürü yeni değildir. *Devlet* geçerli olan oluşumun iyi bir örneğini sağlar. Burada isim, tanımlama ve örnekler diyalektrik tartışmada Formun önsezisine yan yana koyma aracılığıyla yönlendirmede kendi rollerini oynar. Böylelikle Kitap 4'te tartışma topluluk içinde adaletin keşfine sebebiyet vermiştir. Ancak, der Sokrates, tek başına bu tezahürden Adaletin özünün keşfedilmiş olduğundan emin olunamaz. Adalet duygusu bireylerde de araştırılmalıdır. Eğer aynı şey olursa, iyi ve faydalıdır. Olmazsa, onun sınanması için topluluğa yeni bir tanımın sunulması gerekir ve böylece biri diğeri ile kıyaslanarak ve meşaleler gibi birlikte ovularak muhtemelen Adalet alevi kendi kendine birden ortaya çıkabilir.[1075]

Bunun gibi karşılaştırmaların görüşü daha ileri seviyede destekleyebileceği umulabilir. Bu, Planton'un kendi diyaloglarına hiçbir ciddi felsefi ağırlık kazandırmayan *Phaedrus*'ta yer alan yazılı sözcüklerin mahkûm edilmesidir. *Devlet* sıradan bir yazılı eser (σύγγραμμα, Ep. 7, 341c5) değildir.[1076] Hayat ve gerçeklik hakkında kendi nihai neticelerini ifade etmektedir fakat onu adlandırdığım şekilde, bir hayat *mimesis* olgusu, birbirine sorular soran ve yanıtlar veren dostlar arasındaki oradan oraya geçen yazılı sözcüklerdir ancak onların müşterek amacı doğruluğun keşfidir.

[1075] *Rep.*, 435a παρ' ἄλληλα....τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείου ἐκλάμψαι ποιήσαμεν τὴν δικαιοσύνην. Krş. *Ep.* 7, 344b τριβόμενα πρὸς ἄλληλα.....ἐξέλαμψε φρόνησις. Tüm çağlarda favori olan mistik bir yorumlamanın karşıtlığında, bu deneyimin duyarlı bir açıklaması için, bakınız von Fritz, *Essays.* Ed. Anton ve Kustas, 412s.

[1076] Bir karşıt görüş için bakınız, Krämer, *Idee u. Zahl*, 122 n. 54; *Mus. Helv.* 1964, 144s. Onun ve başkalarının Platon'un kendi *Yasalar* kitabı 344c'de bir referans görmelerinde haklı olduklarına inanmıyorum (bakınız Krämer, *I und Z.* N. 54 s. 123). Platon gerçek yasaların kanun koyucuların ve politikacıların uygulamalarıyla *Phdr.* 276d'de olduğu gibi taslağının oluşturulduğunu düşünmektedir. Hackforth şu şekilde tercüme eder: 'veya bir kamu görevlisi [δημοσίᾳ'nın ἰδίᾳ ile karşıt şekilde ifade edilmesiyle] bir yasa önerilerek politik bir kompozisyon yazarına dönüşmektedir,' Thompson (Stallbaum'u 'indem er Gesetze gebend eine Staatschrift schreibt' ifadesini takip ederek) şu yorumda bulunmuştur: 'Devlet adamı yasa koyucu olarak kendi kapasitesi ölçüsünde tesir itibarıyla bir yazardır.' Konu 258a'da pekiştirilmiştir; ayrıca bakınız 278c. Krämer'in σύγγραμμα sözcüğünün anlamı üzerine notu (*I.c.* ve *Mus. Helv.* 1964, 144 n. 17) gözden kaçırılmamalıdır, fakat onun benim metnimde belirtilen noktayı geçersiz kılacağını düşünmüyorum. Sözlü ve yazılı sözcükler arasındaki bir uzlaşı olarak diyalogların karakteri von Fritz tarafından *Essays*'de, 428. sayfada iyi bir şekilde ortaya konmuştur.

Krämer'in küçük argümanlarının bir başkası burada kullanılmış olabilir. O, *Mus. Helv.* 1964, 145s'de Platon'un öğrencilerinin ('ustaların') kendi fikirlerini diyaloglara borçlu olamayacağını söyler çünkü *Ep.* 7'de onların birkaç kez 'işitilmiş' olduğundan bahseder. Beşinci ve dördüncü yüzyıl Atinası'nda yazılı bir eser ile aşina olmanın olağan yolu sesli bir şekilde okunan eseri dinlemek idi. Bakınız, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, Thucydides tarafından ἀκούειν ifadesi kullanılmıştır ve doğa felsefesi üzerine Anaksagoras'ın kitabında (βιβλίον) kullanılmıştır. (παρακούειν 340b6 ve παρακούσματα 338d3 [341b2 değil] elbette 'usta'lara atfedilmez). Bu nokta Ryle tarafından kendi *Platon* kitabında iyi bir şekilde ortaya konmuştur, bakınız 21ss.

Platon 'Bu keşifçi *mitosu* takip eden kim varsa, Dionysius veya herhangi daha alçak ya da yüksek birinin gerçekliğin (*physis*) ilk ve en yüksek ilkesi hakkında yazdığını bileceği' sonucuna varmıştır. 'Ancak benim görüşüme göre konu hakkında doğru bir şekilde herhangi bir şeyi işitmemiş veya anlamamıştır.[1077] Eğer böyle olsaydı benim yaptığım gibi bu şeylere saygı duyardı ve onları uygun olmayan ve yakışık almaz muamelelere maruz bırakmazdı.' Platon'un kendi bilgikuramsal ilkelerinin özetini yaparken böylesine bir kızgınlık patlamasını neye borçlu olduğumuz merak konusudur. Bu bir mitostur çünkü Beşincinin, en yüce ve en bilinir varlığın, sezilmesi deneyimi kelimesi kelimesine ifade edilemez, ancak metaforlarla belirtilebilir—burada kıvılcım ve alev metaforu kullanılmıştır. Platon hiçbir zaman diyalektik yöntemin kaynaklarını aşan doğruların varlığını kabullenmede tereddüt etmez. *Phaedo* ve *Phaedrus*'da ölümsüzlük kanıtlanabilirdi fakat bedenin ve ruh geçişinin hayatına dair ayrıntılar yalnızca mitsel bir formda düşünülebilirdi. Ruhun doğası bu türün bir gerçekliğidir: ne olduğu söylenemez, yalnızca neyi andırdığı söylenebilir (*Phdr.* 246a). Bu, göklerin ötesine Formlar alanına iki tekerlekli at arabası benzetmesiyle uçuşun tüm mitosuna yönlendirir. Biz burada Platon'da mistik bir şimşek meselesiyle karşı karşıya kalırız. Burada, düşünce hiç kuşkusuz bireylerin eğilimlerine göre bölünmüş olmayı sürdürecektir. Platon'da az ya da çok aynı ifadeler okunabilir. Howald (*Briefe* 34) *mitos* sözcüğünü kullanarak 'şiirsel-fantastik ve hatta -söylemeye cesaret edeyim- mistik bir düzenek içinde' kendi bilgi kuramını beklenmedik bir şekilde ortaya koymuştur. Pek çok kişi bunun aşırı derecede uzağa gitmesi konusunda uzlaşı içindedir. Zihninde Eleusian veya Orfik gizemlerdeki ritüel hazırlanmadan sonra *epopteia* düşüncesinde doruk noktasına ulaşmıştır: o, filozofu öğrenme öncesine bağlamıştır.[1078] Ayrıca Platon'a göre Beşincinin ilahi olması doğrudur ve zihin onu kavrayıncaya kadar ilahi olanla böylesine bir yakınlık içindedir. Eğer Platon'un teizmini küçümser ve filozofun amacının 'mümkün olduğunca Tanrı gibi olma' olduğunu unutursak yanlış yaparız.[1079] Ancak gizemli-dinlere dair bildiğimiz şey bizim şimdi ister Yeniplatoncu, Hristiyan isterse başka olsun, mistik diye adlandırdığımız şeyin deneyimini anımsatmaktadır. Oysa Platon'un felsefesi onların hiçbirine yakın görünmez. İlk dört unsurun karakterini hatırladığımız zaman, onların hepsinde amaca erişilmeden önce ustalaşılmış olması gerekir. 'Fantastik' terimi özellikle uygunsuz görünür.

[1077] Bir ikileme olarak μύθῳ τε καὶ πλάνῳ kullanılmıştır. πλάνῳ zordur. Onu Harward, Morrow ve LSJ ile bir 'arasöz' olarak göremem (*LSJ* bu anlamda başka örnek oluşturmaz). Platon'a göre onun mesajının merkezinde ve kalbindeki budur. Howald'ın ideasının (*Briefe* 34) araştırmacının belirsiz, geçici oluşumunu betimleyen şey büyük ihtimalle budur.

[1078] Pho. 69c-d, *Phdr.* 249 c.

[1079] ὁμοίωσις θεῷ κατὰ *Tht.* 176b; πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, *Phdr.* 249d.

Bilgi ve Birey: Platon'un sorunu. Bilgi kuramını anlamak için, bunun yazarın çözmeye niyetlenmiş olduğunun bilinmesi gerekir. Platon'un durumunda halen tanınabilir bir problem olduğunu görebilir miyiz? Onun bireylere ilişkin olarak temelde ortaya koyduğu şey sağduyunun ve olağan hayatın 'gerçek şeyleri' olmasıdır ve onun problemi bu bilgilere sahip olup olamayacağımızdır; daha doğrusu, çeşitli türde ve kademede bilgi olduğu için, hangi tür ve derecede bilgiye sahip olabileceğimizdir. Theaetetus'daki tüm tartışma bunu doğruluyor görünmektedir (krş. özellikle 208d-209d) ve bu aslına bakılırsa kalıcı bir problemdir. Bireylerin hiçbir bilimi olmadığı için, onların ne türden kavrayışa sahip olduklarını bilebiliriz? Karıncaların davranışı üzerine bilimsel bir tez yazılabilir fakat belirli bir karıncanın davranışı üzerine yazılamaz. Biyolojik ölçekte daha yüksek seviyede tek bir insan üzerine çalışma bir roman veya bir tarih çalışmasıdır. Eğer bu bir tarih çalışması ise, çalışmanın materyali olarak çok sayıda kişinin yanı sıra hizmette bulunacak psikolog, sosyolog veya antropolog olması gerekir; ancak çalışmayı yapanın bilimi onların hepsinden elde edilmiş neticeler, bilgileri destekleyecek veya sınayacak teoriler olacaktır; başka (birazcık Aristocu) sözcüklerde, bir vakalar öbeğinden almış olduğu müşterek formlar kaçınılmaz bir şekilde onların münferit ayrıntılarında veya meselede hafifçe değişiklik yapmaktadır.

Platon, bedensel-olmayan Gerçekliklerin 'hepsi içinde en adil ve en büyük olduğunu ve yalnızca us ile ortaya konduğunu' söyler, ki bu durumda 'bizim tüm tartışmalarımız onların faydasınadır.'[1080] Formlar bu dünyadaki şeylerin ve olayların 'nedenleri' (*aitia*), yani onları doğaları ve niteliklerinden -renkleri ve sesleri, ahlaksal vè estetik değerleri ve benzeri- sorumlu olan şeydir. Formlar akla uygun dünyayı kavranamaz Heraklitçi akıştan ayrı tutar.[1081] Bunu onların doğalarını 'paylaşarak' veya açığa vurarak yapar. Ancak Platon'a göre, Aristo'ya göre olduğu gibi, bir neden mantıksal olmasının yanı sıra varlıkbilimseldir–ve her şeyden öte kendi etkisinin öncesinde ve daha üstün değere sahiptir. Onun eseri boyunca bu çok aşikârdır, belki de özellikle *Timaeus*'ta modellenmiş olan kozmostan sonra 'zeki canlı yaratımlar' açısından böyledir. Bir Formun varlığı bir kez farz edildiğinde (ὑποθέμενος, *Pho.* 100b5) - sonuç olarak, ilk etapta duyuların kanıtı[1082] açısından- o, doğal olarak öncelik elde eder fakat *ifade biçimi* üzerinde *ifadelerin* önceliğidir. Sorgulamanın başlama noktası bireyler hakkında meraktır. Burada John ve James, veya farklı uzunluklarda iki nesne vardır. Birini diğerinden daha

[1080] Pol. 286a. Tüm Formlar elbette bedensel-olmayandır fakat burada onun kendisini sınırlandırdığı şey Güzelliğe karşı olarak Adalet gibi algılanabilir benzerlikleri olmayan şeylerdir (*Phdr.* 250b-d) *Pol.* Metninin izahı ve açıklaması için bakınız 177ss.

[1081] Stenzel doğru bir şekilde bir Formun yalnızca Beşinci düzlemde var olmadığını not etmiştir (*Kl. Schr.* 103); onun tüm başka kademelerle ayrıca bağlantıları vardır.

[1082] Bakınız, *Pho.* 74b ve krş s. 166, n.1 *Pol.* 285b1.

uzun yapan şey nedir? (96d-e) Bir kez daha biz bir nesneye bakarız ve onu güzel diye nitelendiririz. Neden mi? Çünkü o güzel bir renge mi sahiptir? Ancak o (çağdaş bir müzedeki bir Yunan heykeli gibi) rengini kaybedebilir ve güzel olmayı sürdürebilir. En emin yanıt olması için, 'basit, naif ve saf bir şekilde' onu güzel yapan şey Güzelliğin kendisidir (100 c-d). Bu durumda, çok bilgili olanlar bilgelik ile bilgilidir ve iyi şeyler iyilik ile böyledir (H. *Maj.* 287 c). Bu çok iyi bilinen örnekler basitçe bir anımsatıcı olarak belirtilmiştir, şöyle ki Formlar bireysel fenomenlere dair algılamalarımız hakkında bulmacalara bir çözüm olarak konumlanmıştır. Onların tanımıyla ortaya çıkan başlıca zorluklar, Parmenides (ve krş *Phil.* 156) yapıtında olduğu gibi, onların varlıklarına ilişkin değil, belirli olanlara ilişkin olmalarıyla ortaya çıkmıştır.

Aristo tarafından özlü ve berrak bir şekilde konumlandırılan problem bölüm II'nin başında alıntılanmıştır ve gerekli değişikliklerin yapılması koşuluyla mevcut amacımız için bilgilendirici olabilir. Aristo'nun aşkın Formlar olmaksızın bir Platoncu olduğu şeklindeki olgunun ortaya çıkması onun varlıkbiliminde yer alır. Bunlar onun sindiremeyeceği şeylerdir fakat asla terk etmemiş olduğu formların yüce önemine dair bir duyuya sahip olmasını sağlayan Akademik eğitimden miras kalmıştır. O, yalnızca tikellerin -*bu* adam, *bu* at- müşterek öncülünden başlayarak büsbütün mevcudiyete sahip olmuştur, veya kendisinin ifade ettiği şekilde, birincil duyudaki cisimlerdir (*Cat.* 2a11-14). Tümellerin hiçbir bağımsız mevcudiyeti yoktur. Biz, 'insan insana sebebiyet verir' deriz fakat böyle bir 'insan' yoktur; biz Peleus'un Achiller'e sebebiyet verdiğini, sizin babanızın size sebebiyet verdiğini ve benzeri şeyleri kast ederiz (*Metaph.* 1071a19-22). Ancak tümeller veya formların kavramı, eğer birincil cisimlerin daha iyi bir anlayışı noktasına gelmek istiyorsak zorunludur. Bizim ikincil cisimler[1083] diye adlandırdığımız şeylerin yalnızca hiçbir *ayrık* varlığa sahip olmadıklarını söyleyecek kadar ileri gider. Çünkü onlar tanımlanabilirdir, formal element oluşturdukları somut nesnelerden düşünce açısından ayrılabilirler.[1084]

Bizim için anında tanınabilir (somut, duyumsanır tekiller) olanlar ve kendi doğası içinde daha bütünlüklü bir şekilde bilinebilir (tanımlanabilir form- veya özellikli karakter, ikincil töz, birincillerin tözü veya özü) olanlar arasındaki bir sonraki Aristo'nun ayrımını göz önünde bulundurun. 'Mantıksal açıdan bahsi geçen tümeller öncüdür fa-

[1083] Bazıları bunun *Metaph. Z* kitabında olduğunu düşünür. Hatta *Kategoriler*'den bir değişikliğe işaret ederek kendi zihninde birincil cisimin konumunu bile zorla almıştır. Bu, kuşkuya neden olabilir fakat tüm dikkatimizi Aristo'ya çevirene kadar beklemek zorundayız. Onun lisanı kaygısız bir şekilde kullanımı ihtiyatsız olanlar için tuzaklarla doludur. O, τόδε τι (tekil) terimini belirli bir doğaya veya biçime (*Metaph.* 1070a11. 1042a29, 1049a35) uygulayabilir. 1039a14-25'te zorluk görür.

[1084] Onlar χωριστὰ λόγῳ ifadesine karşı ἁπλῶς ifadesidir, *Metaph.* 1042a26.

kat bizim algımızda tekiller başta gelir;[1085] ve biz (Platon'un *Phaedo*'da yapmış olduğu ve bu nedenle herkesin yapmak zorunda olduğu gibi) hemen bizim karşımızda olan şeylerden başlamalıyız (*EN* 1095b2-4). Onlar sahip olduğumuz tek başlama noktası olan verilerdir. Ancak yine bu tekiller tanımlanamazdır, filozofun onlardan çıkardıkları kavramlar yalnızca mantıksal yapılar, gerçekte hiçbir temeli olmayıp havada duran kaleler değildir. Çünkü duyular bile ilk tümel veya özellikli formun bir farkındalığını eker. 'Biz tikel olanı algılarız' der (*An. Post.* 100a17-b1), 'ancak algılama tümele dairdir, örn. yalnızca bir adam olan Callias'ın değil, insanın algılamasıdır.' O, tümevarımı resmî bir şekilde geçerli bir önerme olarak savunma girişimidir. Elbette bu, arı bir şekilde görgül temel üzerine oturtulamayacak bir önermedir. Bunun sonucu olarak, bu kümenin tözü şeklinde tikellerin bir kümesi içindeki müşterek formal element kavramı araştırmacı tarafından *keşfedilmiş* bir gerçekliktir. Bu durumda Aristo, Platon'a güçlü bir karşıtlık içinde, duyu ile sezgiyi (*nous* veya noēsis) eşitler. Bunu final vizyon oluşturarak değil -çünkü böyle bir şey yoktur- cinsler ve türler aracılığıyla bilgiye yönelik ilk adımı atarak yapar. Bilime en yakın olan bilgiler görünümlerin tümüyle kavranabilir kaosunun kavrayışı elde edilebilir. Bronz veya ahşaptan tekil daireler (çünkü Aristo'nun örneği de bir dairedir) tanımlanabilir değildir fakat 'duyu veya noēsis' aracılığıyla tanımlanabilirdir.[1086] Sunulan tek açıklama zihnin bu deneyim için muktedir olabileceği şekilde oluşturulmuştur (*An. Post.* 100a13). Onların özünün gerçekte algılanmadıkları kuşkulu olduğunda, onlar hakkında her zaman genel tanımlamalar ile bahsedilir (*Metaph.* 1036a2-8).

Platon'a göre aşırı derecede duyu tekilin anlık farkındalığını ortaya koyar fakat *nous* veya noēsis bu aşamada rol oynamaz. Filozof kendiyle baş başadır. O, ilkin dostları gibi, onun için bir isim benimsemek zorundadır. Bu, bir özel isim değil, onun türüne ilişkin olan bir isimdir ('Benim gördüğüm şey bir *hançer* midir?'; 'Ben onda *adaletin* ayırdına vardım'). Peki ama nasıl, müşterek bir şekilde isimlendirilmiş bir sınıfın tüm üyelerinin ne olduğuna dair belirli bir sezgiye Aristo'nun algılama eylemi içinde ulaşılır? Böylelikle Platon da genelleştirme yeteneğinin herkese bahşedilmiş olduğuna inanır. Ancak bu farklı bir sebeple böyledir, yani insan ruhları Formları bedenin dışında olduğunda doğrudan görmüştür ve *nous* değil, konudan konuya atlayan uslamlama (*logismos*) insani niteliği aracılığıyla onların yeniden keşfedilmesine yönelik uzun, zahmetli yolculuk baş-

[1085] *Metaph.* 1018b32. *An. post*'ta bu ve benzer ifadeler için bakınız s. 117.

[1086] *Metaph.* 1036a2-8. İkisi *EN* 1143b5'te daha uzlaşmaz bir şekilde tanımlanmıştır, αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστι νοῦς. Platon'un kendisi *Tht.*'de (202b5-6) element veya tek harf diye orada adlandırılan şeyin açıklanamayacağını veya bilinemeyeceğini, ancak algılanabileceğini söylemiştir.

layabilir.[1087] Felsefi doğalar *noēsis* kendi ıstırapları için nihai ödül bahşedilene kadar onu sürdürür. Sokratik diye adlandırılabilecek ikinci aşama diyalektik bir şekilde iki partnerin 'yalnızca müştereken isme sahip olabileceği fakat her birinin onu uygulamada gerçekliğin kendi özel ideasına sahip olması tehlikesine karşı korumaya hizmet eder.'[1088] Burada diyalektik beceri toplama ve bölme aracılığıyla kendi öznesini dünyanın geri kalanına ilişkilendirir ve böylece onu tanımlar. Diyalektik yöntemin amacı sıklıkla en yüksek, her şeyi kapsayan Formların ve hatta eğer varsa daha yüksek ilkelerin keşfi olduğu düşünülmüştür. Bu onun parçasıdır fakat nihai amaç, ardışık bir şekilde cinsler ve türlere doğru bölümlemeler yaparak, tanımlanabilir en küçük sınıfa -atomik veya bölünemez türlere- ulaşmak ve tekil olana mümkün olduğunca yaklaşmaktır.[1089] Ancak o zaman tekil üyelerin 'sınırsız olana süzülme' hakkı vardır.[1090]

Diyaloglardan alınan ders Yedinci Mektup (343e ve 344b-c) ile uyumludur. Dört (duyarlı nesne veya veri, onun adı, tanımı ve bilimsel sınıflandırılması) her bir tekilin ἕκαστον ne türden bir şey olduğunu zihne söyleyebilir: yani, onlar sınıflandırılır fakat aynı türlerin üyeleri arasında farklılaşma olmaz.[1091] Olağan hayatta, söylenebileceği gibi, biz bunu duyu aracılığıyla yaparız:[1092] Biz bir çift kanaryayı işaret edebilir ve 'Bunu alacağım' diyebiliriz. Ancak duyarlı bir 'kopya' veya 'imge'nin açık saptaması Platon'un bilgi ideası değildir. Bu nedenle isimler üzerine uzlaşıldığında, toplama ve bölümleme ile tanımlama yapıldığında ve bulgular bir bilim şeklinde düzenlendiğinde, ancak

---

[1087] *Phdr.* 249b-c (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Bu nitelik 'tanrıların insanlara bahsettikleri yeteneğe' dair *Phil.* 16c'de yer alan ifadelerle yakından ilintilidir. Burada bir ve çok, sınırlı ve sınırsız hakkında bilgiler vardır. Elbette Platon'un *anamnezi*'yi ayırarak uslamlama yapması olanaklıdır ancak bu kendimizi olduğumuz şeyden koparmak olacaktır. Oysa bu onun *Weltanschauung* teriminin ayrılmaz bir parçasıdır.

[1088] *Soph.* 218d. Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin bir yetkilisi ve Amerikan Demokrat Parti'nin bir üyesinin demokrasi tanımı üzerinde önceden bir uzlaşma olmaksızın demokrasinin erdemlerini tartıştıkları düşünülebilir.

[1089] *Phdr.* 277b. ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021); *Soph.* 229d (birkaç bölünmeden sonra yine de değerlendirme yapılabilmelidir) ἆρ' ἄτομον ἤδη ἐστί πάν ἤ τινα ἔχον διαίρεσιν. *Diaresis* üzerine, bakınız bu cilt. Stenzel onun amacının aslında 'tekil gerçekliği bilimin kavrayışı içine getirmek' olduğunu söylemiştir (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) ve her ne kadar elde edilemez olsa da, bunu Platon'un probleminde onaylamasını hoş karşılarım.

[1090] Veya belirsiz, tanımlanmamış (*apeiron*), *Phil.* 16c-e. Krş. s. 209 n. 6.

[1091] Aristo aynı ikircimi betimlemiştir (ἀπορία *Metaph.* 1039a14-16): εἰ γὰρ μήτε ἐκ τῶν καθόλου οἷοόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διά τό τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν κτλ.

[1092] Aristo duyuyu nous ile eşitlemenin yanında onu 'ayrımın bir özsel gücü' olarak tanımlamıştır. (*An. Post.* 99b35).

o zaman ve yalnızca kişinin zihni Beşinciye benzer olduğunda, gerçek, tanrı-benzeri (*Phdr.* 249c6-d1) ve eğer ilave olarak kişinin kendi fikirleri ve benzer-zihinli eşlikçilerin fikirleri arasında sürtünme fırsatına sahip olunsaydı, alev birden ortaya çıkacaktı. Ardından bir önsezi parlaması içinde, filozof yalnızca ilahi Formları ve orada olabilecek daha yüksek ilkeleri değil, aynı zamanda insan sınırlamalarının izin verdiği ölçüde[1093] bu dünyadaki nesnelerin her birini özsel bir şekilde görecektir; her biri bir Form imgesi ile mühürlenmiştir. Aristo'nun söyleyeceği şekilde, tümüyle içkin formlardır, onun Varlığını veya Tözünü[1094] oluşturur ve insani açıdan konuşulduğunda bu şeyin ne anlama geldiği sorusuna yanıt verir.

[1093] κατὰ δύναμιν, *Phdr.* 249c5; krş. *Tim.* 29d. Platon'un bilgi kavramı için bakınız, ss. 67-69, 107s.

[1094] οὐσία τί ἦν εἶναι; Platon'un terimlerinde τί yalnızca ποιόν τι değildir.

VIII
PLATON'UN 'YAZILMAMIŞ' METAFİZİĞİ

GİRİŞ: ÇAĞDAŞ TEZ[1095]

Okuyucu ya bu ciltlerden (öyle umuyorum) ya da Platon'un kendi diyaloglarından, bütün hatalarına karşın büyük bir filozof, yazar ve kişilik olarak ona hayran olmayı öğrenmiştir. Bu bölüm yalnızca dolaylı kanıtlarla ilgilidir. Bunlar kaçınılmaz bir şekilde ihtilaflara yönlendirecektir ve diyaloglar ile bırakılan canlı izlenime karmaşa ve bulanıklık ekecektir. Tarihçi ise haklı bir şekilde Platoncu akademisyenler arasında böylesine büyük bir karışıklığa neden olan bir konuyu göz ardı ettiği için suçlanacaktır.

Aristo'nun en azından kendi ifadeleri şeklinde Platon'un belli başlı metafiziksel öğretilerinden bahsetmiş olduğu her zaman bilinmektedir ve yaygın bir şekilde tartışılmıştır.[1096] Genel düşünceye göre içerik açısından bunlar diyalogların derslerinden ayrılır. Daha ileri bilgi MS üçüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar onun Yunan yorumcularından derlenmiştir. Bu konu 1959 yılından beri, Tübingen Okulu'nda[1097] çıkış noktası

[1095] Profesör E. N. Tigerstedt'in *Interpreting Plato* (1977) kitabı bu cilt basına ulaştığında yazarı tarafından bana gönderilmişti. Ben bu çalışmadan daha sonraları hatırı sayılır derecede faydalandım. Ancak kitabım basılmış olduğu için burada yalnızca bir not ilave edebildim. Onun altıncı bölümü olan 'Gizlenmiş Sistem' başlıklı yazısında yazarın 'Ezoterikler' diye adlandırdığı kişilere yaptığı eleştirilere dair yorumda bulundum. Tek bir alıntı hakkaniyeti sağlayamayacaktır fakat bir bakış açısını gösterecektir (s. 83): 'Belirsiz ve çelişkili ikinci veya üçüncü el raporlar lehine olasılıkla söylenebilecek şey filozofun *ipsissima verba* görüşünü reddetmek ya da küçümsemeyi tuhaf bir yoldan sapma olarak gösterir.' Okuyucu ayrıca T'nin notlarının daha bütünlüklü bir seçkisini burada verilen kaynakçada bulacaktır.

[1096] 1959-öncesi yapılan fakat yine de karşılaştırmalı olarak yakın tarihli tartışmalar şu kitaplarda yer bulmuştur: Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1908); Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (1924, 3. Baskı, 1959); de Vogel (1) 'La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Leon Robin (ilk baskı 1947). (2) 'Problems concerning Plato's Later Doctrine' (ilk baskı, 1949: her ikisi şimdi onun *Philosophia I* kitabındadır, 1970); Wilpert, *Zwei aristotelische Fruhschriften uber die Ideenlehre* (1949); Leisegang, *RE*, 2520-2 (1950); Ross, *PTI*, bl. IX, 'Plato's Unwritten Doctrines' ve takip eden bölümler (1951). On sekizinci yüzyılın sonuna dair mükemmel bir fikir değerlendirmesi Cherniss'in *ACPA* kitabında ix-xxii bölümlerindedir. Onun son derece kuşkulu yaklaşımı için bakınız *The Riddle of the Early Academy* (1945: Alm çev. 1966). Grote Tübingen okulunun öncülerini eleştirmiştir, *Pl* 1, 273s.

[1097] Bunun sonucu olarak hâlihazırda 'Tübingen Okulu' diye bilinir hale gelmiştir ('die Tubingen Schule Schadewalts', Gadamer, *Idee u. Zahl* 9 ve diğerleri).

bularak bir grup akademisyenin çabalarıyla 'yazılmamış öğreti'nin daha derin ve daha sistemli çalışması ve onun diyaloglara olan ilintisini oluşturmak için Platoncu tartışmayı ön plana çıkarmıştır.[1098] Bunun genel etkisi diyalogların Platoncu felsefeyi temsil etme iddialarını zayıflatmak olduğu için doğal olarak akademisyenler tarafından muhalefet ile karşılanmıştır. Onlar Platon'un böylesine dikkatli bir şekilde derleme yaptığına inanamamıştır ve bazı durumlarda derinlemesine felsefi eserlerin yalnızca felsefe çalışmasını teşvik etmek için ve onun problemlerinin bazılarını çözmek için düzenlenmiş olduğunu görmüşlerdir. Bunlar seçkin öğrenciler ile özel tartışmaları ayrılmıştır.[1099] Bunun sonucu olarak bazı zihinlerde kuşku ortaya çıkacaktır. Krämer bize kalan metinlerin parçalı bir şekilde değerlendirmeye alınmasını ve varsayımsal ikincil tanıklıklar olduğunun düşünülmesi gerektiğini söylemiştir.[1100]

Konu uygun bir şekilde Yedinci Mektup tartışmasını takip eder. Daha sonra hiçbir surette herhangi 'yazılmamış öğreti' olduğuna dair koşullara bağlı kanıtların pek çoğu

---

[1098] Çağdaş Faz H. J. Krämer'in kitabı *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen u. Gesch der plat. Ontologie* (1959) ile başlatılmış ve onun ve K. Gaiser'in yazdığı çok sayıdaki yayın ile sürdürülmüştür. Krämer'in Düring'de güçlü bir müttefiki vardır. Bakınız Gaiser'in *Aristoteles* (1966) kitabı, 183s. (Özellikle Gaiser'in *Platon's ungeschriebene Lehre*, 1963, 2. Baskı, 1968 kitabını not edin). Araştırmanın büyük kısmı Almanca olduğu için, İngilizce-konuşan okuyucular G. Watson'ın kısa fakat faydalı kitabı *Plato's Umwritten Teaching* (bu başlıkla 1973'te, sonra 1975'te yayınlanmıştır) bilgilendirici olacaktır. Bir yıl boyunca Tübingen'de çalışmış olan yazar diyaloglara hakkaniyetli bir şekilde yaklaşmış ve Platon'un teolojisini bir şemaya oturtmak için cesurca bir girişimde bulunmuştur. Yönelim açısından bakınız J. Wippern'in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platon's* kitabına yazdığı giriş yazısına bakınız, vii-xiii. Önemli makale derlemeleri *Idee u. Zahl* (ed. Gadamer 1968), bir sempozyumun neticeleri; *Das Platonbild* (ed. Gaiser 1969), ki Schleiermacher ile başlar ve *Das Problem der ungescher. Lehre Platon's* (ed. Wippern 1972), ki 1918 yılına kadar geri gider. 'Yazılmamış öğretiler'in coşkulu bir yorumcusu J. N. Findlay'dır. Bunu *Plato: the Written and Unwritten Doctrines* kitabında yapmıştır. Kaynakça için bakınız Gaiser, *PUL* 565-71, ikinci baskıda tamamlanmıştır, 575-7 ve Wippern, *Das Problem* 449-64.

[1099] Krämer Platon'un yalnızca *'der Protreptiker, Elenktiker, Problematiker'* diyaloglarında göründüğü için (*Platonbild* 199), başka bir yerde daha olumlu bir şeyin arayışı içinde olması doğaldır. Ancak bu onun felsefeye olan katkısını ciddi ölçüde hafife almak değil midir?

[1100] S. Rosen, *Plato's Symp.* xvi. Krämer ve Gaiser Vlastos gibi güçlü eleştirmenlerin *Gnomon* 1963 dergisinde yazdıklarına karşı kendi konumlarını cesurca sürdürmüştür (onun *Plat. Stud.* kitabında yeniden yayınlanmıştır, 379-98). Böylesine ayrıntılı bir eleştiriye burada girişimde bulunulmamıştır. Okunacak en iyi kitap olasılıkla von Fritz'in *Phron.* 1966 eseridir (İngilizce versiyon Anton ve Kustas, *Essays.* 1971). Daha yakın tarihte 1974'de A. Graeser'in *AGP*'de makalesi yayınlanmıştır. Yazılmamış öğreti ve diyalogların bazıları arasındaki ilişkiye istinaden K.'nin görüşleri delillerle çürütülme girişiminde bulunulmuştur. G. J. de Vries 'Plato's Unwritten Doctrine: an Attempt at deflation' başlığı altında bir eleştiri yazmıştır. Bu yazı *Museum Philologicum Londiniense*'de yayınlanmıştır.

sağlanır.[1101] Platon'un yazılı ifadelere karşı tutumunun yakından ilintili sorusu olarak hâlihazırda bir şey söylenmiştir. Burada yapılabilecek tek şey okuyucuyu meselenin mevcudiyetine dair uyarmak ve birkaç tane elde edilebilir kanıt türünün genel işaretlerini ve göstergesini sunmaktır. Her durumda Tübingen grubundan biri kendi kendine araştırmaların hâlihazırda Platon'un felsefesine dair pek çok yöne yeni önseziyi olası kılmış olduğunu söylemiştir. Eserin büyük kısmı halen kendisini beklemektedir.[1102] Eğer durum böyleyse, bu aşamadaki herhangi bir yargılama yalnızca geçici olmak zorundadır.

Yeni yorumlamanın kalbinde Aristo tarafından Platon'a isnat edilen ilk ilke üzerine öğretinin tezi bulunmaktadır. Platon yorumcuları daha sonraları felsefe alanındaki gelişimlerle birlikte en azından *Devlet* kitabından ileri doğru ve hatta *Menon* ve *Lysis*'den itibaren diyalogların arkasında konuşulmamış bir varsayım olduğuna inanmaktadır.[1103] Bu kendini geride bırakma kasti bir şekilde yapılıyordu.[1104] Bir örnek Sokrates'in *Devlet*

[1101] Bunun sonucu olarak 'La VII epistola e Platone esoterico' (Isnardi Parente, *RCSF* 1949) ve 'The Philosophical Passage in the Seventh Letter and the Problem of Plato's Esoteric Philosophy' gibi başlıklar vardır (von Fritz, Anton ve Kustas, *Essays*).

[1102] 'Fast alles ist noch zu leisten', Wippern, *Das Problem der ungeschr. Lehre P.'s* xliii.

[1103] Bakınız, özellikle Krämer, 'Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *AGP* 1969 ve onun *Prinzipienlehre und Dialektik* üzerine *Das Problem*'deki makalesi (1972). *Arete*'de (s. 502) Platon'un yazılı eserinde hiçbir zaman bir aşama olmadığını söylemiştir. Gadamer (*I. u. Z.* 13) onu 'logos'un aritmetik-yapısı' diye adlandırır ve erken bir aşamadan diyaloglardaki onun ipuçlarını bulur.

[1104] Kramer, AGP 1969, 22 ve 23 nn 67 ve 68, von Fritz'in 'eine absichtlich ungeschriebene Lehre' reddedişine karşı çıkar. Bir 'gizli' öğreti ve onun diyaloglara olan ilintisi meselesi üzerine Tübingen akademisyenlerinin görüşlerinin ne olduğundan emin olmak zordur. K. *Arete*'de ve başka yerlerde kesinlikle 'ezoterik' ve 'gizli' ('*geheim*') sözcüklerini kullanır (ve daha önceki kullanımını *Platonbild*'de tanımlamıştır, 204). Eylemsel formülleştirme bir olanaksızlık meselesi değil, 'kasıtlı olarak geri durma' meselesidir. (*Mus. Helv.* 1964, 154; ancak *Platonbild* 198'de 'özsel'in '*unsagbar*' sözcüğünü kullanır). Aynı makalede Platon'un akademik öğretilerinin hem yöntem hem de içerik açısından diyaloglar üzerinde öncelik sahibi olduğunu iddia etmiştir. İki sayfa sonra diyalogların içeriğinin 'özel bir ezoterik öğreti' oluşturduğunu söyler (*l.c.* 151, 153 n. 39, 154, 155). 'Platon diyalogları eşit değerde ele almamış, bazılarına daha az değer vermiştir fakat Platon'un yazıya daha az değer vermesi ('*abwertung*') aynı zamanda kendi yazılarına da isabet etmiştir.' (*l.c.* 146, 147). Sözel öğreti raporları 'bunun bir özel öğreti meselesi olduğunu' ('*sonderlehre*') onaylar ki bu diyaloglardan sapmadır (*Platonbild* 206). Ancak aynı makalede (221 n. 40) Akademik öğreti lehine diyalogların bir "değer düşürülmesi" meselesi olamayacağını söyleyebilmektedir ve *Idee und Zahl*'de (s. 150) yazılı olmayan öğretilerden ne gizli bir öğretinin ne de Platoncu yazıların bir değer düşürülmesinin uygun bir şekilde anlaşılabileceğini yineler. Wippern de, konuya ilişkin zorlu giriş yazısında Akademi'de öğretilen öğretinin ne gizli ne de ezoterik olarak adlandırılması gerektiğini reddeder ve diyalogları (Platoncu fakat biraz anlaşılmaz bir şekilde) 'ilkelerin felsefesi'nin bir εἴδωλον ifadesi olarak betimler (*Das Problem* xxxivs. n. 33). Gadamar sempozyumun başlangıcında *Idee und*

kitabında iyinin kendisini betimlemeyi reddetmesidir.[1105]

Söylemiş olduğum gibi, Tübingen okulu ayrıntılı eleştirelerden paylarını almıştı; ancak Wippen'in içten ifadesi 'yalnızca ilk belirsiz adımlar atılmıştı' ruhu içinde tavsiye edilebilir görünen tedbir üzerine birkaç genel nokta öneriyorum.[1106]

I. Bahsettiğimiz yazılmamış öğreti birincil açıdan Platon'un '*Prinzipienlehre*', onun varlığa dair nihai ilkeler veya kaynaklar (*archai*) öğretisine ilişkindir. Hiç kuşkusuz bunların herhangi bir varlıkbilimin başında bulunması zorunludur. Platon'un Sokratik düşünce öncesi olanlarla yakında benzeşen durumlarda, aynı sorunun yalnızca daha ileri bir işlenişi şeklinde, kuşkular meydana gelir. 'Platon kendi *Prinzipienlehre* yaklaşımı ile öncelikle Sokrates-öncesi arkaik-felsefenin bir sürdürücüsü olarak görülür.' 'Platon'un tüm varlıkbilimsel yaklaşımı ve onun problemi formülleştirmesi Ön-Sokratik arkaik-düşünce ile belirlenmiştir.'[1107] Çoğunu kesinlikle Pisagorculara borçludur fakat onun böylelikle Ön-Sokratikler ile genel olarak bağlanmasında onun yorumcularının Aristo tarafından yanlış yöne yönelmesine olanak tanındığından kuşku duyulur.[1108] Aristo kendi öncelleri üzerine paha biçilmez bir bilgi kaynağıdır, onların zihin alışkanlıklarının bilinmesine olanak sağlamıştır. Bunların biri daha önceki filozofların, birbiri peşi sıra aynı temel varsayımlar üzerine aynı problemleri çözmek için doğrusal bir ilerleme oluşturmaları şeklinde bir eğilim olmasıdır. Çarpıcı bir örnek *Phys.* 189b8-16'da bulunur. Burada Aristo evrensel *archai* olarak Bir ve hatadan-muaf varlık olduğu daha sonraki öğretisi ile Ön-Sokratiklerin yoğunluk ve seyreklik gibi fiziksel bir aykırılığını eşitler.[1109] Onun kendisi Platon'un eski İyonyalı ruhunun yaptığından çok daha fazlasını miras bırakmıştır.

II. Ön-Sokratik 'arkaik-filozofların' ardılı olarak Platon üzerine yapılan bu vurgunun Platon'un uygulama açısından gözardı ettiği etkisine dair talihsiz netice vardır. Yazılmamış öğreti üzerine yazılan makale üstüne makale hiçbir surette ondan bahset-

---

Zahl'de yer aldığı şekilde ezoterik öğreti ve gizli öğretinin kavramlarının ('*Begriffe*') onların tartışmasından tümüyle yasaklı olması gerektiğini ileri sürmüştür.

[1105] 506d-e, krş. 535a.

[1106] Ulaştıkları neticelerin doğasını vurgulamada ve bu durumda yapılan eleştirileri belirtmede kendi en önemli katkılarının bazılarının ayrı baskılarını bana göndermiş olan Profesörler Kramer, Gaiser ve Wippern'e şükranlarımı sunuyorum.

[1107] Wippen, *Das Problem* xlv; Kramer, *Platonbild* 224.

[1108] Bakınız, de Vogel, *Philos.* I, 272-4 ve orada alıntı yapılan pasajlar.

[1109] Ön-Sokratiklerin archēsi için, I. cildin dizin bölümüne başvurmak faydalı olabilir. F. P. Hager *Studia Philosophica* 1964 yazısında Kramer ve Gaiser tarafından betimlenmiş *Prinzipienlehre*'nin Platon'un kendisi tarafından değil, onun öğrencileri tarafından güçlü bir şekilde tartışma konusu edildiğini ortaya koymuştur.

mez ve başkaları onun bu yöndeki olsa olsa yarım yamalak bir onaylamasını verir.[1110]

III. Hâlihazırda belirtilmiş olduğu gibi, 'Platon'un gerçek felsefesinin diyaloglarda bulunmadığını ... yalnızca protreptik bir karaktere sahip olduğu,'[1111] okuyucunun onun içinde bulacağı bir bakış açısının büyük ölçüde hariç tutarak diyalogların herhangi olumlu mesajı taşıdığını reddeder.

IV. Platon'un tüm yazılarının ve kendi diyaloglarının 'yalnızca bir oyun'[1112] olduğu şeklinde haksızca kaba bir yaklaşım IV. Ciltte (Krämer'in tanıklığında) *Phaedrus* ve *Ep.* 7'ye başvurularak gösterilmiştir.

V. gelişim meselesi. *Platonbild*'in 222. sayfası ve devamında, Krämer 'her hâlükârda Platon'un diyaloglarının baştan sona Platon'un bir içsel gelişimini yansıttığı ... Platoncu yazıların diziliminin öncelikle başka yasaları takip ettiğini: didaktik, protreptik, artistik ... Platon'un akademi-içi gelişiminin tesis edilmesinin zorluğu çünkü diyalogların buna ilişkin hiçbir güvenilir ölçüt sunmadığı şeklindeki düşüncelerden kendimizi özgür kılmalıyız' der.[1113] Eğer bunu doğru anladıysam, yaklaşık iki yüzyıl boyunca Platoncu bilgi birikiminin büyük bir kısmının yanlış öncüller üzerine dayandığı ve bu yükten kurtulunması gerektiği iddiası kayda değerdir. Onu destekleyen argümanın kanıt ve yöntemleri onu yıkmak için olan kanıt ve yöntemler ile karşılaştırıldığında, diyaloglardaki gerçek felsefi gelişime karşı vakanın ciddi bir vaka olduğu hissedilmez.

VI. Şimdi Platon'un ezoterik veya Akademi-içi öğretisi diye adlandırılan şeyin betimlenmesinde, Aristo sıklıkla onun adını anmaz, bunun yerine 'biz' (yani Akademi üyesi) veya 'Formlara inananlar' ya da benzer bir şeyden bahseder. Krämer, Platon ve takipçileri tarafından ortaya konan bir 'müşterek Akademik sistem' için güçlü bir

[1110] Krämer *Platonbild* 227 n. 51'de dikkat çekici bir nota sahiptir. Sokratik elementin tek başına iki dünyalar ve Formlar öğretisini açıklamak için yetersiz olduğunun her zaman hissedildiğini söyler (Pisagorcuların önemli bir rol oynadıkları yeterince doğrudur: bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Ancak '*Prinzipienlehre* yaklaşımının Platonculuğu *başlangıçtan itibaren* Sokrates'ten, yani ön-Sokratik arkaik düşünceden ayırdığı ortaya konmuştur' (italikler bana ait). O, '*Verhaltnis von Platon und Aristotle*' yapıtında kısmen düzeltme yapmıştır, Zeitscher. F. Ph. Forsch. 1972. Bakınız özellikle 349 ve sonraki sayfalar.

[1111] Mittelstrass Gaiser'in *Ungeschriebene Lehre*, Phil. Rundshau kitabını değerlendirmektedir, 1966, 38.

[1112] 'Die Schriften nur ein Spiel sind' (Krämer Platonbild 198).

[1113] K. bir örnek vermek için, *Arete*'deki araştırmalarının başlıca başarıları arasına kanıtlamaları dâhil eder çünkü Platon Gorgias'ta (503e-504d; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) κόσμος ve τάξις ifadelerinden bahseder ve ruhun düzenli bir durumu olarak adalet ve σωφροσύνη ifadelerini kullanır, bu durumda 'Gorgias'ta Olmak (*Seinslehre*) κόσμος-τάξις öğretisinde' daha sonraki diyalogların yanı sıra, birincil kaynaklardan, Bir ve Çok'tan akan var olan (*die allgemeine Seinsweise alles Seienden*) her şeyin varlığının genel kipi hâlihazırda mevcuttur.' (Bakınız Arete 471 ve AGP 1969, 24 n. 69).

şekilde tartışma konusu oluşturur, onlar birbirinden ayırmaya çalışmanın tarihsel olmadığını iddia eder. Bu izlenen yol Platon'un düşüncelerini Aristocu kanıtlardan bir yeniden oluşumu için olan yolu pürüzsüz hale getirir. Diğer taraftan, (Aristo ve onun yorumcuları olan aynı kaynaklardan) Ksenokrates, Speusippus ve başka erken dönem Akademi üyelerinden (elbette bunlar arasında Aristo'nun kendisi de vardır, ancak halen 'biz-tarzı' kullanmaktadır) olanların kendi ustalarının felsefesinden önemli ölçüde ayrıldıklarını biliriz. Dahası Aristo birden fazla kez Formlar konusundaki farklı inananlar arasında bulunan farklılıkların imasında bulunur. Tarihçinin öncelikli görevinin tek bir Platoncu-Akademik sistemin varlığını ortaya koymak ya da (kanıtların elverdiği ölçüde) Platon'u geri kalanından ayırmak olmadığı görülmektedir.[1114]

KANITA BİR BAKIŞ

Bunun zorunlu bir şekilde seçmeli olması gerekir.[1115] İki metinden başlamak olağandır:

(I) *Yazılı-olmayan öğretiler.'*[1116] Aristo daha az imalı olan anların birinde (*Phys.* 209b14) 'Bizim yazılmamış öğretiler (ἄγραφα δόγματα) diye adlandırdığımız şeyde Platon'a atıfta bulunur. O, diyaloglarda bulunmayan bir şeyi Platon'a dayandırdığında, doğal varsayım bunun bir zamanlar sözlü miras diye bahsedilen şeye ait olmasıdır. *Timaeus*'ta olan şey uzam veya oluşmanın matrisi adlı durumun 'büyük ve küçük' olarak yazılmamış öğretilere isnat edilmesidir (ki bunlar Aristo'nun doğru veya yanlış bir şekilde kendi 'madde'si veya tözü şeklinde saptamış olduğu şey şeklinde görülür).[1117]

[1114] Krş. Ross *PTI* 151-3. Krämer'in bakış açısına göre biz *Platonbild* 210'a refere edebiliriz. Aristo'daki bazı pasajlar onu devam ettirmeyi zor kılar. Onlar arasında *Metaph.* 1091b13'te οἱ μὲν ve 32 satırda ὁ μέν; 1087b4, 5, 6, 8, 13, 16, 17'de οἱ δὲ ... οἱ μὲν ... ὁ δὲ ... τῷ δὲ ... οἱ δὲ ... οἱ δὲ vardır. Tüm bunlar 'sabit tözler'e inanan tümü birbirine benzer insanlar arasındaki farklılıklara işaret eder (1087a31). *Phys.* 189b15 τῶν ὑστέρων τινες ve οἱ μὲν ... οἱ δὲ Formlar ve sayılar arasındaki ilinti üzerine farklı görüşlere sahip kişilerin yaklaşımları ile karşılaştırın, *Metaph.* 1080b11-16. Bir kez daha, 1080b21-3'te 'Formların tek başına var oldukları ilk sayı' anlatılmakta, onun matematiksel sayı ile tanımlanmasına yönelik saptamalarda bulunulmaktadır. Cherniss'in *Riddle* kitabında bu konuda söylediği pek çok şey vardır.

[1115] Başvurulacak en kolay kaynak de Vogel, Gr. Phil. I, 272-81'deki metinlerin derlemesidir. Gaiser kendi *Platon* kitabının bir ek kısmı olarak *Testmonia Platonica* derlemesini yayınlamıştır. Onun *P.'s ungeschriebene Lehre*, 443-567 kısmında (A) Akademi'nin organizasyonu, hedefleri ve matematiksel çalışmaları ve bir öğretmen olarak Platon hakkında genel bilgi, (B) yazılmamış öğretimin içeriği anlatılmaktadır.

[1116] Cherniss'in Platon'un yazılmamış öğretilerini reddetmesine dair, bakınız onun *Riddle* kitabı özellikle ss. 15-17, 71 ss, Ross tarafından eleştirilmiştir, *PTI* 142 ss.

[1117] 209b13-16 ile 209sb35 - 210a2'nin karşılaştırılması-Timaeus'taki matris veya uzam kavramı

Büyük-ve-küçük ifadesine dair daha ileri referanslar (bazen 'küçük' öncesi hiçbir makele yoktur) bunun tözden ziyade terminolojinin bir değişikliği olduğunu öne sürer. Platon'un sonsuz veya en azından belirli-olmayan elementi için büyük-ve-küçük varlık ifadesi sayı ve ölçü ile maruz kalınan kozmosdan yoksundur (ss. 428)

(II) *Platon'un 'İyi* Üzerine' *Kavramı.* Platon'un arkasından merak uyandırıcı dedikodular yaptığı ve ondan hoşlanmadığı tescil edilmiş olan Aristoksenus kendi ustası Aristo'nun favorisi olan eğlenceli bir öykü anlatır. O, tıpkı Aristo gibi, ahlak kavramını kendi eserinin merkezine almaya niyetlenmiştir, yani müstakbel dinleyici her zaman için bir konferansın genel temasına ilişkin olarak uyarılmalıdır.[1118] Platon bir defasında 'İyi' üzerine bir konuşma yapmıştır. Konuşmayı dinleyenlerin çoğu Yunan toplumu tarafından bilinen, genel olarak zenginlik, sağlık, güç ve mutluluk gibi 'insani iyilikler' üzerine pratik bir konuşma duymayı beklemiştir. Oysa nihayetinde matematik -aritmetik, geometri ve gökbilim- hakkında bilgiler ve Limitin iyi olduğu, Birlik olduğu[1119] tez ortaya konduğunda, bu onlara son derece paradoksal gelmiştir ve bazıları hakir görme ve başkaları kızgınlık duygusu içinde olmuştur. Aristoksenus onların hazırlıklı olmamaları nedeniyle böyle olduğunu ve 'İyi' adına anlatılanları ağızları açık bir halde dinlemek durumunda kaldıklarını söylemiştir.

Çağdaş veya çağdaş-olmaya-yakın[1120] bir zamandan bu öykü bazı soruları kesinlikle yanıtsız bırakmıştır. Konferansın Akademi'nin halka açık jimnasyumunda verildiğine kuşku yoktur (Düring, *o.c.* 359). Dinleyenler arasında Sofistlerin *epideixeis*'lerini dinlemek için üşüşmüş olan eğitimsiz bir halk izleyicisi vardır. Onlar Platon'un 'Akademi-içi' öğretisini işitmek bir yana, diyaloglar veya iyinin bilgi olduğunu ve kabul edilmiş 'iyiler'in zarara yönlendirebileceğini öğretmiş olan Sokrates hakkında herhangi bir şey duymamışlardı.[1121] Platon neden (özellikle Yedinci Mektup'ta söylemiş olduğu şeyin ışığında) böylesine genel bilgiden yoksun bir kalabalığın kafasına Sınır ve Birlik olarak kendi iyi felsefesinin yüksek dereceli teknik matematiksel temelini sokmaya çalışmıştır?

---

bu ciltte ele alınmıştır.

[1118] Aristox. *Elem. Harm.* 2, s. 30 Meiborm, 122 Macran; ayrıca Gaiser *test.* 7, de Vogel 364 c. Ancak hiçbiri metin parçasını tam olarak alıntılamamıştır. Bunun için ya metnin kendisine ya da During, *Ar. in Anc. Biog. Trad.* 357s'ye bakınız. Onun yorumları her durumda okumaya değerdir.

[1119] De Vogel tarafından verilen duyuyu takip etmektedir, *Gr. Ph.* 1, 274 n. 1. Genel olarak Platoncu bir terim olan πέρας 'nihayetinde' anlamını güçlendirecek zarf niteliğinde bir ifadedir. Ross, Krämer ve başkaları, en azından bana öyle görünür ki, büyük olasılıkla bu anlamda kullanmıştır. Dilbilgisi veya sözcük-düzeni açısından çok tuhaf bir şey yoktur.

[1120] Aristo bir kenara bırakıldığında, Aristoksenus'un kendisinin doğum tarihi MÖ 375 ila 360 arasında bir zamana tarihlendirilir.

[1121] Bakınız, örn. Platon, *Meno* 87eff, *Rep.* 496b, Xen. *Mem.* 4. 2. 32.

Daha sonraki kaynaklar gizemi daha da derinleştirmiştir çünkü Simplicius 'Platon'un İyi üzerine konferansına (veya dersine)[1122] aralarında Aristo, Speusippus, Ksenokrates, Heraklit ve Histiaeus'un bulunduğu kendi öğrencileri katılmıştı. Daha sonrasında kendi versiyonlarını yazdılar ve böylece içerik korunmuş oldu.[1123] Aristo'nun (ayrıca 'İyi Üzerine' diye adlandırılan) versiyonu, ki biz birkaç alıntıyı onaylamıştık,[1124] Aphrodisiaslı Alexander için (MS üçüncü yüzyıl) halen erişilebilirdi fakat olasılıkla daha sonraki yorumcular için artık erişilebilir değildi.[1125] Tübingen akademisyenleri için 'İyi Üzerine' *tekrar edilmiş* bir kurs olmuştur. Krämer ismin genel olarak[1126] Platon'un sözel öğretilerine uygulanmış olduğunu farz ederken halen aşikâr bir şekilde Aristo'nun rapor edilmiş ders niteliğindeki öyküsünün 'İyi Üzerine' ile birlikte saptaması yapılmıştır.

Şimdi daha sonraki yorumcular Platon tarafından verilmiş ve Aristo tarafından yazılmış olan iyi üzerine yazılmamış konferanslar (veya dersler)[1127] diye adlandırılan şeyin içeriği hakkında hatırı sayılır bir bilgi miktarı sunar; teze öylesine dikkat çekici destek verilmiştir ki, zaman içinde, onun varlıkbiliminin ilk ilkeleri üzerine Akademik öğretinin başlıca kısımlarını kuşatmıştır. *Peki ama bunun Aristo'nun öyküsünün talihsiz halka açık konferansı hakkında olduğu söylenebilir mi?* (Bizim Tübingen meslektaşlarımızın benimsediği bir ifadeye göre) Aristoksenus tarafından ilinti kurulan eğlenceli öykü düzenli yapılan Akademi seminerleriyle bağlantısızdır. Bu, Platon'un kendi felsefesinin

---

[1122] Hem Aristoksenus hem de Simplicius'da görülen ἀκρόασις ifadesi her ikisi için kullanılmıştır. Ross, (*PTI* 48) bir dersi kayırmış fakat Allen (*Euthyphro* 143) akla yatkın bir şekilde Aristoksenus tarafından inanması zor kılınan betimlenmiş kabullenmeye itiraz etmiştir.

[1123] Simpl. *Phys.* 151.8-11; 453.28-30 (Ross, frr. s. 117, Gaiser, testt. 8, 23B). Bu bölümde söylenen şey IV. ciltte anlatılan yorumları hafifçe değişikliğe uğratır.

[1124] Aristo'nun Περὶ τἀγαθοῦ ifadelerinin basit bir şekilde Platon'un konferansının bir tekrarı olmadığına dair bazı kanıtlar vardır. Aristo'nun geç bir yaşamöyküsü yazarı Aristo'nun kendi karakterinin bir illüstrasyonunu çıkardığı bir alıntı kullanır. Bakınız *Vita Marciana*, Düring'in *Arist. in Biog. Trad.* kitabının 103. Sayfası

[1125] Zeller 11.2, 64 n. 1; Cherniss. *ACPA* 119 n. 77. Περὶ τἀγαθοῦ ifadeleri Aristo, Ksenokrates ve Heraclides'in eserlerinin D.L. listesinde görülür.

[1126] Krämer, *Arete* 409, *Mus. Helv.* 1964, 143.

[1127] Yazılmamış συνουσίαι için çok sayıda başvuru kaynağı vardır, bir yerde 'İyi üzerine yazılmamış συνουσίαι ifadesi' görülür. (Simpl. *Phys.* 545. 23, Ross frr. s. 112) yalnızca bir defasında (*Phys.* 454-18. Ross sç 118) Simplicius tekil ifade kullanır fakat bunun hiçbir anlamı yoktur çünkü (a) ikisi aşikâr bir şekilde onun için birbiriyle yer değiştirilebilirdir (tıpkı ἀκρόασις ve λόγοι ifadeleri gibi; bakınız *Phys.* 151.10, 453.28, her ikisi de Ross'un kitabında, s. 117). (b) tekil συνουσία ifadesi ayrıca genel açıdan eğitim anlamına gelir. Bakınız Platon, *Prot.* 318a, Pol. 285c, Xen, *Mem.* 1.2.60 (Sokrates kendi) συνουσία durumu için hiçbir zaman ücret almamıştır. Ayrıca *Ep.* 7. 341c6 bölümünde πολλὴ συνουσία ifadelerinde onun kuvvetini not edin.

matematiksel ve diyalektik temelini kendi öğrencileriyle yorumladığı, tartıştığı ve geliştirdiği dersleri işaret eder. Aristoksenus bu girişimin halka açık olmasına dair güdüsü hakkında hiçbir ipucu vermediği için, biz şimdi onu yeniden ele alma konusunda umut içinde olamayız. Konferansın içeriğine dair söylenen az sayıda şey Platon'un onu başka bir yerde tekrarlamış olduğudur, böylece öykünün ilgisi başka yöne çevrilmiş olsa bile bu konuda hiçbir şey kaybetmeyiz. Yalnızca Aristo değil, ayrıca onun yorumcuları Platon'un sözlü öğretilerine dair ilk elden bilgileri çalışmalarında kullanmıştır.

YAZILMAMIŞ ÖĞRETİNİN İÇERİĞİ[1128]

Aristo'nun diyaloglara dair çok sayıda sarih referansı Platon'un felsefesinin herhangi sözlü öğretiden daha az güvenilir kaynak olarak değerlendirilmediğini gösterir. Ardından en iyi başlangıç noktası Aristo'un yöntemsel kurallarına göre kendi araştırmalarının elzem bir başlangıcı olan, öncellerinin genel çalışmasının bir kısmı niteliğindeki *Metaph. A* bl. 6'daki Platon'un felsefesinin özeti olacaktır.[1129] Onun Pisagorculardan hemen sonra ele almış olduğu Platon olmuştur çünkü pek çok açıdan onların felsefesini birbirine benzer bulmuştur. Sokrates ve Heraklitçilerin birleşik etkisine atfettiği, Platon'un ayrıştığı nokta bizim diyaloglar çalışmamızda doğrulanmış olan bir ifadedir. Heraklitçiler dünyayı bilinemez bir akış olarak temsil etmişti, hâlbuki Sokrates'in etik alanda evrensel tanımlar talepleri usun nesnesi olabilen değişmez bir özü varsaymıştır. Platon, Sokrates tarafından ikna edilmiş olarak, bu türden gerçekliklere 'Formlar' (*ideai*) ismini vermiş ve bu duyarlı şeylerin kendi aralarında 'paylaştıkları' mevcudiyetlerine istinaden böyle anıldıklarını söylemiştir.[1130] Aristo, duyumsananlar ve Formlar arasındaki matematiksel nesnelerden -duyumsananlar[1131] gibi her bir türde çok sayıda örneği bulunan fakat Formlar gibi değişmez olanlar- bahsettikten sonra Formların geri kalanların sebebi olduğunu söyleyerek devam eder. Platon kendi elementlerinin her şeyin elementi olduğunu kabul etmişti.[1132] Bunlar büyük-ve-küçük ve Bir'dir çün-

[1128] Bu bölüm orada yazılmış olduğu için Julia Annas'ın *Arist. Metaph.* M ve N önemli çalışmasında yer almıştır. Temelde Aristo üzerine inşa edilmiş olan kitap Platon'un matematik felsefesine yeni bir yaklaşım sunar.

[1129] Kitap M'de, 1078b17-19, 23-4'te paralel bir açıklamadan takviye edilmiştir.

[1130] Aristo kısa süre sonra dilini daha yalın hale getirmiştir (991a20-2): o 'boş konuşma ve şiirsel metafor'dur.

[1131] Krş. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1132] Benzer bir şekilde, Pisagorcular nesneler sayı olduğu için, sayıların elementlerinin nihayetinde nesnelerin elementi olduğunu söylemişti (bakınız *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

kü büyük-ve-küçük Bir'deki katılım ile, Formlar sayılar olarak var olur.[1133] Bu teori bu durumda Pisagorcu teori ile dikkatli bir şekilde kıyaslanmıştır. İkisi Bir'i bir töz olarak kabul ederek uzlaşmıştır. Onu başka bir şeyin eylemi olarak ele almamış ve sayıları başka şeylerin varlığının nedeni yapmamışlardır. Ancak bir birlik olarak Sınırsız olanın yerine iki değerin konulması onu büyük ve küçüğü içeren bir şey yapması, tıpkı sayıların duyumsanır nesnelerden ayrılması ve Formları tanıtması gibi, Platon'un kendi ideası idi. Bu noktada Aristo teorilerin betimlemesini kendi ilkeleri üzerine temellenmiş eleştirilere döndürmüştü.[1134]

Bu yorumlamada Aristo Formların daha önceki ve daha sonraki öğretisi arasında Platon'un kendi sistemi içinde hiçbir ayırım yapmamıştır. Ayırım farklı konuyu içeren aynı teorinin iki kısmı arasındadır. Formlar duyumsanır dünya içinde var olan her şeyin sebepleri veya açıklamasıdır. Bunun sonucu olarak teorinin bir kısmı ikisi arasındaki ilişkilerle alakalıdır. Bu konuda bir eleştirmen Formların hangi bağlamda sebepler olduğunu ve onların anlaşılabilirliği duyular dünyasına getirme iddiasında olup olmadığını sorabilir. Formların doğası ve birbirleriyle olan etkileşimi bir başka meseledir. Aristo, Platon'un onları sayılar olarak düşündüğünü söylemiştir ve bu bağlamda belli başlı zorluklara işaret etmesi gerektiğini hissetmiştir. Eleştirinin her iki tarafı kendi yerlerini *Metafizik* kitabının 9. bölümünde ardışık bir şekilde bulur. Yine de, Formların sayılarla olan ilintisini üstü kapalı bir şekilde söylemekten daha fazlasını yapan daha sonraki bir kitaptaki bir metin parçası onların özgün kavramının bir parçası değildi. Tümce şu şekildeydi: 'Formlara ilişkin olarak, biz ilkin Formların mevcut kavramını incelemeliyiz. Onların herhangi bir şekilde sayıların doğası ile bağlantısını kurmak yerine *başlangıçta Formların mevcudiyetini ilkin öne sürenler tarafından anlaşıldığı şekilde* ele almalıyız.[1135] Aristo rahatsız edici bir şekilde isimleri çıkarmıştır, bunun yerine 'Formların mevcudiyetini ilkin öne sürenler' ifadesini kullanmıştır. Bu ifadenin Platon'a ait olduğu isnat

---

[1133] τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς 987b22'de MS okumasıdır fakat sıklıkla tartışmalıdır. Stenzel τοὺς αριθμοὺς ifadelerini εἴδη ifadesinin yanına almıştır fakat Zeller ve Ross τὰ εἴδη ifadesini çıkarırken, Jaeger τοὺς ἀριθμούς ifadelerini çıkarmada Christ'i takip etmiştir. Asclepius'un καὶ ifadesini τοὺς ἀριθμούς ifadesinden önce eklediğini Jaeger söylemiştir fakat Merlan onu savunmuştur. Bakınız Jaeger'in Oxford metni ve *Phron.*'da Merlan, 1964. Buradaki okumalarda ne olursa olsun, Aristo birkaç defa Formları sayılar ile tanımlamıştır.

[1134] Herkes aynı fikirde olmasa bile ben Aristo'nun andırımlardan ve Pisagorcu ve Platoncu metafizik arasındaki farklılıklardan bahsederken ne hakkında konuştuğunu bildiğine inanıyorum. Cilt I, bl. IV Platon üzerinde Pisagorcu etkinin kapsamını açıklığa kavuşturmuştur. Bu konu Cilt IV'te özetlenmiştir.

[1135] *Metaph.* M. 1078b9. Ben çoğuldan sonra tekil olanı çoğaltmıştım (τῶν ἰδεῶν ... κατὰ τὴν ἰδέαν), fakat Ross hiçbir fark görmemekte kuşkusuz haklıdır. A ve M kitaplarından metin parçaları onun *PTI* kitabında 154. sayfadan itibaren birlikte tercüme edilmiştir.

edilmiştir.[1136] Ross'un ifadesiyle (*PTI*, 154) buna göre tümce 'Platon'un daha sonraki idea-Sayı teorisini tartışmaksızın anlamına gelir. Aristo'nun bir kez daha açıklamayı sürdürdüğü şekilde, Formların teorisinin Sokratik çıkış noktası başlangıçtan itibaren nesnelerin yüksek derecede sayısal bir karakteri olduğunu ortaya koyar. Pisagorculardan gelen bu tuhaf düşünüşe olan itki belirlidir, olasılıkla Platon'un Yunanistan'ın batısına yaptığı ziyaretlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aristo, Platon'un ölümünden sonra geriye bakarak, A6'nın genel yorumlaması içinde teorinin en son halinde bildirilmiş olması gerektiğini belirtmiştir. Formların kesin olamayacağı fakat aşkın Formların özgün varsayımının bir kısmı olmadığında Platon'un Heraklitçi-Sokratesçi ikilemine çözümü şeklinde düşünülmüştür.

Formların Geçmişi: Sonlu İkili ve Bir-İyi. Bir ve Çok arasındaki ilişki meselesi onun başlangıcından itibaren Yunan felsefesi ve dinine sıklıkla uğramaktadır. Bir Parmenides-sonrası düşüncesinin çok önemli meselesi haline gelmiştir. Yalnızca dünya hakkında değil, aynı zamanda aşkın Formların el üstünde tutulan varsayımı hakkındadır. *Parmenides* ve *Philelus* bölümlerinde onun birliği ve ayrılığına dair meselenin mevcudiyetlerinin açıklanması şeklindeki doğal türlerin üyeleriyle nasıl bağlantılı olabileceğini sormuştu. Bir dereceye kadar bu dünyayla ilintili olarak bu türden soruları çocukça ve kolay bularak gözardı etmiş olabilir. Tek şey nasıl çok şeye sahip olabilir gibi sorular yanıt bulmamıştır. Bir kişi çok sayıda kısımdan oluşmuş biri olarak nasıl, üstelik karşıt, niteliklere sahip olabilirdi? Formların varsayımına ilişkin olarak bu türden sorular sorulmaktaydı (Krş. *Parm.* 129 c-d). Zorluklar tümellerin düşünülmesiyle başlar. Öküzler ve insanlar değil, öküzlük ve insanlık, güzel şeyler veya iyi davranışlar değil, iyilik ve güzellik onların kendi içlerinde olan ve belirli olanlarla ilintileri söz konusudur.[1137] Bu dünyadaki her şey Sınır ve Sınırsız (*Peras* ve *Apeiron*) olandan oluşmuştur.[1138] Eğer

[1136] A6 ile bir kıyaslama bunu aşikâr hale getirir. Buradaki çoğul ve tekil arasındaki herhangi bir fark ayırt edilebilir değildir. 1090a4'te τῷ τὰς ἰδεάς τιθεμένῳ ifadeleri vardır. Burnet tanımlamayı 'olanaksız' bulma nedenini açıklamamıştır. Burada söylenen şeylerin A6'da Platon tarafından söylenmiş olduğunu kabul etmektedir. (Bakınız, onun T. ve P. Kitapları 313 n). O, Aristo'nun Platon'un *Soph.*'de bahsettiği εἰδῶν φίλοι ifadelerini düşündüğünü tahmin etmiştir. Bunların kim olduğunu hiç kimse kesin olarak bilmiyordu fakat bu ciltte Platon'un kendi daha önceki görüşlerini eleştirmesi anlatılmı. Burada yorumlanmış olduğu gibi, tümce Tübingen okulundan olanların Platon'un daha önceki ve daha sonraki öğretisinin reddedilmesi ile uyumlu değildir ve Krämer (*I. und Z.* 110) Aristo'nun sayısal olmayan Formlar öğretisinin bir evresini ayırt ettiğini söylemesine karşın, sayı-teorisi için geç bir tarihi ifade eden 'çağdaş araştırma yüzünde' bir saptama olmamıştır.

[1137] *Phil.* 14d-15b, *Parm.* 130e-31e.

[1138] *Phil,* 16c: 'Herşeyin bir ve çoktan oluşmuş olduğu söylenmiştir ve onlar kendi Sınır ve Sınırsızlık doğası içinde birleşmiştir; ayrıca 23c: Apeiron ve Peras vardır ve üçüncü olarak

Aristo'ya güvenilmişse, aynı şey Formlar için de geçerlidir. Bunu anlamlı kılabilir miyiz? Ben yapabileceğimize inanıyorum ve bunu takip eden şey böyle yapma girişimidir. Platon'un kendi daha sonraki diyalogları ile dolaylı kanıtların bir tanımlaması üzerine temellenmiş girişimde bulunulur. Hatalı olabilirim fakat birlikte bu iki kaynak, doğrudan Platon'dan gelenler ve dolaylı kaynakların, fark edilebilen bir problemi çözmek için uyumlu bir girişimi temsil ettiği görülür.

Aristo Formların elementlerinin (ve bunun sonucu olarak her şeyin nihai elementinin) madde olarak Büyük-ve-Küçük ve töz olarak Bir veya Form olduğunu söyler.[1139] Aristo'nun 'madde' kavramı Locke'un 'ne olduğunu bilmediğimiz bir şey' kavramıyla, Kant'ın bir bedenin tüm deneyim yaşamış niteliklerinin ortadan kalkmasıyla yok olacağı düşüncesiyle ve olasılıkla şimdi yuvarlak, kırmızı ve sert olan Whewell'in elmasının kimliğinin elmanın kendisi yok olduğunda onun yuvarlaklığı, kırmızılığı ve sertliğinin kalacağı şeklinde karşılaştırma yapılabilir. Çıplak halde hiçbir zaman mevcut olmayan, niteliksiz tözdür fakat her zaman belirli bir form veya nitelikler kümesi ile giyiniktir, nesne oluşmaktadır. Bunun sonucu olarak, onun nesneyi tanımlama gerekçesi *Timaeus*'ta Varoluşun matrisi veya kalıbı şeklindedir.[1140] İkili Büyük-ve-küçük ifadesinin bizim eski tanıdığımız *Apeiron* olduğunu anladığımızda, sisler dağılmaya başlar; ve Belirsiz İkili veya Büyük-ve-Küçük Platon'un kendi yazılarında destek bulan *Apeiron* için teknik terim haline dönüşmelidir. Bu durumda Philebus'ta şu ifade vardır: 'Benim bir çoğulluk şeklinde açıklamaya çalışacağım şey *Apeiron*'dur.'[1141] Açıklama öylesine uzundur ki *apeiron* iki karşıt kutup arasında belirsiz bir menzili olabilen herhangi bir

---

ikisinin birleşiminden oluşan bir birlik vardır. Bu terimleri burada kullanmak uygun olacaktır. Apeiron sözcüğü tıpkı archē gibi, Yunan felsefesinde uzun bir geçmişe sahiptir. Pisagorcuların yanı sıra Anaksimander'e kadar geri gitmektedir. Cilt 1'de bu konu ele alınmıştır. Onun 'bağlam açısından belirsiz' ve 'karakter açısından belirlenemez' olması Platon'un nitelikler konuşmasıyla örtüşür. Onlar ısı, uzunluk ve ağırlık gibi ölçülebilir niteliklerin belirli olmayan aralığının karşıt yönlerine uzanmaktadır.

[1139] Herhangi bir şeyin tözü (οὐσία, krş. s. 414) Aristo'nun daha yaygın bir şekilde onun formu diye adlandırdığı şeydir. Bu durumda daha yakın tarihli Avrupalı filozoflar tarafından kullanıldığı şekilde 'töz' ile karıştırılmamalıdır. Bu filozoflar Aristo'nun substratum (ὑποκείμενον) veya madde diye adlandırdıkları şey için bunu kullanmışlardır. Burada aşikâr gerekçelerle εἶδος sözcüğünün kullanılmasından sakınılmıştır.

[1140] *Phys.* 209b11. Krş ss. 264s, 268s.

[1141] Onu takip eden şey *Phil.* 24a-26d'den gelir ve içerik açısından 2küçük bir tekrar içerir. Metin parçası Hackforth tarafından *PEP* 41-3'te açıklanmıştır. Krş. Özellikle s. 42: 'Philebus'ta δυάς terimi kullanılmamıştır fakat açıkça ἄπειρον ifadesi yer almıştır.' *Devlet* kitabında bile, Platon halen duyumsanır dünyaya ilişkin problemlere kafa yormakta olmasına karşın, biz ideanın tohumundan daha fazlasını buluruz: us, iki ayrı varlık olarak büyük ve küçüğü algılar, hâlbuki duyular onları birlikte algılamaktadır.

şeydir. Platon'un örnekleri daha kuru ve daha nemli, daha hızlı ve daha yavaş, daha fazla ve daha az, daha büyük ve daha küçük olmayı içerir:[1142] ve bu karşıt çiftlerin, büyük ve küçüğün daha kolay bir şekilde genelleştirilmesi, Aristo'nun söylemiş olduğu gibi, yeterince doğaldır. 'Daha büyük', 'daha küçük' ve benzeri belgisiz karşılaştırmaların basitçe doğru bir şekilde uygulanamadığı durumlarda, 'eşit', 'iki kez', 'üç kez' (uzunluk, ağırlık, vb) terimler uygulanır. *Apeiron* nitelik, ölçüm, oran veya sayının uygulanmasıyla dönüşmüştür—kısacası Peras'ın bazı formları olmuştur. Dünyadaki her şey *Apeiron* ve Peras'ın böyle bir karışımıdır ancak iki noktanın daha göz önünde bulundurulması gerekir. Birincisi, Platon bu konuda gerçek bir Pisagorcu idi. Bir şey içinde Peras'ın egemen olması durumunda, onun *iyi* olduğunu düşünüyordu. Pisagorcuların zannettiği şekilde, kötülük Sınırsız olana aittir ve iyilik sınırlı olana aittir, ve *Peras* iyilik sütununa yönelmiştir.[1143] Platon'un kendisi için de böyledir: güzellik ve iyilik ölçü ve orana bağlıdır (Phil. 64e); 'iyi olan her şey güzeldir ve güzel olan orantısız değildir (*Tim.* 87c) Peras herhangi bir ölçülebilir niteliğin ve oranın çifte duyusuna sahiptir ve tıpkı *metron* sözcüğünden gelen *metrion* sözcüğünde olduğu gibi ölçüm normal olarak ölçüye bağlıdır (bkz. bu cilt). Onun belirsiz bir süreklilik üzerine uygulanması karşıtlıkların çelişkisini sona erdirir ve onları iyi oranlı ve uyumlu hale getirir. Bu şekilde uzlaşıldığında, onların karışımı bedende sağlık,[1144] yüksek ve düşük seslerin karşıtlığından müzik, sıcak ve soğuktan iyi hava durumu, insanoğlunun kural tanımaz ve sınırsız tutkularından kanun ve düzen ve benzerlerini oluşturur. İkinci olarak, *Peras birlik* ile ilintilidir. O, *Apeiron* üzerine mühürlendiğinde ya onunla özdeştir ya da onun ürünlerinin ilkidir.

Bu da Pisagorcu bir ideadır fakat kesinlikle Platon tarafından benimsenmiş olduğunu Aristo (*Metaph.* 988a14) söyler. Buna göre iyinin ve kötünün sebebi onun iki elementine, sırasıyla Bir ve Belirsiz İkiliğe tahsis edilmiştir. Diyaloglarda en üstü kapalı olarak anlatılan şey budur, oysa *Phil.* 16c'de biz bir ve çok olanın şekillenmiş olmasının *Peras* ve *Apeiron* içermekle aynı şey olduğunu anlarız.[1145] Birliğin ve iyiliğin özdeşleşti-

[1142] Tek doğrultuda bunların en azından bazılarının belirli bir yakınlığa sahip olması gerektiği düşünülebilir, örn. gitgide yavaşlama nihayetinde bir duraksama haline gelmek zorundadır. Platon onu bu şekilde görmemiştir. Apeiron olan şey harekettir ve hareket geri kalan her şeyi dışarıda bırakır (*Soph.* 255e). Acaba Platon bir sınıra yaklaşan fakat hiçbir zaman ona ulaşamayan Zenoncu bir ideaya sahip olmuş mudur?

[1143] Arist; *EN* 1106b29, 1096b5, *Metaph.* 986a23; *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011, 248. Platon ve Pisagorcular arasındaki ilinti değerlendirildiğinde, Pisagorculuğa dair tüm açıklamaları yeniden okumaya değerdir.

[1144] Alcmaeon'un teorisi bir kez daha bu ciltte ve IV. ciltte okunabilir.

[1145] *Parm.* kitabının ikinci kısmının üçüncü varsayımında (158d). Bir'in Başkaları ile birleşiminden, Başkaları içinde başka bir şey ortaya çıkar, ki bu onlara her biri başkası ile ilintili bir *peras* verir, hâlbuki onların kendi doğası [çoğulluk] onlara kendi kendilerinin içlerinde a *peiria* verir.

rilmesi doğal bir şekilde etik ve politik bağlamda belirgin bir şekilde rol oynar. Kötü durumlar kendi birliklerini kaybetmiştir ve ideal şehir geri kalanıyla uyumlu olan bir ebata sahip olmalıdır (*Dev.* 422e-236). Yasaların mümkün olduğunca devletin birliğini sağlaması gerekir (*Yasalar* 739d). Adil insan ruhunun üç parçasını uyumlu hale getirmeli ve çok yerine *tek* kişi haline gelmelidir (*Dev.* 443d-e). İnsan yaşamında birliğin önemi üzerine bu düşüncelerin Platon'un zihninde evrensel bir metafiziksel teori ile ne zaman bağlantılı hale geldiği -*Devlet*'ten önce mi yoksa sonra mı olduğu- belki de kesin değildir;[1146] ancak Platon'un Megaralı Euclides ile tanışıklığı bilindiği için, İyi ile Bir'i özdeşleştirmiş olmasının onlar arasındaki tartışmaya bağlı olması adil bir tahmindir. Platon, Sokrates'in infazından sonra Euclides ile birlikte kalmış ve onun kendi daha karmaşık teorisini formülleştirmesinde ona yardımcı olmuştur.[1147]

Tüm bunlar Formlara[1148] değil, duyumsanabilir dünyaya işaret eder fakat *Philebus* Formlara ilişkin meseleyi artırır.[1149] Onlar gerçekten tekli midir yoksa bir şekilde kendi duyumsanır kopyaları gibi her biri bir-ve-çok mudur (15b)? Cornford *Parm.* 129c-30a (P. ve P. 71) üzerine yorumda bulunur: 'Sokrates'in söylemiş olduğu gibi, eğer ... Birlik Çoğulluk ile aynı şey ise, bu kötüye işaret olacaktır. Ancak bunu Formun, Birliğin kendisinin her durumda çok olamayacağı düşüncesi takip etmez.' Parmenides problem-yaratan bir diyalogdur ve onun ilave etmiş olduğu gibi, tüm açıklama *Sofist* kitabına ayrılmıştır. Şimdi *Sofist* Platon'un 'türlerine göre ayırarak' kendi son derece yüksek derecede sistemli diyalektik yöntemine uygulayacağı basit Sokratik önerileri geliştirdiği bir diyaloglar grubunun ilkidir. Sokrates kendi genel veya özel kavramları hakkındaki konuşmalarında hiçbir varlıkbilimsel problem ortaya koymamıştır. Ancak Platon kendi ilahi ve değişmez Formları ile kendisine kırılması daha zor bir ceviz vermiştir (Krş özellikle s. 161). *Politicus* kitabında ölçümün iki katlı birimini doğrudan doğruya diyalektik veya '*dieretik*' (*Soph.* 229c) sanat ile bağlantı kurmuştur ve üstelik iddialar 'gerçeğin kendisinin arayışında' bazı zamanlar gerekli olacaktır (284dss, ss. 170s). Daha sonraki diyalogların başka dersleri şöyledir: (I) Yalnızca tikeller Formlar 'içinde pay-

---

[1146] Veya Gorgias, ki orada her ne kadar birlik özelikle belirtilmiş olmasa da, düzenleme, zindelik ve uyumun ruha girişi (503e-504d) açıkça aynı niyete sahiptir.

[1147] Euclides'in felsefesi ve onun Platon ile ilintisi için, bakınız *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1148] Ben bunun bazen küçümsendiğinden kuşku duyuyorum, belki de Wippen, *Das Problem* s. x. n. 40'da yapılan alıntı nedeniyle böyledir. *Tim.* 53d *Prinzipienlehre*'nin hâlihazırda diyaloglarda saptanmış olabileceğinin kanıtı olarak bulunur. Orada isnat edilen şey yapıların ἀρχαί ifadesidir.

[1149] Elbette çok sayıda kişinin inanmış olduğu gibi, eğer πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί ifadeleri 23c'de Formları içeriyorsa, bu görevi tamamlamayı daha kolay kılacaktır; fakat ben ona inanmam (Bakınız p. 213 n. 1).

laşım' yapabilir, böylece Formlar birbirleriyle paylaşımda bulunabilir veya birleşebilir (ss. 149s). (II) Formlar bir insanın bir birlik olmasıyla aynı bağlamda birliklerdir, yani parçaların bütünleridir, tek bir genel bir içinde daha fazla özellikli Formlar olmasıdır. Böylece *Timaeus*'ta Form *Zöon* ('idrak edilebilir Canlı Yaratım') başka idrak edilebilir olan Zoa'nın formudur, kendi başına ve kendi ailelerinin içindedir. 'O, her şeyi kendi içinde kucaklar ve tutar, tıpkı bizim [canlı] kozmosumuzun bizi ve başka görünür hayvanları'[1150] kapsaması gibi. Burada tespit edilen şey onun tekliğidir (μόνωσις 31b). Böylece ayrıca *Sofist* kitabında bilgi birdir, gerçi birkaç bilim ve sanat onun parçalarını oluşturur, her birinin sınırları çizilmiştir ve kendi adı verilmiştir.[1151] (III) Formlar bölünebilirdir. Yalnızca en dar olan Form, yani *infima species* bölünemezdir.[1152] Daha küçük bir sınıfın hiçbir tanımı, ayırt edici bir niteliğin ilave edilmesiyle, olanaklı değildir ve onun ötesinde yalnızca, bir sonlunun olduğu veya en azından belirsiz (yine *apeiron*) sayının olduğu tanımlanamaz (*apeira*) tikeller bulunur.

Platon burada Aristo ve genel olarak mantıkçılara kayda değer bir karşıtlık sunar. Onlara göre, *summum genus* ardışık ayırt edici nitelikler eklendikçe yavaş yavaş dolan boş bir kutudur. 'Hayvan' türüne 'yaşam' niteliğinden biraz daha fazlası tahsis edilmiştir, insana iki ayaklı ve ussal olma, balığa suda yüzebilme, soğukkanlılık ve benzeri nitelikler verilmiştir. Platon'a göre bunun tersi doğrudur. Daha genel Form cinsler ve türlerin altında olanları kapsar, içerir ve kuşatır. O, içerik açısından daha yoksul değil, daha zengindir. Bu, ona daha yüksek bir varlıkbilimsel statü veya gerçeklik derecesi verir ve böylece tikellere ulaşıncaya kadar aşağı doğru inilir. Böylesine hiyerarşik bir düzen (bütün olarak) birliklerin yanı sıra (parçaların) çoğullukları olan formlara bağlıdır. Ancak Aristo'ya göre, çoğulluğun mevcudiyeti maddenin mevcudiyetini ima eder.[1153] Bu durumda onun gözlerinden görüldüğünde Formlar kendi kendilerine hem formal bir element hem de 'idrak edilebilir madde' diye adlandıracağı şeyi içerir (ὕλη νοητή, *Metaph.* 1045a34). Ancak ona göre bir tanımın maddesel elementi cins iken, daha az tanımlı bir şekilde ve sınırları çizilmiş formal ayırıcı özellik, Platon'a göre durumu tersine çevirecektir. Böylece *Timaeus* örneğiyle devam edildiğinde Zöom Formu kendi

[1150] *Tim.* 30c. Hem μέρος hem de μόρια kullanılmıştır.

[1151] *Soph.* 257c-d. μέρος ἕκαστον μόριον d7'de, 258a9 ve 11.

[1152] ἄτομον, *Soph.* 229d, ἄτμητον, *Phdr.* 277b.

[1153] *Metaph.* 1074a33. Aristo'nun 'maddesi' (ὕλη) *apeiron* ile çok benzerdi. Örnek için 1029a20'ye bakınız: 'Madde ifadesi ile ben kendi başına ne belirli bir şey, ne de bir nitelik olduğu kast ediyorum. Ayrıca belirlenmiş olan varlık tarafından kategorilerin herhangi başkası ile tasarlanmış değildir.' Platon'un dostundan Hermodorus'un bir kitabına geçen, oradan Dercyllides'in alıntısından Porphyry'ye ulaşan ve buradan Simplicius'a aktarılan beşinci-el bir kanıta gereksinim yoktur (Simpl. *Phys.* 247s. Diels; de Vogel, *Gr. Ph.* I. 277; Gaiser, test no. 31).

formal elementi gibi hayata sahiptir fakat mevcut olan tüm hayvanların Formlarını içerir. Geleneksel mantık terimlerinde, Formların formal veya birleştirici elementi onların çağrışımı veya yoğunluğudur (Kaç tane yaşayan şey türü olduğunu kim söyleyebilir?) En düşük tanımlanabilir Forma -diyelim ki St. Bernard köpeği veya corgi cinsi bir köpeğin özüne- ulaştığımızda, onun birliğin ve *Apeiron*'un elementlerini de kapsadığını söyleyebilir miyiz? Burada *Apeiron* onun özünün tikellerinin sınırsız sayısıyla temsil edilmiştir. Bir Formun ne 'olduğunu' veya onun bir elemente ya da parçaya sahip olduğunu, doğasını ve ismini paylaşan tikeller olduğunu söylemek kulağa ilkin kesinlikle Platoncu-olmayan bir ifade şeklinde gelir; ancak bir şekilde onlar arasında yayılmıştır ve bu, *Philebus*'ta ortaya çıkmış olan soruya Platon'un yanıtı olabilirdi (15b): 'Bu birliklerin her birini [İnsan, öküz, Güzel, İyi] oluşan şeylerin sınırsız sayısı arasında dağılmış olarak ve böylece kendi birliğini kaybetmeksizin bir ve çok içinde görülerek ve bir bütün olarak kendisinden koparak çok veya başka bir şeye dönüşerek düşünmeli miyiz? Yanıt Formların kendi kendilerine oluşan şeylerin *archai*'sinde, kendi *archai*'lerine, Bir ve Apeiron'a sahip olduklarıdır; ve Bir İyidir. O, *Dev.* 6'da önceden sezilen şeyin tamamlanmasıdır: duyu dünyasına anlaşılabilirliği veren Formlar kendi varlıklarını ve anlaşılabilirliklerini İyi'ye borçludur. Platon *Devlet* kitabını yazdığında bu bir inanç eylemine dair bir şeydi. Sokrates İyi'nin açıklamasını yapmasının kendi gücünün ötesinde olduğunu söyler ve onun ardında hiçbir bilginin olmadığı bir düşüncenin ifade edilmesine karşı çıkar. Onun sunabildiği en iyi şey bir benzetmedir. Platon'un bu sözcüklerle kendi kendine konuştuğu ve Aristo'nun hâlihazırda geliştirdiği bilinen 'yazılmamış öğreti'den ziyade doğruları söylediğine inanılması daha akla yatkındır. Aristo onu desteklemek için gerekli olan tüm diyalektik bilimi çalışmıştır fakat onu yazılı bir eser olarak uygun bulmamıştır.

Yukarıdaki ifadeler tartışmaya bir katkı olarak çekingenlik sunulmuştur. Onun Platon'un aşırı derecede Aristocu bir bakış açısıyla sunulduğu düşünülebilir. Aslında, Aristo'nun form ve madde gibi kavramları ve terminolojisinin peçesi içinden görülmesinin bir girişimidir. Temel farklılıklara rağmen yıllar boyunca insanoğlunun düşüncelerine katkıda bulunmuştur. Bir nihai yorum olarak, Aristo'nun Platon'un diyalektik üzerine çalışması aracılığıyla onun içkin formunun öğretisine geri dönüşü için iyi hazırlanmış zemin bulmak zorunda olduğunu ilave edeceğim.[1154] Formları kendi başına terk etmiş olan Platon değildi. *Phaedo*, *Symposium* ve *Phaedrus*'un yazarı gökyüzünün ötesinde bir yerde bulunan ilahi özleri nasıl reddedebilirdi? Soru kulağa retoriksel gelmekte-

[1154] *Metaph. Z* bl. 14'te Formların birbirinden ayrı bir şekilde var olan tözler oldukları fakat aynı zamanda bir Formun cins ve ayırıcı özellik içerdiklerine dair ideaya karşı baskın itirazlarını ifade eder.

dir fakat (a) Aristo'nun kanıtı onun sona dair su götürmez düşüncesini sürdürdüğünü ve bunun diyaloglardaki herhangi bir şey tarafından yalanlanmadığını; (b) dinsel ve şiirsel rengin daha sonraki diyalektik yazılarında, örn. *Soph.* 254d'de, sürdürüldüğünü ortaya koyar. Burada filozof, gerçekliğin doğası üzerine yerleşik olan düşünceleri nedeniyle, ilahi olanın parlaklığı üzerine gözünü dikmeye alışkın olmayan sıradan insanların gözlerine erişemez olan parlak bir bölgede ikamet eder. Ancak bu diyalog üzerine yazdığım bölümde (ss. 160s) göstermeye çalıştığım gibi, diyalektik yöntemin mantığı ve 'Formların soylu öğretisi' tedirgin bir ortaklık oluşturmuştur. Tevekkeli değil, Aristo'nun sayfalarından aşikâr olduğu gibi, Akademi'deki tartışmanın merkezi bir konusu buydu. Platon, Speusippus, Ksenokrates ve Aristo'nun her biri bu konuya kendi çözümlerini sunuyordu.

Sayılar olarak Formlar. 'Ardından batıl inanış demonoloji şeklinde, sayılarla oynayan Pisagorlaştırma gelmiştir. Sağlıklı sağduyuya sahip olan Aristo'ya göre, bu hoşgörülemezdi. Matematik ve gökbilim onu ilgilendirmiyordu.' Bu durumda Platon'un yaşlılık dönemine dair Wilamowitz (*Pl.* I. 728) onun bazen yapmış olduğu gibi, durumu basitleştiriyor ve kutuplaştırıyordu. Yine de, onun içinde bir şey vardı.[1155] Yaşlandıkça, Pisagorcu dostlarının etkisiyle en azından metafiziksel ve fiziksel düşüncesi gitgide güçleniyordu.[1156] *Timaeus*'ta tüm bedeni düzlem yüzeylerine indirgemişti, geometrik katı cisimler ve fiziksel yapılar arasında Pisagorcu ayırt etme yoksunluğunu paylaşıyor görünmekteydi ve benim Pisagorcu arka plandan tedarik etme girişiminde bulunduğum ilkelere öncelik tanıyordu (ss. 285-8) Platon'un kendisinin sözlerinde Formların sayılar olarak kabul edilmesine dair teori üzerine hiçbir ifade olmadığından, bizim şimdiye kadar kendi düşünce alışkanlığımızdan uzakta olarak, onun bütünlüklü bir şekilde yeniden oluşturulduğunu ancak güçlükle umut edebiliriz.[1157] Burada birkaç alıntı ile başlayabiliriz.

Arist. Metaph. 988a10: Formlar tüm başka şeylerin nedenini açıkladıkları için, Bir böylelikle Formların özünü açıklar.

Bu kendi başına, Platon'un *Devlet* kitabında İyi'ye dair söylediği şeyle uyumludur.

[1155] Shorey'in W.'nin kendi kitabı üzerine yorumunda olduğu gibi, 'o tüm övgüleri hak eden tarihsel bir roman olarak kabul edilir.'

[1156] Onun ayrıca *Yasalar* kitabını yazmış olduğu unutulmamalıdır. Ancak orada bile, bu türden konular üzerine dokunuşlar yaptığında duyumsanabilir olana denk bir şekilde Pisagorcu üçboyutlu tarzda konuşmuştur. (894a, s. 288).

[1157] Platon'un bu türden herhangi teoriyi şiddetle reddetmesine dair, bakınız Cherniss, *Riddle* 31-7. Annas da ondan kuşku duyar, *Metaph. M* ve *N* 62-73. Aristo'ya ilişkin daha fazla referans için, bakınız *ib.* 64 n. 78 ve 66s Tüm bu metin parçaları Platon'u kast etmez ve bazılarında özne çoğuldur.

Aynı yazar, *De an.* 404b24: 'Sayıların [Platon tarafından] gerçek Formlar ve ilkeler oldukları söylenmiştir fakat elementlerden oluşmuşlardır.'

Yani, şimdi sayılarla tanımlanan Formlar, her zaman başka şeyler ve olayların *archai*'si olarak fakat ayrıca kendi *archai* veya elementlerine sahip olarak, Bir ve Belirsiz İkili diye adlandırılırlar.

Aynı yazar, Metaph. 991 b9: 'Eğer Formlar sayılar ise, onlar nasıl sebepler olabilir?'

Bu, Aristo'nun Formların Platoncu varsayımlarına karşı sürekli şikâyetidir. Sayılar ile tanımlansın ya da tanımlanmasın, onun güdü veya etkin sebep olarak adlandırdığı şeyi göz ardı eder.

Alex. *Metaph.* 987b33 (Ross, *Arist.* s. 114; Gaiser, *test.* 22B): 'O [Platon] Formların sayılar olduğunu söylemiştir.'

Alexander birden daha fazla kez bu bağlamda ifadeler kullanmıştır. Onun kaynağı Platon'un konu üzerine öğretilerinin yer aldığı, Aristo'nun İyi Üzerine yapıtıdır.

Aristo'nun Form-sayı öğretisine dair eleştirilerinin pek çoğu hiçbir isim zikretmez, muğlâk bir şekilde 'bazıları' veya 'Formlardan bahsedenler' şeklinde ifadeler kullanılır. Theophrastus'un bir metin parçası tümüyle alıntı yapmaya değerdir (*Metaph.* Ed. Ross ve Fobes, 6a23; fr. 12, s. 154 Wimmer).

> *Ancak şimdi* çoğu filozof belli bir noktaya kadar ilerler ve ardından Tıpkı Bir ve Belirsiz İkili'yi yerli yerine koyanların yaptığı gibi, durur. Onlar sayıları ve yüzeyleri ve katı cisimleri oluşturduklarında, pratik bir şekilde geri kalan her şeyi dışarıda bırakırlar, yalnızca onlara *değinirler ve onları kanıtlamaktan başka bir şey yapmazlar. Bazı şeyler Belirsiz İkili'den ilerler, örn. konum, boşluk ve* Apeiron *ve başkaları sayılardan ve Bir'den ilerleme sağlar, ruh ve birkaç başka şey, evrenle birlikte zaman ve birkaç başkası böyledir;*[1158] *ancak evren ve geri kalanı hakkında daha fazlası söylenmez. Ne Speusippus'u takip edenler, ne de Ksenokrates dışındaki başkaları bunu yapmıştır. Ksenokrates bir şekilde evren hakkında, duyumsanabilir, idrak edilebilir, matematiksel ve hatta ilahi olan başka şeyleri anlatmıştır. Hestiaeus da bir noktaya ulaşmayı denemiştir ve kendisini betimlemiş olduğum ilkelerle sınırlandırmamıştır. Platon bahsedilen ilkelere ilişkin olarak başka şeylere [yani, duyumsanır olanlara] dokunuşlarda bulunuyor görünür. O, Formlara değinir ve Formlar sayılara eklemlenir ve buradan yola çıkılarak [ilk] ilkelere gidilir. Bu sebepten dolayı oluşumun düzeni benim bahsettiğim şeylere kadar aşağı iner fakat başkaları yalnızca ilkelere ilişkindir.*

Bazı spesifik sorular ortaya çıkmıştır.

Platon Formlar ve sayılardan aynı şey olarak mı bahsetmiştir yoksa sayılardan Formların archai'si olarak mı bahsetmiştir? Theophrastus bu konuda Aristo ile çelişkili görünür ve

[1158] Wimmer'in noktalama işaretleri Ross-Fobes noktalama işaretlerine tercih edilmiştir.

Crombie (*EPD* II, 442) onlar arasında Aristo'nun bu noktada Platon'a karşı adil değilmiş gibi görünen bir 'çarpışma'dan bahseder. Ancak Ross onları kendi Theophrastus'un metafiziksel anlayışı üzerine yazdığı yorumunda uzlaştırma girişiminde bulunur (ss. 58s) ve kendi *İdealar Kuramı* kitabında (s. 218) (esrarengiz bir şekilde?) şöyle söyler: 'Bu durumda, Platon'un idealarını sayılar ile özdeşleştirmemiş olduğu, fakat yalnızca idealara sayıları tahsis etmiş olduğu olasıdır.' De Vogel *La derniére phase* (*Philus.* I, 243ss) yazısında meseleyi uzun uzadıya ele almıştır. Özellikle Robin'in araştırmaları ile bağlantı kurmuştur ve 285. sayfada 'Les Nombres - Idées forment donc une classe supérieure entre l'Un et les Idées proprement dits' ifadesiyle onaylamış, böylelikle Aristo'dan ziyade Theophrastus'un tarafında olmuştur. Benim düşünceme göre, Formların sayılar olduğunu söyleyenler ve onların sayıların bir ürünü olduğunu söyleyenler arasında büyük bir çelişki yoktur. Başlangıçtaki Pisagor şeması içinde şeylerin sayı olduğu ve sayıların elementlerinin şeylerin elementleri olduğu[1159] şeklinde bir yaklaşım vardır. Bu, bir şeyin bir pencere olduğunu söylemek ile onun camdan bir dikdörtgen olduğunu söylemek arasındaki farka benzerdir.

Platon sayıları on ile sınırlamış mıdır?

Arist *Phys.* 206b32: 'Platon sayıları 10'a kadar ele almıştır.'

Aynı yazar, *Metaph.* 1084a12: 'Eğer sayılar 10'a kadar çıkıyorsa bazıları ilk etapta Form olmaktan çıkacaktır, örn. Eğer insanın formu üç ise, atın formu kaç sayısı olacaktır?'

Çıkarım doğal türlerin Formlarının yalnızca 10'dan çok daha fazla olduğu şeklindedir.

Aynı yazar, Metaph. 1073a18: 'Formdan bahsedenler onların sayılar olduğunu söylerler fakat sayılardan bahsederken bazen sonsuz olduğu söylenirken, bazen 10 ile sınırlandırılmaktadır.'

Aristo, *Metaph.* 1090a2'da hangi gerekçe ile sayıların var olduğunun söylenebileceğini sorar. Elbette, 'ona' göre Formlara ilişkin sayılar mevcut şeyler için bir sebep sağlar, çünkü onların her biri Formdur ve Form şu ya da bu şekilde başka şeylerin varlığının sebebidir (ve bunun sonucu olarak kendi kendine var olan bir *fortiori*'dir)' diye devam etmiştir. De Vogel *Phys.* 206b32'deki ifadeyi kabul ederek, bu tümcenin

[1159] Bununla ilişkin olarak bakınız *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Her hâlükârda ya Form ya da Formların ἀρχαί ifadesi olan ideal sayılar matematiksel sayılardan farklıdır. Bunun sonucu olarak onlar birbiriyle karşılaştırılamaz ve birbirlerine eklenemezdir (ἀσύμβλητοι, Arist. *Metaph.* 1080a19).

Platon'a uygulanamayacağı sonucuna ulaşır.[1160] Eğer Platon gerçekten 'Formlar sayılardır ve sayılar Formlardır'[1161] demişse fakat sayılar sadece 10'a kadar çıkıyorsa, bununla neyi kast etmiş olabilirdi? Aristo'nun muğlâklığı ve apaçık sempati yoksunluğu güven verici değildir. İdea kesinlikle Platon için çekim gücüne sahiptir. Kutsanmış Pisagorcu yaklaşım ve onun müzikal ve mistik ahengi ile çağrışım yapmaktadır. Bundan başka Gadamer'in bize anımsattığı gibi (*I. und Z.* 27): 'Bu yalnızca Pisagorcu değildir. Tüm daha ileri serilerin basitçe tekrarlandığı onlu sistem hakkında inkâr edilemez bir olgudur.' Burada belki de Platon'un Aristo'nun yalnızca kusur bulucu eleştirisinden kaçışı bulunur. Kesinlikle inanılmaz olan tek şey, sayı olsun veya olmasın, yalnızca on Form bulunmasıdır. Ne de bir netice olmasına gerek vardı.[1162] Platon'un onun hakkında düşündüğü şey ne olursa olsun, 10 sayısının hem yetkin sayı hem de tüm daha yüksek sayıların temeli (πυθμήν) olduğuna dair inanış Speusippus tarafından kabul edilmişti (fr. 4 Lang).

Sayıların Oluşumu. Aristo, Platon'un İkili Değeri ikinci ilke olarak konumlandırdığını söyler çünkü sayılar 'ilk (veya birinci) olanı haricinde esnek bir maddeden kolayca üretilebilecek şekilde' oluşabilir.[1163] Sayıların daha önceki elementlerden oluşumu[1164] nihayetinde Sınırsızdır (ki biz bunu Platon'un İkili Değeri ile aynı şey olarak biliyoruz) ve Pisagor tarafından öğretilmiş olduğu şekilde Sınırlıdır (Bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Sayıların nasıl oluşturulmuş olduğu ve Aristo'nın 'ilki dışında' (ἔξω τῶν πρώτων) ifadesiyle neyi kast etmiş olduğu gayretli bir şekilde tartışılmıştır. Fikirler Ross tarafından *Metafizik*'in kendi baskısında, Cilt I, 173-6, derlenmiştir.[1165] Burada Platon'un teorisinin ayırt edici özelliklerinin izini sürmek Aristo'nun yüzeysel ve sempatik-olmayan yorumlaması aracılığıyla zor olmaktadır. Onun sayıların oluşumuna dair kendi versiyonu *PTI*'nın ss. 197-207'dedir. O, von der Wielen'in yorumlamasına nitelik-

[1160] Gr. Ph. I. 275. Krş. *Philos.* I, 288.

[1161] Arist. *Metaph.* 1084a7-8, 1090a5, *De an.* 404b24'ten önerme değiştirilebilir görünür.

[1162] Annes bu noktayı kendi *Metaph. M* ve *N* yapıtında 54. sayfadan itibaren ele almıştır.

[1163] *Metaph.* 987b33. Aristo'nın alıntı yapılan başka metin parçalarını de Vogel, *Gr. Ph.* I, no. 368'de olan ve Ross, *PTI* 190s'de olan çevirilerle karşılaştırın. Annas (*Metaph. M.* ve *N.* 45) onaylama veya dışarıda bırakma bağlamında ἐκμαγεῖον ifadesinin alınmasında Alex'i takip eder (İki duyu için bakınız s. 263). Ancak herhangi bir şey üzerine bir formun belirsiz baskısı nasıl olabilirdi? Onun bir madde olması (*Tim.* 50c2'de olduğu gibi) zorunluydu. Bir veya Peras sayısal niteliğin belirli karakteristik özelliğini defalarca damgalayabilirdi.

[1164] Yani, Platon'un durumunda, Formlar olan sayılar (Ross'un işaret ettiği şekilde *PTI* 182) 'idrak edilebilir sayıları' veya nesneler gruplarını hariçte bırakıyordu ve matematikçilerin 2 + 3 = 5 dedikleri zaman bahsettikleri 'matematiksel sayıları' dışarıda tutuyorlardı. Form-Sayılar birbirine eklenemez. Krş. Arist. *Metaph.* 1080a15 ss. 1083a32-5.

[1165] Annas, *Metaph. N* ve *M* 49s artık eklenebilir.

li bir onaylama katar, ki bu Popper, tarafından daha ileri düzeyde açıklanmış ve geliştirilmiştir, *C. and R.*, 91 n. 55. Ayrıntılar karmaşıktır fakat Ross'un genel ilkeyi özetlemesi ferahlatıcı bir şekilde kolay anlaşılırdır (*o.c.* 204s): 'Benim bu durumda önerdiğim şey, Platon'un ideal sayılar oluşumu açısından yanıt verdiği bir sayısının Philebus'un tam olarak "sınır" olmasıdır. Ardışık sayıların sınırın ardışık uygulamaları veya sınırsız çoğunluğa olan belirliliğin sonucu idi.'

İlkelerin *Genel Şeması veya Düzeni*. Şimdiye kadar bizim yetersiz ve zaman zaman kafası karışmış kaynaklarımız bizi Platon'un varlıkbilimsel hiyerarşisinin bunun gibi bir şeyi düzenlemiş olduğu noktasına taşımış olabilir. (I) Birinci ve en yüksek dayanak Bir ve Sınırsız (*Apeiron*) veya Belirsiz İkili Değerdir. Bir, Sınırın ve bu durumda İyi'nin taşıyıcısıdır çünkü doğru ölçü ondan akar, karışım orantılı hale gelir ve sağlık ve güçten müziğin ahenkli tınılarına kadar onlara fayda sağlayan ürünler oluşur. Biz kesinlikle burada *Timaeus*'taki kozmosun biçimlenmemiş matrisini ve İlahi Zihin tarafından mühürlenmiş olan geometrik cisimler formundaki sınırın ve onların öncü ilkeleri aracılığıyla kozmosu tanıyabiliriz. (II) Bir ve *Aperion* 2'den başlayarak sayı-dizileri oluşturmak için birleşmiştir.[1166] (III) Formlar (veya belki de onların *archai*'si) ile özdeşleştirilmiş sayılardan noktalar (daha doğrusu Platon'un bölünemez çizgiler ya da çizgiler *archai*'si diye adlandırdığı şey, Arist. *Metaph.* 992a21), onlardan çizgiler, ardından yüzeyler, cisimler ve fiziksel dünya kaynaklanır. Fiziksel şeylerin öncesinde, onlar ve Form-Sayılar arasında bir yerde, 'matematiğe dair' ögeler gelmiş olmalıdır. Bunlar Aristo'nun yinelenen tanıklığında eşkenar üçgenler veya yedi ile altının çarpılması gibi işlemlerden bahsedilen matematikçilerin üzerinde çalıştığı anlaşılabilir çoğulluklardır.[1167]

Eğer bunların herhangi biri Platon için doğruysa, hiç kuşku yok ki Aristo onun felsefesinin (yani, onun metafiziğinin) pek çok açıdan Pisagorcuları[1168] takip ettiğini söylemekte haklı idi. Bunlar arasında sayıların başka şeylerin sebepleri olduğu tezi bulunur. Platon Formların tanıtımında ve matematiksel 'derecelendirme' ve sayıları başka şeylerden ayrı konumlandırmada Pisagorculardan ayrışmıştı, hâlbuki Pisagorcular şeylerin kendilerinin sayılar olduğu söylemişlerdi.[1169] Burada en azından gelişim söz konu-

[1166] Genel olarak Yunanca için, birim sayı-dizisinin dışında idi. Bakınız *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Aristo sayıları 'birimlerin bir çoğulluğu' veya alternatif bir şekilde 'sınırlı çoğulluk' olarak tanımlamıştır (*Metaph.* 1039a12, 1053a30 ve krş. 1088a6; 1020a13). Onun kendisinin benimsediği tanımlamaya ilişkin olarak, bakınız Wilpert, *Zwei arist. Frühschriften* 177 n. 9.

[1167] *Metaph.* 987b14-18, 997b1. Bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1168] Onun onları takip ettiği (din dâhil) başka yollar için ve zihindeki sorular için, Pisagorcular yanıtlara sahip görünmüştür, bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1169] *Metaph,* 987a20 krş. 1090a20-30: Ancak Pisagorcular, duyumsanır yapıların özlerinde çok sayıda sayı nitelikleri gördükleri için, gerçek şeylerin sayı olduğunu farz etmişlerdir–ayrı sayılar değil: onlar aslında var olan şeylerin sayılardan oluştuğunu düşünmüştü.' Pisagorcu anlayış tüm yönleriyle cilt I'de ele alınmıştır.

suydu. Pisagor ve takipçileri 'Şeyler sayılardır' diyerek yeni doğruluğu duyurmuşlardı. Onlar doğanın dünyasının altında yatan sayısal bir yapının büyük keşfini yapmanın heyecanı içinde ve maddesel ve formal elementlerin arasındaki ayrımı net bir şekilde vurgulamaktan yoksun olarak bunu söylemişlerdi.[1170] Platon'un zihninde form ve madde zaten ayrı idi ve bunu idrak edilebilir *archai*, Formlar dünyası ve duyumsanabilir dünya arasındaki ayrım takip etmişti. Aristo için bir sonraki adım nesnelerin ait oldukları Formlara geri dönmekti. Arılayış düzleminde onlar kavramsal açıdan farklı, 'olguda değil fakat düşüncede ayrılabilir' idi.

Formların sayılar olması veya sayıların ürünü olması teorisine ilişkin olarak, biz basitçe Formlar hakkında diyaloglardan öğrenmiş olduğumuz her şey ile bağlaşım içinde onu anlamlı kılmaya yetecek bilgiye sahip değiliz. Ancak tek şey söylenebilir. Pisagorculuk felsefesinde sayılar yalnızca çizgilerin, yüzeylerin, cisimlerin ve fiziksel yapıların değil, aynı zamanda çeşitli soyutlamaların temeli idi. Bu soyutlamalar ahlak ve başka ideaları; adaleti, düşünceyi, fırsatı, evliliği ve benzerlerinin yanı sıra ruh vc zihni içeriyordu. Platon için de aynı şey söz konusudur. Aristo'nun ondan aldığı matematiksel-olmayan örneklerin hepsi bilişsel niteliklerle sınırlanmıştır. Bunlar hiç kuşkusuz ruh üzerine çalışmalarındaki oluşlar ile açıklanmıştır. *De an.* 404b19-24'te Platon'dan bahisle[1171] canlı yaratımların Formunun bir geometrik açıklamasını vermiştir:

Bir başka şekilde o *nous*'un bir olduğunu, bilginin iki olduğunu ... düzlem sayısının [yani, üç] inanış ve duyunun cismin sayısı olduğunu söyler.

> Hangi kavrama hangi sayının tahsis edilmesi gerektiği Pisagorcular arasında bir tartışma konusuydu (örn. Adalet bazen ilk kare sayı olan dört idi, karşılıklığı veya mukabeleyi temsil ediyordu fakat bazen dokuz, sekiz, beş veya üç idi. Evlilik üç, beş[1172]

[1170] Bu elbette cilt I'de söylemiş olduğum gibi, büyük bir bilimsel doğruluğun ilk ifadesi olabilir ve Aristo'nun sıcak ve soğuk gibi niteliklerin sayılar olabileceğini söylemede yanlış olabileceğini belirtebilir. Bilim form ve madde konusunda ilerleme sağlayarak bu konuda Profesör Dingle'nin otoritesi ile (*BJPS* 1951, 94) maddenin hallerine ilişkin şeylerin başka bir tarafını ortaya koymuştur: 'Bizim denklemlerimizde meydana gelen nitelikler onlarla işlem yaptığımızda aygıtlarımızın ölçeklerinde gözlemlediğimiz sayılardır.

[1171] ἐν τῆς περὶ φιλοσοφίας ifadeleri neye isnat ediyor olursa olsun, benim zihnimde Aristo'nun halen *Tim.*'de Platon'dan bahsediyor olduğuna kuşku yoktur. Orada ismiyle alıntı yapmıştır ve Ksenokrates'ten bahsetmemiştir. Karşıt görüş için bakınız, Cherniss, *ACPA* 565ss ve Gaiser, *I und Z*, 54ss. Cherniss referansın Ksenokrates'e olduğunu savunmuştur. Eğer Platon kast ediliyorsa, onun öğrencilerinin neden aynı şeyi söylemesi gerektiğine dair hiçbir gerekçe yoktur (Krämer, *Plat. u. Hell.* Ph. 160 n. 233).

[1172] Ben Jonson *Masque of Hymen* eserinde onu Pisagorlaştırdığında kaynaklarından bahsetmemiştir:

Ve son olarak bu beş mum gibi solgun ışık

veya on idi) ve birlikte şemanın bunlara Platon'un karşı koymadığını düşünmeleri yönünde güçlü bir hayal ögesi vardı. Eğer nihayetinde karşı çıkmış olsaydı, Phaedo, Devlet veya başka diyaloglarda Formlar hakkında yazdığında zihninde bunların olmayabileceğini farz etmek kesinlikle arzu edilen düşünce değildir.[1173]

Platon'un Metafiziği Birci mi Yoksa İkici midir? Ben Cilt I'de Cornford'a karşı Piasgorculuğun nihayetinde ikici olduğunu ifade etme girişiminde bulundum. Bir ve *Apeiron* şeklinde iki ilk ilkenin hiçbiri başka bir şeyden veya herhangi şeyden türetilmemişti. Bu durumda ben tümünü aşırı kısa bir şekilde Platoncu Speusippus'un bir Bircilik formuna dayandırdım. Biz bu noktada Platon'un kendi zihninde olanları ölçebilir miyiz? Görmüş olduğumuz şeylerden, sanki ona göre Bir ve *Apeiron* (veya Belirsiz İkili Değer) her ikisi de nihai görünüyordu fakat *Timaeus* orada durmaz. Zaman ve dünya başlamadan önce onların orada olduğu doğruydu ve ayrıca onların idrak edilebilir ürünü, Formların evreni de oradaydı. Yüce Tanrı, Demiurge, kendi yaratım eylemi için, bir bilgi olarak, Oluşum Kabının kılığında *Apeiron*'u kabul etmek zorundaydı. Ancak onun yaratıcı zihni de oradaydı ve dünyayı yapan şey oydu—ve onu mümkün olan en iyi dünya yapmıştı. Bunu ikisini birleştirerek, şekilsizlik üzerine sınırın gücünü bir araya getirerek, Kabı kaldırarak, böylece 'rakamlar ve sayılar ile' birincil yapıları açıkça ifade ederek yapmıştır (536). İlahi zihin, net bir şekilde bu iki *archai* üzerinde eylemde bulunmak için kendi gücüyle öncü statüsünün keyfini sürmüştür ve kendi başına yegâne

---

Ayinlerinde yetkinliği içerir
Beş sayısı özel bir sayıdır
Bundan dolayı birliği mutlulukla kaplar
Tüm toplamlar artarken
Bunların birleşik gücünden
Eril ve dişil sayılarımız
Tarz oluşturur ve bir iki ve üçtür.

O, bunları Plutarch'dan, *Qu. Rom.* 288d veya *De E.* 388c'den öğrenebilmişti.

[1173] Bazıları Form-Sayıları üçlü grup içinde gördüğünü iddia edebilir ve *Pho.* 104Q'da bu anlatılır. Ben kendim bu düşüncede değilim, oysa ona karşı ortaya koyabileceğim hiçbir nihai önermem yoktur. Eğer onlar her hâlükârda Formlar ise (ki bu kuşkuludur; bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) onlar tıpkı 101c5'in δυάς ifadesi gibi, sayıların Formlarıdır ve de Vogel, emin olmak için, Form-Sayıların sayıların bir Formu olmadığını savunmuştur (Arist. *EN* 1096a17-19; de Vogel, *Philos.* I, 246s). Ancak onun önermesi kesinlikle bir yanlış anlaşılma üzerinde bulunur. Form- teorisyenlerinin kast ettikleri şey hiçbir tek Formun *kolektif bir şekilde* böyle bir diziyi kapsayamayacağıdır. Orada bir Sayı Formu olamaz çünkü sayıların her biri birbiriyle öncelik-sonralık ilişkisi içindedir (siz yedi olmaksızın beşe sahip olabilirsiniz fakat beş olmaksızın yediye sahip olamazsınız) fakat bu Beş veya Yedinin bir Formu olduğu kuralını bozmaz. Bu, J. Cook Wilson tarafından 1904'te ortaya konan bir noktadır fakat daha sonrasında çok sayıda akademisyen tarafından göz ardı edilmiştir. Bakınız Cherniss. *ACPA* 513.

ve birincil sebeptir. Kap veya madde (ἐκμαγεῖον) ve Zorunluluk ikincil (συναίτια) sebeptir. Formlar (ve kendi elementlerine öncü olanlar) şeylerin mevcut şeması içindedir, onlar duyumsanır dünyanın *archai*'si veya sebepleridir fakat bu onların hiçbir zaman İlahi Tanrı olmadıkları (30b8-9) sonucuna götürmez. Tanrı tarafından kullanılan bir bilgi olan Bir acaba onun üzerine mührünü bastığı bir madde midir? Daha doğrusu, Bir'in kendisinin içinde olduğunu söyleyebiliriz. Birlik ve onun benzerleri -doğru ölçü, oran, uyum ve onların tüm faydaları- rastlantı şeklinde meydana gelmez, yalnızca kaynağın işbaşında olması durumunda olur. Platon Anaksagoras'ta eleştirilecek pek çok şey görmüştür ve Zihni hiçbir zaman Apeiron diye adlandırmayacaktır; ancak öncülünün açılım oluşturan sözcüklerinden bir ipucundan çok daha fazlasını almıştır: 'Her şey karman çormandı, ardından Zihin gelmiş ve onları düzene sokmuştu' Aristo'nun Ksenofanes hakkında söylediği müthiş tümce Platon'a da uygulanabilirdi: 'Tüm gökyüzü üzerine onun gözüne dökülen şey, Bir'in var olduğu ve bunun Tanrı olduğu idi.'[1174] Νοῦν μὲν τὸ Ἕν. Platon'un en son birciliği onun tanrıcılığında bulunur.

[1174] *Metaph.* 986b24 ve Platon için *De an.* 404b22 hâlihazırda alıntı yapılmıştır.

IX
PLATON'A EK YAZI

Bölüme ilişkin problemlerin ele alınması tamamlanmış oldu fakat Platon'a bir final veda yazısı yazılmaması uygun kaçmazdı. Onun tüm zamanların belki de en büyük düşünürü olması yönündeki ünü[1175] haklı bir şekilde dolaylı kanıtlara değil, bütünlüğe sahip olduğu için yeterince talihli olduğumuz yazılara dayanır. Ondan ayrılmadan önce diyaloglarını zihnimize geri döndürmek için, ayrı konularda çalışmaları düzenlemekten ziyade onları tek tek ele almak için gerekçeleri kısaca anımsayalım. Başlangıçta söylemiş olduğum gibi, hiçbir düzenleme ideal olan değildir ve Platon'un politika, etik ve eğitim teorisi, metafiziği, varlıkbilimi, psikolojisi, vb üzerine görüşlerindeki dönüşümünün sentezlenmesi ve özetlenmesi için diyaloglardan parçalar alınması belki de daha ileri bir açıklama olacaktır.[1176] Okuyucunun bunu kendi başına yapması yerine dizin bölümü bu konuda yardımcı olacaktır.

Ben kaybın yalnızca edebi keyif almada değil, ayrıca bir felsefi kayıp şeklinde olduğunu bir kez daha ısrarla belirtmeyeceğim. Diyaloglarda dramatik bir şekilde sunulan konuşmalar ve karakter çatışmalarından önermeler eğilip bükülerek böyle bir kayba uğranmıştır. Ancak felsefi konuların ortaya konmasında düzenleme yapmaktan nasıl sorumlu olunduğunun görülmesi için Platoncu öğretinin birkaç örneğini ele aldığımızı farz edelim. Ruh ölümsüzdür ve ilahi olana benzerdir ve aynı sebeple değişmez formlara, duyarlı şeylerin ebedi modellerine benzerdir. Bunun vasıtasıyla o durağan bilgi olabilir çünkü değişen yargılardan ayrı olarak bilgi duyumsanır şeyler değil Formlardır. Burada psikoloji, metafizik ve varlıkbilim ayrılabilir mi? Erdem bilgidir. Hem özel hem de politik anlamda eylemin amacı erdemin elde edilmesidir, ki bu onun gerçek doğasının bir bilgisini insanlığa özgü yetkinlik olarak talep eder ve daha belirli bir şekilde onun hangi yolla bir olduğunu ve hangi yolla çok olduğunu ortaya koyar. 'Erdem'lerin hangi ilintisinin tek şey olarak erdem olduğu sorusu Platon'un talep ettiği şeydir. Burada tüm

---

[1175] Popper'in *Open Society* kitabının 1. Cildinin anti-Platoncu tonu nedeniyle gücenmiş olan okuyucular onun bu kanaatının *Internat. Ency. of Soc. Sciences*'teki Platon üzerine makaleden kaynaklandığını bilmeleri hoşlarına gidebilir.

[1176] Cilt IV'ü bir tarih parçasından ziyade bir monografiler dizisi gibi bulan yorumcularım (bakınız s. xiii) Zeller'in kendi metninde bir sentez sağlayarak ve notlar bölümünde analitik gerekçelendirme ve belgelendirme yaparak problemi çözmüş olduğunu ileri sürmüştü. Diğer taraftan, bu çalışmanın başlangıcında yapılan vaatlerden biri onun metninin uzunluğunun dipnotlarından daha fazla olmaması gereğiydi (bir başka yorumcu bu niteliğin uygunluğunu vurgulamıştı).

şeylerde olduğu gibi Çok içindeki Bir Form ve Bir içindeki Çokun tanınması öğrenilmelidir. Bunun sonucu olarak böyle bir şekilde cinslerin ve türlerin sınıflandırılmasının diyalektiğinin biliminin birincil önemi şeylerin doğası içinde nesnel bir şekilde var olan farklılıklara karşılık gelmektedir. Böylece etik ve politik teori metafizik ve sınıflandırma ve tanımlamanın mantıksal problemleriyle sarmalanmıştır.

Bu dünya Us olan bir Tanrının eseridir, mükemmel olana en yakın şekilde oluşturulmuştur, göksel hareketler ve fiziksel cisimlerin yapısı benzer bir şekilde matematiksel bir temel üzerine kurulmuştur; ve insan zihni matematik, gökbilim ve diyalektik çalışmalarıyla gelişimde bulunarak benzerliklere dayanan ilkeleri anlamayı öğrenebilir. İlahi düzen ve onun yazarına ilişkin andırımlar insan ruhunun ilahi olana benzerliği ile açığa çıkarılabilir ... Böylece teoloji, kozmoloji ve matematiksel fizik aracılığıyla ruhun doğası ve psikolojinin dâhil olduğu bir daire tamamlanmıştır. Dahası dünya iyidir çünkü düzeni, limitin ürününü, ölçüyü, uyumu ve sayıyı ve Birliğin tümü ardında olanları sergiler. Bunlar Platon'a göre nihai *archē* ve tüm iyiliğin kaynağıdır. Bireysel kişilikte, politik topluluklarda veya genel olarak kozmosta böyledir. Matematik öğrenme sebebi 'güzellik ve iyilik arayışını ileri taşımak'tır (*Dev.* 531c). Bir kez daha, Platon'un felsefesinde böylesine merkezi olan Eros öğretisini nasıl sınıflandırmalıyız sorusu ortaya çıkar. Eros öğretisi cinsel ilişkileri, kötü ruhluların doğasını, ölümsüzlük olasılığını ve tüm formlarda güzelliğin değerlendirmesini ele alır. Yapılar, ruhlar, kurumlar, arı bilim ve böylece nihayetinde Formun kendisinin yüce güzelliği bedenin gözünden değil, zihnin gözünden ortaya çıkarılmıştır.

Bu durumda sınıflandırmayı neden kendi bakış açımızdan değil, Platoncu bir çerçevede yapmamızın gerekli olduğu sorusu sorulabilir. Metafizik ve mantık üzerine değil, Eros, Formlar, diyelektik ve benzerleri üzerine bölümlere sahip olmalı mıyız? Hiç kuşkusuz bu daha fazla uygulanabilir bir plan olurdu fakat diyaloglar Platon'un zihninde ayrılmış olarak değil, yalın bir şekilde gösterilmiş olduğu için, bunu denememek daha akıllıca olacaktır. Ona göre felsefe, onun Sokrates'ten miras aldığı bir tek amaca sahipti. Gençlik günlerinin ustasının çok ötesine geçen arayışlarına karşı bu değişmemişti: doğayı ve iyilik koşullarını keşfetmek. O ve müthiş öğrencisi olan Aristo arasındaki farklılık burada bulunuyordu. Kendisini 'Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzu eder' öncülü üzerine dayandırmış olan Aristo'ya göre, 'ebedi soru' ise 'İyilik nedir?' değil, 'Gerçeklik nerede bulunur?'[1177] sorusu idi. Ancak Platon'un iyilik arayışı nasıl ki onu varlığın tüm kavramını araştırmaya yönlendirmişse, Aristo da varlığın açıklamasının erekbilimsel olması gerektiğine dair erken dönem eğitiminin neticelerinden kaçamamıştı.

[1177] *Metaph. ad. init* ve 1028b2-4

X

PLATON'UN DOSTLARI

Akademi'nin genel doğası, düzenlemesi ve ilgi alanları hakkında bir şeyler zaten söylenmişti (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). O, *Devlet* 7'de betimlemesi yapılmış olana benzer bir matematikçiler ve filozoflar topluluğu idi. Onlar arasında daha yaşlı olanlar huzur verici teorik çalışmaların uzun dönemlerinin keyfini sürme ayrıcalığına sahiplerdi fakat hepsi gerekli olduğunda dünyaya inmeye ve entelektüel kazanımlara fayda sağlamaya ve (ideal olarak en azından) önceki uygulama deneyimlerini (539e-40a) devlet adamlarına ve yasa koyuculara aktarmaya hazırlardı. Onlar yalnızca okulun öğretmenleri değil, her biri kendi tarzında doğruyu arayan dostlardan oluşan bir topluluktu. Aristo tek bir Akademik öğretinin, hiçbir tutuculuğun olmadığını açıklığa kavuşturmuştu. Bunun yerine kendi teorileri dâhil olmak üzere çok çeşitli teoriler oluşturuluyordu. Platon'un kendisine gelince, alınan izlenim genel rehberlikten daha fazlasını sağlama niyetinde olmayan birinin bıraktığı izlenimdi. O, doğruluk ateşinin tutuşturulabileceği serbest konuşmayı teşvik etmek ve desteklemek amacındaydı. Bu bölüm başka üyelerin en iyi bildikleri konular üzerine kısa birer enformasyon incelemesi sunar. Onların her birinin kendi araştırma ve idealarını nasıl takip ettiklerini işlemektedir. Bunların anlaşılmasından sonra Aristo'ya yaklaşım için hazır olacağız. Bize bir belge külliyatı bırakmış tek kişi olan Aristo kendi okulunu Platon'un ölümünden yaklaşık on üç yıl sonra kurmuş, felsefe ve bilim alanlarına dair kendi farklı kavramlarını geliştirmiş ve yayınlamıştır. Bu bölüm bir ansiklopedi makaleleri dizisini andırma eğiliminde olabilir ve buna bağlı olarak çekici-olmayan bir okuma gibi görünebilir; ancak eğer o aynı zamanda bilgilendirici olma açısından benzerlik gösteriyorsa, kendi amacına erişmiş olacaktır.[1178]

EUDOXUS

'Matematikçi' Eudoxus ağırlıklı olarak kendi matematiksel ve gökbilimsel başarılarıyla tanınıyordu. Bugün halen bir filozof olmaktan ziyade bu yönleriyle saygı görmektedir. Diogenes Laertius onu ayrıca tıp alanıyla anmaktadır, ki Philistion onun

[1178] D.L. 3.46 Platon'un müritlerinin bir derlemesini verir ve kaynaklarla notlar eklenmiş bir liste Zeller'de bulunur, 11.1, 982-4 (982 n. 1). Birkaç kaynağın ifade ettiği gibi, eğer iki kadın, Phliuslu Axiothea ve Mantinealı Lasthenia sayılardan oluşuyorsa, bu *Devlet* kitabındaki olumlaması ve *Yasalar* kitabındaki politik büro ve askeri hizmet ile uyumlu olacaktır (Rapor Aristo'nun öğrencisi Dicaearchus'a atfedilmiştir).

öğretmen olduğunu söyler ancak bilinen hiçbir tıp eseri yoktur. O ayrıca en az yedi kitaplık bir coğrafya çalışması yapmıştır.[1179]

Hayatı. Onun vatanı güneybatı Anadolu'da bulunan Cnidus idi. Hayatındaki olayların düzenini kesinlik içinde yeniden oluşturmak zordur.[1180] Ona ilişkin kullanılan tarihlerin kabaca 408-356 olduğu düşünülür (52 yaşında ölmüştür, D.L. 8.90), fakat yakın tarihli kanıtların yeniden incelenmesi (yine yaklaşık olarak) 395-342 ve hatta 337 olarak belirlenmiştir.[1181] Bu onun Platon'dan daha uzun yaşamış olduğu anlamına gelir. Bu durum *Timaeus*'un tarihi üzerine tartışmada kendi rolünü oynamış olduğuna dair bir olgudur. Yirmi-üç yaşındayken memleketi olan Cnidus'tan Atina'ya gelmiştir. Onu buraya getiren 'Sokratik'lerin ünü olmuştur fakat yalnızca iki ay kalmıştır. Evine döndükten sonra on sekiz aylığına Mısır'a gitmiştir, oradan bir öğretmen olarak Cyzicus'a geçecek ve Halikarnas tiranı Mausolus'u ziyaret ettikten sonra uzun zaman kalacağı Atina'ya geri dönecektir.[1182] Yanında çok sayıda öğrencisini getirmiştir. Cnidianlar onu yüksek derecede onurlandırmıştır ve onlar için yasalar kaleme alacaktır.

Bu kıt bilgiler Diogenes'ten (8.86-8) alınmıştır. O, Platon ile yakın temasta bulunan biridir. Gerçekten de yaygın bir şekilde Platon'un bir dostu veya meslektaşı olarak görülür. Oysa Diogenes haklı bir şekilde onu Platon'un öğrencileri listesinden çıkarmıştır.[1183] Başka parlak zekâlı matematikçiler gibi, aşikâr bir şekilde erkenden olgunlaşmıştır ve eşit koşullarda ve kendi okulunun bir lideri olarak Platon ile konuşmuştur. Geometri alanındaki öğretmeni Archytas idi ve o daha sonraki zamanlarda bir Pisagorcu diye anılacaktı.[1184] Bu durumda onun Akademi'nin bir üyesi olup olmadığı kuşkulu görü-

---

[1179] Eudoxus'un yazı parçaları F. Lasserre (1966) tarafından toplanmıştır. Bu işe yarar yardımın kullanıcıları belki de Toomer'in *Gnomon* 1968'teki son derece eleştirel değerlendirmesini bilmeliydi.

[1180] Kanıt için okuyucu Merlan'ın özenli çalışması olan *Studies in Epic and Arist.* kitabında 'The Life of Eudoxus' başlıklı ek yazısını inceleyebilir, 98-104.

[1181] Merlan, *o.c.* 100 referans ile, n. 23.

[1182] σοφιστεύων, D.L. 8.87

[1183] D.L. 3.46 Strabo için (14.15, s. 915 Meineke) o τῶν Πλάτωνος ἑταίρων ve Plut (*adv. Col.* 1126d) onu Aristo ile Πλάτωνος συνήθεις olarak paranteze alır. Daha ileri referanslar için, bakınız Ross, Arist, Metaph. I, 198 ve Eudoxus ile Platon'un ilişkileri üzerine, Friedlander, *Pl.* I, 353 n. 15.

[1184] D.L. 8.86, Iambl. *in Nicom. Arithm.* s. 10, 17 Pistelli. Onun Archytas başlığı altında yaptığı çalışmalar bize anlatılmamıştır. Aelian'ın onun Sicilya'ya Platon ile birlikte gittiğine dair ifadesi, yani Platon'un ikinci ziyareti için söylenen şey doğru olsa bile onun öğrencilik döneminden daha geç bir tarihte olduğu görünmektedir. Theo Smyrn. inanış ile bağlantılı olarak 'Eudoxus ve Archytas'ın takipçileri' parantezini açar, ki uyumlu notlar arasında sayısal bir oran vardır ve bu basamak hıza bağlıdır. Bakınız, *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

nür, gerçi Merlan, çoğu bilgin gibi, kendinden emin bir şekilde Platon Sicilya'ya ilk ziyareti için ayrıldığında, geçici okul müdürü olarak Eudoxus'u atadığını ifade etmiştir. Bu, Aristo'nın ileri yaşlardaki yaşantısına ilişkin olarak Akademi'ye 'Eudoxus döneminde' katılmış olduğu ifadesine dayanmaktadır. Evre, yılın *archon*'unu isimlendirerek tarihlendirme olayları için kullanılmıştır ve yazar Aristo'nun katılımının Eudoxus'un Atina'da bulunuşu ile kesişmesinden daha fazlasını bilmiyor olabilir.[1185]

Matematik. Bu, Eudoxus'un büyük bir ün kazandığı alandı ve E. Frank bizim Pisagorcu matematik diye adlandırmaya alışkın olduğumuz şeyin özünde Archytas, Theaetetus ve Eudoxus'un eseri olduğunu söylemede haklıdır. İrrasyoneller veya ölçülemez büyüklükler problemi Eudoxus tarafından oran teorisi ile çözülmüştür veya en azından mükemmel hale getirilmiştir. Daha önceki Pisagorcuların aritmetik felsefesine ilişkin bu türden konular Platon için elzemdi.[1186] Eudoxus'un oran teorisi Öklid'in *Elementler*'inin beşinci kitabında yer almıştır.[1187] Onun sonsuz küçük değerlere ilişkin bir ikinci başarısı sıklıkla günümüzün çağdaş sonsuz küçük değer hesaplamasının bir öncüsü olduğu iddia edilmiştir. Tarihsel açıdan o Anaksagoras'ın sonsuz derecede küçük kavramından geliştirilmişti ve Democritus'un fiziksel ve matematiksel açıdan bölünemez atomları (*ib.* 484ss ve ek, 503ss) ile ilintili materyalizminin bir reddi (*ib.* 484ss) idi. Bu yaklaşım 'arı matematiği aritmetiğe sınırlandırmış ve geometriyi fiziğe döndürmüştü.'[1188] Democritus kendi döneminde Eleacı tekçiliğe, özellikle Zenon'un

---

[1185] ἐπὶ Εὐδόξου, Vita Marc. s. 429 Rose, 99 Düring. Bakınız Merlan, *o.c.* 99 n. 14; fakat ayrıca Jaeger, *Arist.* 16 n. 2, M. tarafından bahsedilmemiştir. Düring *Ar. in Anc. Biog. Trad.*, 159s ve Friedlander, *Pl.* I 353 n. 15. M.'nin kendisi Eudoxus'un o dönemde yalnızca 28 yaşında olduğunu ve Atina'ya aynı yıl gelmiş olduğunu söyler. Eğer böyleyse Platon onu diyalektik bilimini öğrenmek için nispeten genç olarak görmüştür.

[1186] Krş. ss 283 n. 2., 347.

[1187] Kanıt Eucl. V, Lasserre D 32, s. 22'de bulunan şerhtir. Öklid'in Eudoxus'tan aldıklarının ne denli çok olduğuna dair bakınız Hultsch, *RE* VI, 953. Ben Frank'ın teori açıklamasını ödünç aldım (*P. u. Sog. Pyth.* 226): "$\sqrt{_2}$ 1 ve 2 arasındaki 'geometrik orta', 'orta orantı'dır. Geometrik orta diye adlandırılan irrasyonel nicelik $\sqrt{_2}$ tam sayılara (1 ve 2) ilintilí bir matematiksel kesinliğe getirilebilir. O, 'geometrik' diye adlandırılır çünkü onun ($\sqrt{_2}$) içindeki ortalama oran geometrik yapı aracılığıyla tam olarak temsil edilebilir veya keşfedilebilirdi. Ancak ne *aritmetik* açıdan ne de *harmonik* açıdan herhangi bir rasyonel sayıya karşılık gelmez. Böylelikle, oran ideası aracılığıyla nicelikler arasındaki ilişki onların rasyonel veya irrasyonel olup olmadığına anlaşılır şekilde hesaba katmaz hale gelir." Krş. ayrıca Heath, *Aristarchus* 191 ve Eudoxus'un oran teorisine katkısının tartışmalarına dair Schofield, *Mus. Helv.* 1973, s. 5, n. 19'daki referans kaynaklara bakınız.

[1188] Frank, *o.c.* 56. Platon tarafından geometrik oran veya 'geometrik eşitlik' ideasına eklemlenmiş geniş kapsamlı önem için bir gerekçe tehdidinden matematiğin kurtulmasını görmüştür (örn. *Gorg.* 508a6).

sonsuz bölünebilirlik kavramı üzerine paradokslarının bağımlılığına karşı tepki gösteriyordu. Eudoxus geometrik bir kavram olarak ve zor bir probleme bir çözüm olarak daha gelişmiş bir şekilde bunu yeniden tanıtmıştı.[1189] O ayrıca Democritus tarafından keşfedilmiş fakat kanıtlanmamış bir şeyin kanıtının sunulmasıyla Arşimet'in güvenini kazanmıştır. Bu, aynı taban ve eşit yüksekliğe sahip bir koninin bir silindirin hacminin üçte biri ve bir piramidin bir prizmanın hacminin üçte biri olmasının kanıtlanmasıdır (Bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019).

Plutarch Eudoxus ve öğrencisi Menaechmus ve ayrıca yalnızca us ile çalışma yapmak yerine mekanik yardımlarla küpün açımlanması gibi stereometrik problemleri çözmeye çalışarak Platon'u kızdıran Archytas'a dair bir öykü anlatır.[1190] Söylediğine göre onlar geometriyi ebedi ve bedensiz olan yukarı doğru taşımak yerine idrak edilebilir dünyaya geri döndürerek onun lehine çalışmıyorlardı. Bu elbette Platon'un *Devlet*'teki Gardiyanlarının eğitim teorisi ile uzlaşıyordu (*kt.* 7, 521c ve sonrası, özellikle 526e): geometri yalnızca eğer değişimin alanından ziyade bizi gerçekliğin üzerinde düşünmeye zorlarsa faydalı olacaktır.[1191] Doğruluğa yalnızca asimtotik bir yaklaşım içeren herhangi bir yöntemin Platon'un bizi idrak edilebilir dünya ve görgücülüğün kıyılarında sahile vurmuş şekilde bırakmış şekilde görüleceği gayet iyi anlaşılabilir. Diğer taraftan Diogenes, tam tersi bir durum oluşturup Archytas'ın matematiksel ilkeleri uygulayarak mekanik yöntemleri ilk kez sistemleştirdiğini ifade ettiğinde meseleye farklı bir ışık tutmuştur.[1192]

[1189] Arşimet tarafından (2.294 Heiberg) 'belirli bir daireye ve bir daire parçasına eşit düz bir çizgi halindeki şekli bulmak' olarak betimlenmiştir. Eudoxus'un çözümü üzerine bakınız Heath, *Maths. in Arist.* 96s. Ne Eudoxus ne de başka biri problemi çözemezdi fakat onun 'büyük ve verimli' yöntemi içine çizilmiş bir çokgenin kenarları ve dairenin çevresi arasında kalan küçük parçaların toplamının belirlenmiş herhangi alandan daha küçük olabileceğini kanıtlamak için yeterli olduğunu göstererek daha ileri gelişimler için yolu temizlemişti.

[1190] Plut. *Qu. Conv.* 718e-f ve Marcellus bl. 14. Arşimet üzerine yorumunda Eutocius tarafından alıntı yapılan ağıt tarzında hiciv (3.112 Heib, DK I, 427'deki son dört satır) küpü açımlayacak olan kişileri 'Archytas'ın biçimsiz silindirleri, Eudoxus'un eğrisel şekillerinden' kaçınmaları yönünde bir uyarı ile biter. Bu, başkalarına karşı bazı görgül kanıtlamaların yalnızca oluşturulması şeklinde görünür.

[1191] Popper'in *Logic of Scientific Discovery* (s. 314 n. 4) kitabında Einstein'dan aşağıdaki alıntıya denk geldim: 'Geometri ifadelerinin gerçeklikten bahsetmeleri durumunda onlar kesin değildir ve onların kesin olması durumunda gerçeklikten bahsetmiyorlardır.' Eğer biz Platon'un bunun tam tersini düşündüğüne inanırsak, onun metafiziğinin kalbine yaklaşırız.

[1192] D.L. 8.83 τὰ μηχανικά ταῖς μαθηματικαῖς προσχρώμενος ἀρχαῖς μεθώδευσε. (Fiil için krş. Diod. Sic. 1.81.2 pratik arazi ölçümlerinden Mısır geometrisinin türeyişi: γεωμέτρου τὴν ἀλήθειαν ἐκ τῆς ἐμπειρίας μεθοδεύσαντος) Diogenes Archytas'ın 'mekanik harekete geometrik bir oluşum' kattığını ilave etmiştir. Eutocius tarafından verilen tam kanıt ve çağdaş bir açıklama için, bakınız DK I, 425-7.

Gökbilim. Aristo'nun kendisinden[1193] bir özetine sahip olduğumuz Eudoxus'un yıldızların hareketleri sisteminin Platon tarafından ortaya konan bir probleme onun döneminin gökbilimcilerinin verdiği karşılık şeklinde evrilmiş olduğu söylenir. Elbette Platon'a göre belitsel bir şekilde yıldızlar ve gezegenler (yıldız 'tanrılar') tam daire şeklinde hareket ediyordu. *Timaeus*'ta metafiziksel ve dinsel zeminlerde bu şekilde gösterilmişti. MS on altıncı yüzyılın sonunda genç Kepler'e kadar bu görüş halen ağırlığa sahipti. Bu durumda problem tekdüze ve düzenli dairesel hareketlerle açıklanmış olan gök cismi devinimlerine ilişkin fenomenler üzerine varsayımların oluşturulmasıyla çözüme kavuşturulacaktı.[1194] Eudoxus'un çözümü güneş, ay ve gezegenlerin her birinin ortak merkezde hareketsiz yerkürenin olduğu bir dizi kürenin en içteki çevreleri üzerine konumlanmış olduğu varsayımıydı. Her bir küre, kendi ekseninin üzerinde dönmenin yanında, farklı bir hızda farklı bir eksende dönen dışsal bir kürenin deveranı ile sürükleniyordu. Yeknesak dairesel hareketten görülür bir gezegenin aşikâr ayrılışlarının bu türden birleşik hareketlerin sonucu olarak açıklanabileceğini düşünmüştü. Üç kürenin her biri güneş ve ay için ve dördünün her biri diğer beşi için birleşik devinim halindeydi. Sabit yıldızlar, elbette aşikâr hareketleri yeknesak olduğu için, yalnızca bir küreye gereksinim duyuyorlardı. Bu, toplamda 27 yapıyordu.[1195]

Eudoxus'un daha genç bir çağdaşı ve Aristo'nun yakın meslektaşı olan Callippus güneş ve ayın her birine iki küre ve Jüpiter ve Satürn dışında gezegenlerin her biri için bir küre ilave ederek bu sistemi daha incelikli hale getirmiştir.[1196] Ancak Aristo'nun kendisi onu daha temel bir şekilde değişikliğe uğratmıştı. Göksel bir yapının hareketlerini yöneten kürelerin her bir seti arasında sayı bakımından birer az olarak bir gezegenin hareketi bir altında olanların hareketi üzerinde etkisini yok ediyordu ve böylece en dışta olan haricinde hepsi onların ötesinde olanların kendi uygun hareketlerini bağımsız bir şekilde ifa edebiliyordu. Farklılığın[1197] olağan açıklaması Eudoxus'un problemi yalnız-

---

[1193] *Metaph.* Λ bl. 8. Bizim diğer kaynağımız Simpl. *Cael.* 492, 31ss. Heilberg Eudoxus'un kendi çalışmasına Περὶ ταχῶν geri gitmektedir (*Simpl.* 294, 12).

[1194] Simpl. *Cael* 492.31-493.4 ve 488.21-24.

[1195] Daha ayrıntılı açıklamalar Dreyer, *Planetary Systems* bl. IV ve Heath, *Aristarchus* 194 ss. Her ikisi de Schiaparelli'ni öncü çalışmasına bağlı bir şekilde yazılmıştır ve üç kitap Dicks tarafından *Early Gk Astronomy* kitabının Eudoxus'un gökbilimi üzerine yazdığı bölümde bazı açılardan eleştirilmiştir, 176-88. Bakınız Dreyer 89 n. 3

[1196] Arist. *Metaph.* 1073b32-8. Aristo'nun Callippus ile ilişkileri için bakınız Simpl. *Cael.* 493.5-8.

[1197] Bir sonraki dipnotta belirtilen Wright'ın makalesinde alıntı yapılmış tanıklığa (Heath, Clagett, G. E. R. Lloyd) ilave yapmak kolay olacaktır, örn. Karpp, *Eudoxus* 47 ve 48, Popper, *Conj. and Ref.* 99 n. 6. Ancak Dreyer daha temkinliydi: küreleri yalnızca gezegenlerin hareketlerini temsil etmenin matematiksel araçları olarak benimseyip dolayısıyla hesaplamaya katıp katmadığı veya tüm bu kürelerin fiziksel varlığına inanıp inanmadığı belirsizdir (*Plan. System*, 1906, 91).

ca geometri terimleriyle, arı bir şekilde teorik olarak ele almış olmasıydı. 'Tüm sistem arı bir şekilde geometrik varsayım ya da gezegenlerin görünür görüngelerini temsil etmesi için teorik oluşumların bir kümesi idi (Heath, Aristarchus 196). O hiçbir surette bir gezegeni hareket ettiren küreler ile başka birini hareket ettirenler arasında bağlantı kurmamıştı. Diğer taraftan Aristo göksel yapıların ve onların kürelerinin teşekkül ettiğine inandığı şey olan *aither*, elemental tözün terimlerinde problemi görmüştü. O, 'arı bir şekilde soyut ve geometrik teoriyi kürelerin mekanik bir sistemine, yani birbiriyle gerçekten bağlantı halinde olan küre şeklindeki kabuklara dönüştürmüştü' (*ib.* 217). Eudoxus daha sonra *Devlet* kitabının talimatını sadık bir şekilde takip eden kayda değer bir gökbilimci örneği oluşturacaktı. Yıldızlar basitçe kâğıt üzerine kurşunkalemle çizilmiş görülür çizgiler olarak değil, idrak edilebilir, matematiksel doğrulukların keşfine duyumsanır yardımlar olarak ele alınmıştı.[1198] Platon'un geometrici tarafından çizilen figürlerin yaptığından az olmayan matematiksel oluşumlar için vazgeçilmez bir temel oluşturan görsel gözlemlemeye dair cesaret kırma niyetiyle bunu yapmadığını belirtmiştim (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021); ve onun matematikteki yönteminden beklememiz gerektiği gibi, Eudoxus gökbilimin bu yönünü gözardı etmişti. O, Mısır'daki bir gözlemevinden faydalanmıştı ve Cnidus'ta[1199] bir gözlemevi inşa etmişti. Çeşitli aletler kullanarak kendi döneminde şimdi belirlenmiş olamayan gelişimin tam doğası ve aşamalarının kaydını tutmuştu. Cicero onun yapmış olduğu göksel bir küreyi betimler ve Vitruvius, bir tür *horologia*[1200] olduğunu söylediği (tam anlamıyla 'örümcek ağı') arachnē adlı bir şey ile ona itimat eder.

Varlıkbilim. Eudoxus ve Formlar. Aristo kendi *Metafizik* kitabında Formların aşkın oluşları nedeniyle idrak edilebilir şeylerin varlığına ya da bizim onlara dair bilgimize hiçbir katkıda bulunamadığından şikâyetçi olur. O (991a14 = 1079b18) eğer idrak edilir nesneler içindelerse, şu şekilde devam eder:

[1198] *Rep.* 530a.c, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Eudoxus'un ve Aristo'nun sistemleri arasındaki farklılığa dair evrensel bir şekilde kabul gören düşünce (Dicks tarafından 1970'de halen desteklenmektedir. *Early Gk. Astronomy* 257 n. 351) yakın bir tarihte L. Wright tarafından sorgulanmıştır, 'The Astronomy of Eudoxus: Mathematics or Physics?', *Studies in Hist. and Phil. of Sci.* 1973.

[1199] Strabo 2.14, s. 160 Meineke ve 17.30, s. 1125.

[1200] Cic. *De. Rep* 1.22 (krş. Dicks, *Early Gk Astronomy* 248 n. 252). Vitruvius, *De architect.* 9.9.1. *arachnē* (ki bunu örümcek diye adlandırır; her iki anlama gelebilir) üzerine bakınız Dicks, *o.c.* 257 n. 355. Holtsch (*RE* VI, 938) ve başkaları onun ışık kırılmasının temel bir formunu kullanmak zorunda olduğu üzerine uzlaşır (onun için bakınız *RE* v, 1073-9). Daha ileri bilgi *RE* VI, 744, II, 367'dedir. Onun takvim üzerine çalışması için, bakınız Dicks, *o.c.* 188f.

Onlar olasılıkla sebepler olarak düşünülebilir, nasıl ki beyaz onunla karışmış bir şekilde beyaz olan bir şeyin sebebiyse.[1201] Ancak ilkin Anaksagoras tarafından ve daha sonra Eudoxus tarafından kullanılan bu açıklama eleştiriye son derece açıktır; çok sayıda olanaksız neticeyi ona karşı toplamak kolay olacaktır.

Aristo burada bu itirazların ne olduğunu söylemez, fakat onun yorumcusu Alexander şimdi kayıp olan Aristo'nun *Formlar* Üzerine çalışmasından almış olduğu on maddeyi sıralamıştır.[1202] Onların bazıları Platon'un *Parmenides* kitabında kendi Formlarına karşı getirdiği itirazları, özellikle 131a-d'de bulunanları, andırır.[1203] Biz Aristo'nun Eudoxus'u Anaksagaras ile karşılaştırmasını çok ciddiye almamalıyız. Aristo'nun Eudoxus'un Formları cismani olarak düşündüğüne dair pek mümkün görünmeyen idea için kanıtı yoktur ve onun İyonyalı öncüllerinin değerlendirmesinde Anaksagoras'ı özellikle ele alması yönünde dikkat çekici bir tarih yanılgısına dair genel eğilim yoktu.

Bu durumda, Eudoxus'un Formlar hakkındaki görüşlerine dair bildiğimiz tek şey onları tümüyle içkin haline getirerek zorluğu ortadan kaldırma arayışında tikellerle olan ilintileri hakkında kafasının karışmış (διαπορῶν) olmasıdır. Aristo onların aşkınlığının bağımsızlıklarını, bozulmazlıklarını ve hareketsizliklerini feda etmiş olmak zorunda kalacağına itiraz etmiştir—Platon elbette niteliklere her şeyin üzerinde değer vermiştir. Aynı zamanda Aristo'nın *Metafizik* kitabındaki içerik Eudoxus'un onların maddi varlıklarını korumaları isteğinde olduğunu açık hale getirmiştir. Onun içkin Formlara dair öğretisinin bazen Aristo'nun kendi öğretisini andırdığı söylenir (örn. Ross tarafından, *Metaph.* Cilt I, 198). Bu durumda bu da aynı itirazların bazılarına açıktır. Ancak andırım özdeşleştirme konusunda kısa kalır. Eudoxus Formların ünlü *chorismos* ('ayrışması') düşüncesini terk etmede Platon'un teorisi ile kararlı bir kopuş yapar. Eğer onun görüşlerine karşı getirilen itirazlar onun dikkatini çekmediyse, matematiksel ve gökbilimsel becerileri spekülatif felsefe için uygunluğunun sınırını aşmış gibi görünür ancak bizim bu konudaki kıt bilgimiz yargıda bulunmamıza güçbelâ izin verir.

[1201] Krş. Alex. *in Met.* 97.18, kelimesi kelimesine tercüme edilmiştir: 'Eudoxus tekillerin Formların karışımı ile var olduğunu, bunların onlara atfedilen varlıklara sahip şeyler olduğunu' söylemiştir. Bu tuhaf bir ifadedir çünkü 'Formlara atfedilen varlıklara sahip şeyler' tekilleri kendileri olduğu farz edilmektedir. Düring (*Aristoteles* 253, n. 54) onlar (veya o çünkü τοῖς uygun bir şekilde tercüme edildiğinde tekil, '*das jenige*' olarak kabul edilir) '*Stoffprinzip*'tir ve muhtemelen Eudoxus'un niyetlendiği şey budur.

[1202] Alx *in Met.* 79.3-83. 30; Ross, Arist. frr. ss. 122-5. Alex'teki itirazlar listesi (Düring'e göre on üç tanedir, *o.c.* 253 n. 55) Chermis tarafından ele alınmıştır, *ACPA* App, VIII (525-39), Karpp'ın önermelerinin çürütülmesinde onlar uzun uzadıya incelenmiştir. İtirazların bazıları Alex'in kendinden gelmiştir, Π.ἰδεῶν. Bakınız ayrıca K. von Fritz, '*Die Ideenlehre des Eudoxus*', *Philol.* 1926-7.

[1203] Schofiel ('Eudoxus in the Parmenides', *Mus. Helv.* 1973) ikinci kısımda Formların içkinliğine dair Eudoxus'un teorisine bir saldırı görür, *Parm.* 149d-150e.

Etik. İyi olarak haz. Euxus'un bu konuda öğrettiği şey onun çağdaşı Aristo tarafından ifade edilmiş ve yorumlanmıştır (*EN* 1172b9-28 ve 1101b27-34). O, Platoncu arayışını kalıcı nesnesi olan İyiyi *haz* olarak ele almıştır fakat Aristo'ya göre onun önermeleri kendi birikiminden ziyade kişisel erdemi nedeniyle kabul görmüştür. O, sıra dışı bir şekilde kendini denetim altında tutan ve kanaatkâr (sōphrōn) biriydi. İnanış için beş gerekçe ortaya koymuştu.

1. Onun evrensel arzu edilebilirliği. İster mantıklı ister mantıksız olsun, tüm yaratımlar haz arayışındadır ve tüm haz çeşitleri arasında uygun olanlar seçilmiştir ve başka şeylerden daha çok seçilmiş olanlar en iyileridir. Böylelikle, hazza yönelik çekilmiş olan her şey herkes için en iyi olanı gösterir. Her şey kendi uygun iyisini keşfeder. O, uygun bir şekilde beklenmeden daha az önemli değildir ve herkes için iyi olandır ve herkes tarafından arzu edilen iyi'dir.

2. Haz ve ıstırap birinin karşıtıdır. Istırap *per se* (aslında) evrenssel isteksizlik nesnesidir, bundan dolayı onun karşıtı *per se* evrensel açıdan tercih etmeye değerdir.

3. Haz kendi hatırı için seçilmiştir, kendi içinde bir nihai amaç vardır ve başka bir şeyin bir aracı değildir. Hiç kimse 'Hangi amaçla kendinden hoşlanıyorsun?' diye sormaz ve bu, hazzın kendisi için seçilmiş olduğunu içinde barındırır.

4. Başka iyi şeylere eklenir, örn. Adalet ve kendini denetim altında tutma uygulaması bir şeyin iyiliğini artırır. Bu durumda başka hiçbir şey iyi olamaz çünkü o yalnızca kendisi tarafından artırılabilir.

5. Haz, tanıtılmış iyi olsa da, takdir edilmemiştir. Bu, Tanrı ve İyi gibi, takdir edilmenin ötesindedir. Onlar başka şeyleri yargılayan standarlardır.[1204]

Bu İyi olabilen haz elbette *Devlet* kitabında (505c, 509a) Platon tarafından şiddetli bir şekilde reddedilmiştir ve *Philebus*'ta daha kurnazca mücadele edilmiştir. Ne yazık ki bize Eudoxus'un haz kavramının ne olduğu veya neyi içerdiği anlatılmamıştır. Aristo'nun onun karakterine olan saygısı, dördüncü önermedeki örneklerin seçimi olmasının yanı sıra onun Philebus veya kendi daha yaşlı çağdaşı Aristippus[1205] ve onun Sinik takipçilerinden ziyade Platon'u izlemiş olduğunu öne sürecektir. Bu, özellikle ruhun hazlarının bedenden ayrılmasının kabul edilmesinde böyledir (Platon, *Philebus* 34c). Platon'un görüşlerinden[1206] haberdar olduğumuz için, karşılaştırma yapma amacıyla Philebus'a geri dönmek buna değer olacaktır. Platon diyalogun ilk kısımlarında

[1204] İlk dört önerme onuncu kitaptaki metin parçasından, beşinci ise ilk kitaptakinden alınmıştır.

[1205] Aristippus için bakınız *YFT III*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1206] Eudoxus ve Philebus arasındaki ilintinin tam olarak ne olduğuna dair yanıt verilemez soru -ister kasıtlı şekilde Eudonus'a karşı yönlendirilmiş olsun, isterse Exodus'un görüşleri Platon'dan kaynaklanmış olsun- uzun uzadıya ele alınmıştır, Karpp, Eudoxus 23-7.

(20d) iyi için zorunlu bir koşul olarak her yaratımın (πᾶν, cinsiyetten bağımsız) onu arzulamasının gerekli olduğunu ortaya koyar; ancak hazzın iyi olmanın yanına yaklaşamayacak olduğu 67b'de anlatılır,

> Hayır, eğer tüm öküzler ve atlar ve tüm diğer hayvanlar kendi hazlarının peşinde olarak onu onaylasa bile iyi olmak kadar değerli olmaz. Kuşlar konusunda kâhin olanlara güvensek bile sürünün herhangi başka bir şeyden daha fazla hazlarının peşinden gitmeye karar verdikleri düşünülse bile bu iyi bir hayat sağlamaz. Onlar hayvanların arzularının felsefecilerin önsezi ve uslamlamasından neticelenenden daha iyi bir tanıklık olduğunu değerlendirirler.

Bunu okuduğumuzda Platon'u evrensel arzu edilebilirlik zeminindeki tutarsızlığından temize çıkaramayız. Arzu edilebilirlik bir zorunluluktur fakat iyi olmanın yeterli bir koşulu değildir. O, İyi'nin us ve hazzın karışık bir yaşantısı içinde bulunduğunu söyler. Bu varsayıma göre 'her yaratım' için İyi olanı arzu etme aşikâr bir şekilde olanaksız olacaktır. Hatta insani varlıklar arasındaki felsefi olmayan çoğunluk için bile böyle olmaz. Sanki Eudoxus kusursuz olmaktan çok uzaktaki bu diyalogdan bir başka kusuru saptamış olabilir gibi görünür.

İkinci önerme *Philebus*'ta bahsedilmemiştir, yine de 31b'de Sokrates hazzın ıstıraptan ayrı olarak incelenmesinin olanaksız bulunduğunu söyler. Üçüncüsü Platon'a bir doğrudan karşıtlık olarak önemlidir. Platon hazzın bir oluşum veya oluşmakta-olan (yaradılış) olduğunu ve bir oluşumun hiçbir zaman kendi içinde iyi olmadığını, yalnızca kendisinin ötesindeki bir amaç için araçlar olduğunu iddia etmiştir.[1207] Eudoxus'un haz için söyledikleri Platon ve Aristo'nun mutluluk diye adlandırdıkları şey için söylediklerdir.[1208] Bunu insan hayatının amacı olarak kabul ederler. Eudoxus'un haz hakkındaki lisanı Platon'un *Symposium*'daki (205a) mutluluk üzerine söyledikleriyle çarpıcı bir şekilde paralellik taşır; Eğer biri mutluluğu arıyorsa 'onun mutlu olmayı neden istediği sorusundan başka bir soruya gereksinimi yoktur; yanıt eksiksiz görünür.' Ancak Platon'a göre, mutlu insan, 'İyi şeylerin sahibi' hedonist değil, felsefik açıdan bilgiyi sevendir. Dördüncü önermede Aristo'nun kendisi, Platon'un tersini kanıtlamak için bir benzerini kullanmış olduğu *Philebus*'u[1209] anımsayarak İyi'nin kendisinin haz olmadığına işaret eder (*EN* 1172b 26).

[1207] Phil. 53c-55c. Bakınız ss 228s. Aristo da bu noktada Platon ile aynı fikirde değildir (*EN* 10, bl 4).

[1208] εὐδαιμονία. Bu, hiçbir sözcüğün Yunanca ile ifade edilen kavramı tam olarak betimlemediği pek çok durumdan biridir. 'Mutluluk' kabul görmüş çeviri karşılığıdır ve olasılıkla herhangi başka şeyden daha yakındır, oysa 'iyi talihlilik'de buna yakındır.

[1209] Krş. özellikle *Phil.* 60d-61a, ki burada Sokrates haz ve usun karışık yaşantısının birlikte onlardan birinin tek başına olan yaşantısından daha iyi olduğunu söyler, bu durumda ne haz ne de us tek başına yüce iyi olur.

Euxodus'un bu önermesi hazzın iyi şeylerin biri olduğunu, fakat daha fazlası olmadığını sergiliyor görünür çünkü her şey kendi başına olandan bir başka iyiye bağlantılı olduğunda seçmekten daha fazla değerdedir. Aslına bakılırsa, benzer bir önerme aracılığıyla Platon İyi'nin haz olduğunu reddeder, çünkü haz yaşantısı bilgelik ile birleştiğinde onsuz olana nazaran daha fazla seçilmiştir ve eğer karışık hayat daha iyi ise, haz İyi değildir; çünkü İyi ona ilave edilen herhangi bir şeye sahip olarak daha fazla arzu edilebilir hale gelemez.

Coğrafya ve Etnoloji.[1210] Eudoxus kendi matematiksel, gökbilimsel ve felsefik ilgi alanlarının yanı sıra genel anlamda felsefi gelenek ile ilintili değil bundan ziyade Herodot, Hecataeus ve Ctesias gibi kişilerle ilintili bir eser yazmıştır. Bu, en az yedi kitaptan oluşan bir Yerküre incelemesi[1211] idi. Çok sayıda alıntı veya bilgi maddeleri olan bu çalışmada eserin lezzetini anlatmaya yetecek birkaç örneğe sahibiz. Eudoxus Mısır üzerine kişisel deneyimin sağlam zemininden konuşabilirdi. Mısırlı rahiplerden Nil Nehri'nin taşmasının sebepleri hakkında bilgi edinmişti (fr. 287 ve krş. 288).[1212] Heliopolis ve başka yerlerdeki din adamlarından şarabın kullanımına dair (fr. 300, kt. 2'den) farklı kurallar öğrenmişti ve Mısırlıların domuzları kurban etmemelerinin nedenini söyleyebilir, Osiris'teki defin alanını (fr. 291) anlatabilirdi. Ayrıca (Yunanca'da Zeus adı verilen) Amon hakkında tuhaf bir Mısır'a özgü miti nakledebilir ve kinayeli bir açıklama (fr. 299) sunabilirdi. Pers'e ilişkin olarak ise onların dinine, Ormuzd ve ahriman yazılarına, iyi ve kötü ruhlara ve Zerdüşt'ün tarihine (fr. 341) ilgi göstermişti. O, savaş-tanrısı amblemi olan dik bir kılıca kurban verme şeklindeki İskit geleneğinden (fr. 303) bahsetmişti. Bu, Herodot tarafından daha ayrıntılı bir şekilde hâlihazırda

[1210] F. Gisinger kendisini bir araştırmaya adamıştı, '*Die Erdleschreibung des E. von Knidos*' (1921).

[1211] Democritus'un aynı şeyi yapma konusunda Eudoxus ile eşleştirildiği doğrudur (fr. 15 DK). Bu türden incelemeler kabul edilmiş bir sınıf oluşturur ve coğrafyanın yanı sıra yaşam tarzları ve gelenekleri hakkında bilgiler içerir. Böylelikle Aristo *Pol.* 1262a18'de müşterek kadın eşleri olan halklarla konuşarak çocukların kendi annelerine olan benzerliklerinden saptanabildiğini söyler. (Eudoxus'un kendisi bunun Asya'da Massagetae'nin bir geleeği olduğundan [D. H. 9.8] bahsetmiştir fakat yine Herodot ondan önce bu bilgiye sahipti, 1.216. 1). Bir kez daha *Retorik* kitabında 1360a34'te, 'Dünya-incelemeleri yasa mevzuatı nedeniyle faydalıdır çünkü onlardan yabancı halkların *nomio*'si öğrenilebilir.' Başka bağlamlarda, ifade haritalara işaret eder, örn. Hdt. 4.36.2, 5.49.5, Arist. *Meteor.* 362b12 ve olasılıkla 350a16'dadır. Bizim kaynaklarımızda bir πίναξ diye adlandırılan Anaksimander'in haritası için, bakınız *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011. Dionys, Perieteges (Gisinger, Eudoxus 14) üzerine bir şerhe göre, Eudoxus'un kendisi üzerinde yerleşimin olduğu dünyanın bir πίναξ haritasını yapmıştır. Bu, Thales'in bir öğrencisi olarak Democritus'un yoruma dayalı betimlemesi güven telkin etmemesine karşın, olasılıkla yeterli görülmüştür.

[1212] Yazı parçaları Lasserre'nin baskısının numaralandırılması aracılığıyla oluşturulmuştur.

tasvir edilmiş bir gelenekti (4.62). Farklı bir konuda Frigliler ile Ermenilerin kökeninin bağlantılı olduğuna dair lisan kanıtları kullanmıştı. Polybius onu Yunan şehirlerinin temeli, onların ilintileri ve kurucu babaları üzerine bir otorite olarak Ephorus ile karşılaştırmıştı (fr. 328).

Kısa özetler elbette kendi bağlamlarından koparılmıştır. Bazı konu maddeleri, eğer Eudoxus onları basitçe veriler şeklinde kaydetmişse, onu Herodot'dan hatırı sayılır derecede daha fazla her şeye inanır biri olduğu şeklinde göstermiştir. O örneğin Hecate'nin cinnet geçirme gizemleri sırasında bulunmuş olana benzer bir şekilde bir Frigya dağı üzerinde bulunan belirli bir taştan (fr. 338) ve sırasıyla içenlerin siyaha veya beyaz koyuna -veya her ikisini içmiş olanların benekli ata- dönüştüğü Teselya'daki iki kaynaktan bahsetmiştir. Pliny'ye göre, güney Hindistan'da yarım metreden daha kısa erkekler vardı, kadınlar ise öylesine kısaydı ki onlara 'serçe-ayaklı' deniyordu (fr. 338).[1213] Netice olarak büyük matematikçinin ününün dengesini ayarlamak için birkaç şey belirtilebilir. İlkin, ben ağırbaşlı coğrafyası Strabo tarafından alıntı yapılan doğru sözlü coğrafik bilgilerin bir kısmı dışarıda tuttum. İkinci olarak, Dicks (*Astron.* 289) coğrafyaya ilk kez matematiksel ilkeleri uygulayan kişinin o olduğunu gösterme yönünde kanıtlar üretmiştir. Son olarak, üçüncü yüzyılda onunla aynı adı taşıyan Rodoslu Eudoxus 'Tarihler' kitabını yazmıştı ve kendisini Dünya-İncelemesi'nin yazarı olarak konumlandırma girişimlerine karşın, bunda kati surette başarısız olmuştu.[1214] Daha hayali konu maddelerinin bazıları basitçe Cniduslu değil Rodoslu olan Eudoxus'a atfedilebilir. Her hâlükârda bu yazı türünün yazarlarından kendi doğrularını her zaman kanıt ortaya koymaksızın folklor ögeleri şeklinde halka sunmaları beklenir. Bazıları yazardan yazara yinelenmiştir—etnolojik bilgilerin ortak alanları için böyle söylenebilir. Ve Eudoxus Herodot ile aynı şeyi söylemiş olabilir (7.152.3): 'Benim işim insanların söylediklerini kaydetmektir fakat zorunlu bir şekilde buna inanmak değildir. Bu benim tüm eserime uygulanabilir.'

[1213] Aynı Yunanca sözcüğün, στρουθος, hem serçe hem de devekuşu anlamına gelmesi talihsiz bir tuhaflıktır fakat ben burada serçenin kast edilmiş olduğunu farz ediyorum. Gisinger (*Eudoxus* 20) kadınların ayağının küçüklüğünün 'devekuşu-ayaklı' şeklinde ifade edilmeyeceğini düşünmüştür.

[1214] 'Dünya-İncelemesi dizisinin ilk kitabında Cniduslu Eudoxus'a yapılan kesin ithafları aktarmak yeterli olacaktır. Sextus Empiricus ve Athenaeus bu türden ithaflarda bulunmıştur. Apollonius'ta (fr. 278b, 284a, 323) Dünya-İncelemesi'nin 7. Kitabında Cniduslu Eudoxus ifadesi yer alır. Bunlar sırasıyla Massagetae'nin evlilik gelenekleri, Fenikelilerin Herakles'e bıldırcın kurban etme gelenekleri ve çiçeklerden arılar gibi bal yapan bir Libya halkıdır. Eudoxus'un otoritesi burada bir kez daha Herodot (4. 194) ile birlikte görünür. 'Dünya-İncelemesi'nde Eudoxus'a başka referanslar benzer bir şekilde teminat altında olarak kabul edilmiştir. Güvenilirlik meselesi üzerine, bakınız Gisinger 2ss. Lasserre 237-9.

SPEUSIPPUS

Hakkında konuşmuş olduğumuz Speusippus çok sayıda inceleme ve birçok diyalog bırakmıştır: Diogenes (4.4-5) bir seçki olarak otuz tane listelemiştir. Bu çalışmaların birine bile sahip olmadığımız için bunların ona ait olması konusunda kesinlik yoktur. Bu durumda, bilgi parçalarına, yapılan eleştirilere, başkalarından bize kalanlara bağımlıyız. Bunlar büyük ölçüde (en azından metafizik açısından) Aristo ve onun yorumcularından kalan bilgilerdir. O, Platoncu Formlar hakkında büyük Akademik ihtilaf içindeki apaçık merkezi bir kişilik idi. Onların inanılır olup olmadığı ve eğer değillerse yerine neyin konulması gerektiğine dair büyük tartışmalar yapılıyordu. Aristo'nın kendi çözümü Speusippus'un çözümünden çok farklıydı. Burada, Platon'da yaptığımız gibi onun yorumlarını kontrol ederek Speusippus ile çelişkilerini ortaya koyabiliriz ancak onun kendi yazılarına sahip olmadığımız için doğrulama yapma olanağına sahip değiliz. Dahası, Speusippus'a dair metafiziği yeniden oluşturma girişimleri kendisini onun adını taşıyan metin parçalarıyla sınırlandırmaz. Bunun yerine bizim Aristo'nun filanca-vefalanca şeyleri 'söylemiş olanlar' hakkındaki yazılarını incelemeliyiz ve başka kanıtlar ışığında ona atfedilen değişen güven derecelerini değerlendirmeliyiz.[1215] Onun felsefesinde Bir'in konumunda olarak böylesine çok önemli bir konu üzerine aşikâr şekilde birbiriyle çelişen verileri uzlaştırmak hiç de kolay değildir. İnanılan tek şey yeniden oluşturma girişiminde bulunanlara bağlıdır.[1216] Ancak bizim kaynaklarımızın kesinliği hakkında kuşkulardan ayrı olarak, Platon'un hayatının son yıllarında ve sonrasında Akademi'de bıraktığı izlenim alanında farklılıklar oluşmuştur. Bu dönemlerden itibaren 'gerçeklik' olgusunun yavan sistemleri gerçekliği çoğu insanın anladığından gitgide daha uzak noktalara taşıyarak bir şekilde kendisini kaybetme eğilimi içinde olmuştur. Belki de Aristo'nun düşüncelerini onun bireysel kişiliğinden çıkararak adım atma ve felsefesini Pisagorcu esinlenmenin matematiksel-metafiziksel labirentlerinde amaçsızca dolaşmasından kurtarmak için zaman olgunlaşmıştır.

Çağdaş yorumcular Speusippus değerlendirmelerinde büyük ölçüde farklılık gösterir. Merlan (bkz n. 2) 117'nci sayfadaki kendi yorumunda 'onun sistemi Batı felsefe tarihi içinde son derece özgün, ilgi çekici, olasılıkla yegâne sistemdir' der ve Cherniss

---

[1215] Ross, *PTI* 152f, Sp.'nin ya ismiyle bahsedildiği ya da kesinlik veya yüksek olasılıkla atıfta bulunulduğu Aristo'nun yazı parçalarını listelemiştir.

[1216] Ben bilhassa Merlan'ın *P. to N.* kitabının V. Bölümünde ve H. A. S. Tarrant'ın 1974 tarihli *Phron.*'da yer alan 'Speusippus'un Varlıkbilimsel Sınıflandırma' makalesinde bu konunun iyi anlatıldığını düşünüyorum. Ayrıca bakınız Cherniss, *Riddle*, 33-43 Bir'in konumu üzerine, Krämer'in ve Merlan'ın görüşleri karşıttır: 'Krämer Bir'i listenin başına yerleştirirken Merlan onu tümüyle ayrı tutar' (Tarrant, *l.c.* 131).

de onun özgünlüğünü metheder (*Riddle* 43, 82). Diğer taraftan Tarrant (s. 144) 'Speusippus'un sisteminin özgünlüğünü yorumlamada az gerekçe' bulur ... ona göre 'Platon'un Parmenides kitabında onun öncüllerine sahip olmayan çok az şey vardır.'

Hayatı.[1217] O, Platon'un kızkardeşi Potone'nin oğluydu ve ileri yaşlara kadar yaşamıştı. Doğum ve ölüm tarihleri yaklaşık olarak MÖ 410-339 şeklinde tahmin edilmiştir. Olasılıkla kuruluşundan itibaren Akademi'nin bir üyesiydi ve Platon'un öldüğü yıl olan 347'den itibaren onun başına geçmişti.[1218] Bundan sekiz yıl sonra ölmüştür.

Varlıkbilim. Speusippus Platoncu Formları terk ederek onları sayılarla yer değiştirmişti. Aristo birden fazla konuda Pisagorcular ile birlikteydi, aşikâr bir şekilde çok fazla müşterek düşünceleri vardı. Ancak sayılar ve şeyleri tanımlama konusunda onlardan ayrışıyordu. Hâlbuki Speusippus'a göre sayılar, tıpkı Formlar gibi, idrak edilebilir dünyadan ayrı bağımsız tözlerdi. Ancak yine de aynı zamanda Platon'un 'ideal sayıları' değil, 'matematiksel sayılar' idi. Matematiğin belitleri doğrudur 've ruhu memnun eder' fakat idrak edilebilir olanlara uygulanmaz; matematiksel büyüklükler için de aynı şey geçerlidir. Aristo, onun ve takipçilerinin Formlara inanmadıklarını söyler. Ne kendi kendilerinin içlerinde olmasına ne de (Platon'un ileri yaşlarında ifade ettiği gibi) sayılarla özdeşleşmiş olduklarına inanırlar. Sayılar ve matematiksel nesneler var olan şeylerin ilki idi ve Bir sayısının başlangıç noktası (archē) veya ilk ilke idi. On sayısının bütünlüklü veya yetkin sayı ve tüm daha büyük sayıların temeli olduğuna dair onun ilave (Pisagorcu) dogması hakkında zaten konuşmuştuk; ve onun Platoncu Formların yerine sayıları ikame etmesi Yaratıcı'nın modelinin (*Tim.* 30c-31a, 'yetkin canlı yaratım') özdeşleştirilmesiyle çarpıcı bir şekilde örneklendirilmiştir. Onun bu kitabının yarısı

[1217] Merlan'ın 'Zur Biogr. des Sp.' *Philol.* 1959 yapıtında ayrıntılar ve tam kaynakça vardır. Yalnızca en yalın ana hat olasıdır ve M.'nin makalesi her küçük saman ile gösterişli bir şekilde tuğla yapmaya çalışmanın izlenimini verir. Burada 'olanaklılık', 'olası', 'farz etmek doğaldır ki' ve benzer ifadeler temkinli bir şekilde kullanılmıştır. D.L. (4.1-5) birkaç olası efsanevî ilinek ile ilgi kurar. Onun iki karşıt gelenekten faydalandığı düşünülmüştür. Speusippus'un Makedon hükümdar Philip'e yazdığı bir mektup onun Makedonlara karşı güçlü bir sempati duyduğunun kanıtını oluşturmaktadır. Bickermann ve Sykutris, *Berichte Sachs. Akad.* 1928 kitabında bu konuda bilgiler vardır. II. Dionysius'a karşı seferinde onu cesaretlendirmiş olduğu belirtilmiştir. Plutarch'ın hayatı ve başka kaynaklar için Stenzel tarafından yazılan *RE* 1637'ye bakınız.

[1218] Bu seçeneğe dair bilinmeyen gerekçeler üzerine spekülasyon yapmanın anlamı yoktur. Onun ölümünden sonra bunun Platon'un isteği mi yoksa Akademi'nin kararı mı olduğu bile bilinmemektedir. Speusippus geç yaşının olgunluğunda zaten kabul gören bir filozoftu. Aristo ondan yaklaşık yirmi-altı yaş daha gençti ve Ksenokrates de besbelli daha gençti. Tamamen pratik nedenlerle, mülkün yasal varisi olmasıyla bağlantılı olarak önerilmiş olabilir (Jaeger, *Arist.* 110; Chroust, *REG* 1971).

Pisagorcu sayılara adanmıştır.[1219] Speusippus, idrak edilebilir olanlardan ayrı bir şekilde ideal için matematiksel sayıları idame ederek *mathematica* önermişti.[1220] Aristo iki farklı 'bir'e inanan insanlara itiraz etmiştir. Ona göre *archē*'nin kendisi ve Bir ilk sayıdır. Onların basit bir şekilde Platon'un ideal ve matematiksel sayılar arasındaki ayrımına geri dönülmüş olduğunu düşünmüştür. 'Var olan şeylerin ilki'nin *archē*'si olarak, Bir'in kendisi 'var bile değil'dir (Arist. *Metaph.* 1092a14). *Devlet* kitabındaki İyi'nin Formu gibi olan (509b) şeyler Varlık değildir çünkü onlar 'değer bakımından varlığın ötesi'dir, varlığın kendisinden bile daha yüksek bir ilkedir ve böylece evrensel açıdan değil fakat en sıklıkla anlaşılmıştır.[1221] Oysa bu Aristo'daki bağlama pek uygun görünmez. Iamblinchus onu 'henüz bir töz değil fakat tözlerin temel taşıdır' diye adlandırmıştır.[1222] Iamblichus ayrıca Speusippus için sayıların (ve böylece tüm tözlerin bir *archai çifti* şeklinde konumlandırır. Bunlar Bir ve onun karşıtı olan çok, veya Aristo'nun 1091a31'de güçlü bir şekilde işaret ettiği gibi birlik ve çokluktur.[1223] Onlar apaçık formal ve maddesel ilkeleri sırasıyla temsil etmiştir (Merlan ss. 88,101).

Her ne kadar Bir bir üst-varlıksal archē diye adlandırılsa da, Speusippus tüm gerçekliğin nihai birliğini Aristo ve Platon'un inandığı şekilde aramış olduğu görülecektir. Aristo gerçekliğin çoğul yapılmasında kusur bulmaktadır. 'Speusippus Bir ile başlayan birkaç töz [töz çeşitleri] olduğunu ve her bir töz için *archai*, sayı için bir başkası olduğunu; ve böylece tözleri uzattığını söylediğini' iddia eder (*Metaph.* 1028b21).[1224] Başka bir yerde, o bunu 'doğayı epizodik' ya da bölümlü yapma diye adlandırır fakat 'fenomenin doğanın kötü bir trajedi gibi bağlantısız bölümlerden oluştuğunu' öne sürmez. Bunu 'epizodik' diye adlandırarak 'hiçbir tözün kendi varlığı veya var-olmayışı ile bir başkasına katkıda bulunmayacağı' anlamında kullanmıştır. Metaforu değiştirerek (archē'ye

---

[1219] Fr. 4, s. 54 Lang. On sayısının yetkin sayı olarak kabul görmesi zemini üzerine bakınız Heath, *Maths in Aristotle* 258-60. Bu ve Pisagorcu sayılar üzerine çalışmalar Cilt I'de anlatılmıştır.

[1220] *Metaph.* 1083a20, 1086a2. Speusippus'un ismi ps-Alex tarafından sağlanmıştır. Bakınız, frr. 42a-g Lang. σαίνει τὴν ψυχήν için bakınız *Metaph.* 1090a37.

[1221] Bakınız Merlan, *P. to N.* 95, n. 1 Merlan 96. Sayfada aynı ifadeyi kullanır (οὐδὲ ὄν τι Arist, οὐδὲ ὄν Plot.) Plotinus tarafından kendi tanrısal Bir'i için kullanılmıştır (*Enn.* VI. 9.3 38 Bréhier, s. 512.3 Volkmann).

[1222] *Comm. math. sc.* s. 15 Tarrant, *l.c.* 132. Sebep ve sonuç hakkındaki nokta Platon'da akla gelir, *H. Maj*, 297a (eğer, benim inandığım gibi, diyalog gerçek ise). Bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021, 186 Iamblichus'un Speusippus'a atıfta bulunduğu bl. 3 için bakınız Merlan'ın hâlihazırda belirtilmiş olan *P. to N.* kitabındaki bölüm.

[1223] *Comm. Math.* sc. s. 16, Tarrant 135 Platon ile karşılaştırmak için, bakınız bu cilt.

[1224] Merlan ve Tarrant (bakınız l.c. 131, 134, 141), Iamblichus'dan metin parçasına dayanır. *Comm. math.* sc., Speusippus'un toplamda beş οὐσίαι oluşturduğu düşünülür fakat Krämer'den gelende iki kez olduğu gibi, her birinde listeler üzerinde farklılık vardır.

hem 'ilke' hem de 'yönetim' çifte anlamını vererek) doğanın etkin olmayan bir şekilde doğmuş olamayacağını söyler fakat Homeros'un belirttiği gibi, 'Çok olanın yönetmesi iyi değildir: biri tek başına kral olsun' diye belirtir (Bakınız, *Metaph,* 1090b19, 1076a1-4). Çoğulculuk Aristo'ya hiçbir surette uygun değildir.[1225] Speusippus'un kendi yazılarının yokluğunda bu eleştirilerin doğruluğunu değerlendirmek zordur fakat Platon'un bunden hemen önce gelen buna paralel yönde eleştirisi güven verici değildir (1028b19). Aristo, Platon'un üç ebedi varlığı, Formu, matematiksel doğruyu ve idrak edilir şeyi konumlandırdığını söylemiştir; ancak Formların idrak edilebilir olan şeylerin varlığına ve doğasına hiçbir katkıda bulunmadığını söylemek adil olmaz.[1226] Eğer Platon nihai bir çoğulluğa inanıyorsa, bunu daha ziyade Yaratıcı, Model, *Timaeus*'un Çiçekliğinde bulacaktır.

Speusippus'un sistemini hem Platon'un hem de Aristo'nun sisteminden ayıran bir başka önemli yön onun Bir'i İyi'den ayırmış olmasıdır. Bir orada başlangıçtaydı fakat iyilik daha geç gelendi. Aristo bu konuda özellikle keskindi çünkü kendi temel potansiyellik ve eylem öğretisiyle çelişiyordu. Bu, tavuk yumurta potansiyelliğine benzetilen bir durumdur (*Metaph.* 1072b30):

> *Pisagorcular ve Speusippus gibi yanlış olduğu d*üşünülenler başlangıçta bitkiler ve hayvanların oluşum sebepleri zemininde en incelikli ve en iyi düşünceye [veya *'ilk ilke'ye,* ἐν ἀρχῆ*] sahip değillerdi. Gerçek olan şey tohumun bütünlüklü yaratımın varlığından daha önce gelmesiydi. Bir insanın kaynağının sperm olduğu söylenebildi fakat hiç kimse spermin nasıl ortaya çıkmış olduğunu söyleyemiyordu.*

O, 1091b32'de bir başka sebep ortaya koymuştu, şöyle ki Speusippus İyi'yi Bir'e eklemlemekten kaçınmıştı, çünkü oluşum karşıtlıklardan meydana geliyordu, kötülük çoğulluk ile aynı şeydi. Onun konumu Iamblichus tarafından şu şekilde daha ileri betimlenmiş:

> Ancak Bir için olduğu gibi, onun güzel ve iyi diye doğru bir şekilde adlandırılan şeylerin kendi varlıklarını güzel ve iyi üzerine borçlu olmalarına gerek yoktur. Nasıl ki doğa ilk aşamalardan ileri doğru ilerliyorsa, ilkin güzel görünür olur ve ardından güzelden büyük bir uzaklıkta iyi ortaya çıkar.[1227]

[1225] 'Çoğulcu kozmusun bağlantısız varlıkların bir sayısından oluşmuş olduğunu savunur ... [öyle ki] onlar birbirinden oldukça uzak olabilirdi (Ewing, *Fundamental Questions* 206s.) Ewing 'Göreli olarak az sayıda filozof çok yakın zamanlara kadar radikal bir şekilde çoğulcu görüşü benimsemiştir.'

[1226] Ne olursa olsun Aristo'nun Formlara ilişkin favori eleştirisinden biri buydu, örn *Metaph.* 991a8-14, 1033b26-8.

[1227] *Comm. math. sc.* S. 16.10ss, Tarrant'ın çevirisinde (*l.c.* 133).

Speusippus'un metafiziği bu durumda önemli bir nitelendirme ile evrimsel diye adlandırılabilir. Bu, Aristocu anlayışa dair erekbilime karşıttır. Yani, bir dereceye kadar, iyilik ve güzellik ilk ilkeler ve sebepler arasında değildir fakat varlıkbilimsel diziler içinde daha sonra gelir. Eğer Speusippus'un iyilik ve kötülüğün *archai* olduğunu reddeden 'diğerleri'nden biri olarak haklı olduğu iddia ediliyorsa, aynı şey kötülük için doğrudur. (Arist. *Metaph.* 1075a36, fr. 35d Lang).[1228] Bir dereceye kadar yargılanabilir olan bu nitelendirmede, Speusippus'un zihninde herhangi geçici evrim yoktu, sadece tıpkı Aristo gibi, mantıksal veya nedensel öncelik ve sonradan gelme vardır. Daha yüksek ilkeler olmaksızın, varlığın daha düşük sıralamaları var olamazdı fakat aslında her şey sonsuzluktan var olmuştu. Sayılar ve geometrik şekiller Bir'den ve çokluktan 'oluşmuş'tur fakat onların oluşumu yaratıcı veya pratik bir oluşum değil, idrak edilebilir veya teorik bir oluşumdur (Proclus; bakınız fr. 46 Lang). Bu, aşikâr bir şekilde tüm gerçek -yani, idrak edebilir ve cismani-olmayan- varlıklara uygulanır. O aynı zamanda fiziksel dünyaya uygulanmış mıdır? Bu bağlamda Platon'un evrenbilimine dair onun yorumlaması onunla sempatiyi önerir. Ancak Proclus'un fr. 46'daki yaklaşımı matematikçi Menaechmus ile onu karşı karşıya getirmiştir.[1229]

Speusippuscular her ikisinin de haklı olduğunu çünkü geometrik problemlerin mekanik olan problemlerden ayrıştığını söyler. Onların özneleri fizikseldir ve meydana gelmeye ve tüm değişim türlerine maruz kalır. Muhtemelen, Speusippusçuların Platon'a bakış açılarından, Speusippus zamansız bir şekilde katıksız çokluk üzerine 'şekiller ve sayılar'ın kullanımı aracılığıyla fiziksel elementlerin oluşumu hesaba katılacaktır fakat yaratımlar bu elementlerden kelimenin tam anlamıyla ölümlü ve değişebilir olmasından oluşturulur. Ancak, onun kendi yazıları olmaksızın, geleneğin titrek hatları boyunca kafa yormayı sürdürmede küçük nokta vardır.[1230]

Teoloji. Speusippus, tıpkı Platon gibi, Tanrı'yı Zihin ile özdeşleştirmiştir ve onu

[1228] Ancak eğer biz Aristo'ya birincil *archai*'nin bütünüyle değerlerden ayrılmış olduğuna güvenmezsek böyledir. Speusippus Bir'i iyiler sütununa yerleştirmiş olan Pisagorcuları takip etmiş biri olarak, Bir'in eğer İyi değilse bile, burası için bir iyi olduğunu söyler (*Metaph.* 1096b5; Pisagorcu sütunlar için bakınız, *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Iamblishus'a göre, görmüş olduğumuz gibi, güzellik ve iyilik yalnızca daha sonraki bir aşamada görünür. Merran ve Tarrant'ın ustalık ve feraset ile yapmış oldukları gibi, (eğer buna değer olduğunu düşünürsek) Speusippus'a geri dönüşümüz ancak el yordamıyla olur.

[1229] Menaechmus için bakınız bu cilt.

[1230] Aklıma gelmişken evrenbilimsel bir not. Speusippus sırasıyla beş Platoncu şekle tahsis edilmiş beş element olduğuna inanıyordu. Bakınız fr. 4, s. 54 Lang ve krş. ss. 284s. Aksi durumda onun evrenbiliminin hiçbir ayrıntısı kaydedilmemişti.

Evrenin Yaratıcısı olarak görmüştür.[1231] O ayrıca Tanrı'nın ne Bir ne de İyi ile aynı şey olduğunu, onun kendine özgü bir doğasının (ἰδιοφυῆ) olduğunu söylemiştir. Olasılıkla bundan dolayı Aristo'nun şikâyet ettiği bağlantısız birincil özlerin bir başkasıdır.

Biyoloji. Speusippus, ya 'Andırımlar' ya da 'Homojen nesneler' diye yorumlanabilen (*Homoia*) başlıklı bir çalışmada, Platon tarafından kendi diyalektik betimlemelerinde başlatılan ve Aristo tarafından arı bir şekilde doğa bilimleri alanında güçlü bir biçimde takip edilen sınıflandırma yöntemi geliştirilmiştir.[1232] Biz hayvanlar, kuşlar, balıklar ve bitkilerin yaklaşık elli-beş türü ve cinsine isim vermiş olarak çoğunlukla Athenaeus'dan çok sayıda özüte sahibiz. Akademisyenler Speusippus'un doğa üzerine, tıpkı Aristo gibi kendi hatrına değil, basitçe diyalektiğin mükemmelleşmesinin bir aracı olarak[1233]

[1231] Fr. 38 ve fr. 4, s. 54 Lang, τῷ τοῦ παντὸς ποιητῇ θεῷ. Zeller (s. 1000 n. 3) Timaeus'un dünya-ruhu ile ilahi Νοῦς ve Theophr.'de (fr. 41 Lang) τὸ τίμιον hakkında metin parçasının özdeşleştirilmesinde güçbelâ haklı olabilirdi. Tarrant (*l.c.* 139) ona uzamsal bir referans vermiş görünmez. Frank (*P. u. Sog.* P. 252) onu Sp.'nin Pisagorculuğunun bir örneği olarak görmüştür: τὸ τίμιον çağrışımı ile τὴν περὶ τὸ μέσον χώραν ve τὰ ἄκρα evrenin merkezini işgal eden maddenin ateş olduğu Philoncu sisteme bağlılık olduğunu gösterdiğini düşünmüştür çünkü ateş topraktan daha fazla τιμιώτερον niteliğine sahiptir. En yüce bedenin en yüce yeri işgal etmesidir ve sınırlar onlar arasında bulunanlardan daha yücedir (Arist. *Cael.* 293a,30; Philon'a dair sistem için bakınız *YBT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Frank'in görüşü Ross ve Fobes (Theophr. *Metaph.* s. 74) tarafından kabul edilmiştir fakat bakınız Cherniss, *ACPA* 558ss. *Riddle* 64 n. 23: 'Speussippus'un üçünden [Platon, Eudemus ve Heraklit] farklı bir gökbilimsel teoriye sahip olduğuna dair bazı kanıtlar vardır, ancak yine de Philoncu sistem diye adlandırılmaz.' O, Arist. *De motu an.* 699a17-24'e atıfta bulunur. Sp.'nin gökbilime olan ilgisini anlamak kolay değildir.

[1232] Platon ile karşılaştırmalar dâhil olmak üzere tam bilgi ve tartışma Stenzel'de, *RE* 2. Reihe, vi Halbb. 168ss'dedir. O, Ὅμοια başlığı üzerine Platon için Formların τὰ ἀεὶ ὅμοια olduğunu işaret eder (örn. *Rep.* 585c). ὅμοιον ister aşkın Form isterse zihinsel kavram olsun, tümel içinde *Menon*'un τὸ ἐν πᾶσι ταὐτόν ifadeleri olan şekilde özetlenebilen farklı şeylerdeki elementleri işaret eder. Aynı cinsten olan şeyler kendileri içinde homojen oldukları anlamına gelir. Örn. Hazlar, ki hazlar sıfatıyla πάσας ὁμοίας olurlar (*Phil.* 13c). *Phdr.* 271a ὅμοιον ifadesi ile πολυειδές ifadesini karşılaştırır. Aristo ὅμοια çalışmasının tümevarım ve tümdengelim önermeleri ve tanımları için faydalı bir hazırlanma olduğunu değerlendirmiştir (*Topics* 108b7). Zoolojik sınıflandırmada takip edilecek ilkelerin ifadeleri için bakınız, *Part. an* 1, bölümler 2-4 ve Speusippus'un iki zıt kutba ayrıcı yöntemlerinin eleştirileri üzerine, Cherniss, *ACPA* 56-62.

[1233] Lang 18s., Stenzel, *l.c.* 1640s. Onun araştırmaları gerçek bir bilimsel ilgiden kaynaklanmıyordu'; 'tüm çalışma diyalektik sanatına yönlendirilmişti'; onun biyolojik çalışmaları 'diyalektikte alıştırmalar için malzeme olarak kullanılmıştı.' Lang'ın kendi biyolojik başarısını ele alma isteksizliği onun kabul ettiği olasılık ile ikili ve üçlü negatifler şeklinde kendini açığa vurmuş görünüyordu: 'quamvis dissimulari nequeat fieri non potuisse quin studia illa ... etiam scientiae rerum naturalium quadamtenus opitularentur ...'

inceleme yaptığını öne sürmüştür. Gerçi hepsi, nihai amaç ne olursa olsun, doğa bilimine kayda değer katkılarda bulunmuşlardır. Platon'a en yakın paralel düşünce *Pol.* 264bss'nin zoolojik *diairesis*'i olacaktır, ki onun amacı genel olarak doğru diairesis'in önemi hakkında daha genel bir ders öğretmektir. Bu yargılama için tek kanıt halen var olan biyolojik parçaların çoğunun *Homoia*'nın ikinci kitabından alıntı yapılmış olması ve onların hiçbirinin başka herhangi yerden alıntı yapılmamış olmasıdır. Biyolojik-olmayan alanlarda benzer bölümleri içeren başka kitaplar bu konuda bilgi vermez. Lang fizik, etik ve metafiziğin yer aldığını öne sürmüştür fakat buna ilişkin bizim hiçbir surette kanıtımız yoktur. Stenzel basitçe Platon'un soruyu yanıtlamaktan kaçındığı *Sophist* ve *Politicus* ile benzerlik olduğunu hatırlatmıştır.[1234] Bunun olması olası değildir, şöyle ki yeni yöntem onun dostları arasında bilimsel açıdan daha eğilimli olduğunu bana sezdirmiştir. Bu tıpkı Aristo'da olduğu gibidir, kendi özel menfaati için onu bir araç olarak kullanmıştır. Platon'un kendisine göre, diyalektik, tüm araştırma dallarının en yükseği olmasına karşın, bir yöntem olarak kalmıştır—söylemsel uslamlamanın gidebileceği doğruluk vizyonuna yönelik olarak zihnin mümkün olduğunca ilerlemesine yardımcı bir araç şeklindedir:[1235] ve Platon için bile doğal dünya gitgide artan önemi göz önünde tutan onun daha sonraki diyalogları içindedir. Çağdaş komediden sıklıkla alıntılanan metin parçası hem onu hem de Speusippus'u görgül gözlemler aracılığıyla botanik sınıflandırmada asistanlar olarak betimler.[1236]

Felsefi Yöntem ve Bilgi Kuramı. Biz hâlihazırda biyolojideki diyalektik yöntemin Speusippus tarafından kullanımını inceledik. *De part an.* kt. 1'in 2. Bölümünde Aristo onu sıkı bir şekilde ikiye ayrılma ile sınırlayanları eleştirir ve bunlar genellikle Speusippus'u içine almaktadır.[1237] Tanım hakkında Aristo var olan tüm bilgiler olmaksızın *diaresis* tarafından herhangi bir şeyi tanımlamanın olanaksız olduğunu kabul eden bazı kişilerden bahseder ve onun Yunan yorumcuları öğretiyi Speusippus'a isnat etme konusunda uzlaşırlar.[1238] Önerme tanımlama amacının nesnesini başka her şeyden ayırmaktır; ifade edilebilen bu zorunluluklar bazı açılardan başka her şeyden ayrılır, ki onların ayırt edici karakteristik özelliklerini de bilmedikçe bu olanaksızdır. Antik dönem

[1234] Bakınız Lang, s. 18, Stenzel *RE* 1648.

[1235] Krş. Cherniss, *ACPA* 46s.

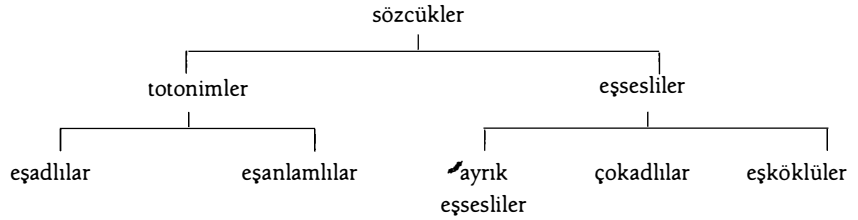
[1236] Epicrates fr. 11 Kock, Lang tarafından alıntı yapılmıştır, s. 19s Bir çeviri için bakınız Field, *P. and Cs* 38s ve krş s. 132 bu cilt ve *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1237] Cherniss, *Riddle* 37s. Ve *ACPA* 56; Jaeger, Arist. 330 n. 2; Stenzel, *RE* 1651 ve 1653. Eğer ben bir şeyi gözden kaçırmamışsam, bunların hiçbirinin Ὅμοια içinde veya başka parçalar içinde olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

[1238] *An. Post.* 97a6ss., Lang'daki yorumcularda bulunur, frr, 31a-e. İsnat Aristo'nun öğrencisi Rodoslu Eudemus'a kadar geri gider.

yorumcuları bunu bölünme ile tanımlama olasılığının kuşkucu bir reddedilmesi olarak ele alır, fakat çağdaş yorumcular bunun bizim Speusippus hakkında bildiğimiz geri kalan bilgilerle tutarsız olması nedeniyle reddeder ve (Ross'dan alıntı yapılırsa) onun amacının daha çok 'geniş bir olgular bilgisinin gerekliliğini ve bilginin birliği üzerine bir ısrarı teorinin bir temeli olarak ele aldığı' iddiası vardır. Bu, Aristo'nun aktardığından çok farklıdır, şöyle ki onun görüşüne göre 'tanımlamayı yapacak kişi *her şeyi* bilmek zorundadır' ve 'başka her şeyi bilmeksizin bir şeyin her başka şeyden nasıl ayrıldığını bilmek olanaksızdır.'[1239] Eğer Speusippus Platoncu Formların ve bilginin ikiz öğretisini anımsamalar olarak ele almışsa, zihninde *Menon*'un tüm doğanın ilintili olduğu ve ruhun her şeyi ardışık cisimleşmeler arasında öğrenmiş olduğu öğretisini zihninde tutmuş olabilir fakat bu bizim onun hakkında bildiğimiz şeylerden bile daha farklı bir şeyi ortaya koyacaktır.

Diaresis'ten ayrılmadan önce onun çok-tartışılan biyolojik-olmayan örneğine, yani sözcükleri sınıflandırmasına bakmak iyi olacaktır (fr. 32).[1240] Bu, aşağıdaki gibidir.



Açıklama: İki veya daha fazla şey aynı ismi paylaşıyorsa biz totonime sahibizdir. Eşadlılar farklı şeylere aynı adı verir (örn. bant hem bir yapıştırıcı çeşididir, hem de kenar anlamına gelir). Eşanlamlılık nesneler hem isim hem de doğayı paylaştıklarından meydana gelir, örneğin 'hayvan' insana ve öküze uygulandığında eşanlamlıdır (Bu örnek Aristo'nundur, *Catt.* 1a6. Bu bakımından *synonyma* aşikâr bir şekilde bugün yaygın şekilde anladığımız eşanlamlılardan oldukça farklıdır). Eşseslilik farklı isimlere verilen aynı ifadelerdir. Ayrık eşsesliler hem isim hem de doğadaki farklı şeylere uygulanır. Birkaç sözcüğün, örneğin şiirsel ve düzyazı diksiyonda olduğu şekilde, bir nesneye uygulanması durumu çokadlılıktır ve sözcükler çokadlıdır (Örnek Simplicius tarafından verilmiştir, bu konuda verilen bilgi 'kılıç, marka, bıçak ağzı' şeklinde tercüme edilebilir). Eşköklüler aynı kökten gelen ifadelerin farklı çekimlerine uygulanmasıdır, onun adayı aynı kavram ile ilintili çeşitli ifadeler oluşturur (adil, adalet, adaletli). Âlimlerin bu konu-

[1239] Zeller, Cherniss ve Ross'un görüşleri için, bakınız Ross'un Aristotle, *an. Post.* ss. 659s metin parçasında bulunan not. Stenzel'e göre, antik bakış açısı 'kolayca açıklanan bir bakış açısı' üzerine dayanır.

[1240] ὀνόματα en azından isimleri ve sıfatları içermektedir.

ya olan ilgileri Aristo'nun bir dereceye kadar benzer bir şemaya ilişkin çalışmalarından kaynaklanır.[1241]

Daha genel bir ilgi onun bilg kuramına olan ilgidir ve özel olarak onun içindeki duyunun rolüdür. Sextus, Proclus tarafından tamamlanabilen net bir açıklama yapar.[1242] Tıpkı Platon gibi, bilişsel nesneleri idrak edilebilir ve duyumsanabilir diye ayırmıştır, fakat idrak edilebilir olanlar 'bilgikuramsal sebep' tarafından, duyumsanır olanlar ise benzer bir şekilde 'bilgikuramsal duyu' tarafından değerlendirilmiştir ('bilgikuramsal' bilgi aktaran anlamındadır): 'Duyu kaynağın doğruluğunda paylaşılabilir.' Bu konuda Aristo'ya yakındır, ki o aslında duyuyu *nous* ile özdeşleştirmiştir. Aristo önsezinin bilgi ölçeğinin her iki ucunda etkili olduğuna inanır. O, duyular aracılığıyla zihne en düşük tümelin farkındalığını verir ve (yalnızca tümeller ile etkileşimde olabilen) dolambaçlı sebep diyalektik süreci mümkün olduğunca uzağa taşımış, ardından *nous* nihai *archai*'ye sıçrama yapmıştır.[1243] Tüm bunların Platon'un hayatının sonuna doğru olduğu ileri sürülmüştür, onun düşünceleri (Yedinci Mektup'ta yazılmış olduğu gibi) ile Aristo ve Speusippus'un düşünceleri örtüşmese de, en azından birbirine yaklaşmaktadır ve üç meslektaşın bir karşılaştırmalarından Akademi'de süregelen ilham verici tartışmaların bir izleniminin elde edilebileceği anlaşılır.

Proclus'taki metin parçası Speusippus'un önsezi ve bir konudan diğerine geçen sebep açıklamasında alıntı yapar. Bunlar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir: genel olarak, der Speusippus, herhangi detaylandırılmış düşünce oluşumları olmaksızın basitçe öne sürülen araştırmalardan zekânın görülebilir olanın görüntüsüne sahip olandan daha net bir kavrayışa ve sorgulama hazırlığına dair bazı şeyler vardır. Başkaları anında benimsenemez fakat çıkarım aracılığıyla onlara yönelik ilerlemeler sağlanır ve onların neticelerinin yöntemi ile onların izini sürmek için çaba gösterilir.[1244]

[1241] Hambruch 1904'te Aristo'nun eşadlılar, eşanlamlılar ve geri kalanını sözcüklere uygulanan nesnelerin nitelikleri olarak ele almıştır, hâlbuki Sp.'nin etkisi Aristo'yu zaman zaman kendi Speusippus'a dair duyularında sözcüklerin kullanılmasına yönlendirmiştir. Lang ve Stenzel onu desteklemiştir fakat onun yorumu *CQ* 1971'de J. Barnes tarafından sorgulanmıştır.

[1242] Sext. *Adv. math.* 7, 145; Procl. *Eucl.* S. 178 Friedlein, ayrıca Morrow'un çevirisinin 148. Sayfası (frr. 29 ve 30 Lang).

[1243] *EN* 1143a12-b14, ki burada b5 αἴσθησιν, τοῦτο δ'ἐστι νοῦς ve καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς özellikle not edilmelidir. Ayrıca *an. Post*'un son bölümü konuyla ilgilidir.

[1244] Stenzel (*RE* 1660) Platon ile sözcüklerin ilgi çekici rastlantılarını not eder. ἐπαφή ifadesi ἐφάπτεσθαι ifadesini anımsatır (onun nesneleri olarak gerçeklikler, doğruluk ve ilahilik ile birlikte: *Pho.* 79d, *Symp.* 212a, *Phdr.* 253a). διέξοδος terimi *Pol.* 277b'de diyalektik yöntem için kullanılmıştır. Benzer bir felsefi kapsam içinde (θήρα) avlanma metaforu *Pho.* 66c'de meydana gelir.

Psikoloji. Speusippus'tan yaklaşık sekiz ila dokuz yüzyıl sonra yazmış olan Olympiodorus Speusippus'un (ve ayrıca Ksenokrates'in) rasyonel ruhun yanı sıra irrasyonel ruhun da ölümsüz olduğuna inandığını söylemişti. Zeller'in söylediği gibi, bu Platon'dan bir kopuş olacaktır.[1245] Onun ruh üzerine yegâne başka kaydedilmiş gözlemi benim tam olarak anladığımı iddia edemeyeceğim bir gözlemdir. Iamblichus, ruhun doğasının matematiksel bir açıklamasını verenlere ve daha özel bir şekilde şekil ve uzam terimleriyle bir açıklama yapanlara yazarak, Speusippas'un 'tüm yönlere uzamış olan form (şekil veya baskı, *idea*) içinde' konumlanmış olduğunu söyler. Lang (fr. 40) onları 'dünyanın ruhu' başlığı altında toplar. Diogenes (3.67) Platon'un kendisine 'tüm yönlere genişlemiş ruhun (*pneuma*) formu' olarak ruhun bir kavramını isnat eder. 'Her-yöne-uzamış *pneuma'* Stoacı bir yorum olduğunu gösterir ve gerçekten de Posidonius ruhu 'kendisi ahengi kapsayan sayıya göre oluşturulmuş şekilde, tüm yönlere uzatılmış şeyin formu' olarak tanımlamıştır (*Plut. An. Procr.* 1023b. fr. 141aEK). Speusippus'tan bu yana, bu Platoncu-sonrası yazarlar aşikâr bir şekilde kendilerini *Timaeus*'taki Platon'un ruh kavramı üzerine tanımlamalara temellendirdiklerini farz ediyordu ve gerçekten Platon'un ifadeleri, niyeti ne olursa olsun, ruhun kendisinin uzamış olarak hayal etmediğine inanmayı bazen zor kılmıştır. Onun varlığını matematiksel açıdan açıklayanlar arasına Speusippus'un katılması onun 'uzamış form' ile Demiurge'nin formsuz kütle üzerine dayatıldığı *Timaeus*'ta geometrik şekil gibi bir şeyi kast etmiştir. En azından bunun doğru olması durumunda, Platon'a göre, sayı, muntazam şekiller, oran, uyum -tek kelimeyle Ölçü veya Sınır- ruhun varlığının inkâr edilemez kanıtını oluşturmuştur.[1246]

Etik. Haz üzerine Speusippus. Speusippus etik üzerine çok şey yazmıştır. Liste adalet, dostluk, zenginlik ve haz üzerine çalışmaları içerir ve aynı zamanda haz ile ilintili olması gereken bir *Aristippus* vardır. Onun için mutluluk kişinin doğal güçlerinin mükemmel işlev görmesinde bulunur.[1247] Tüm insanlar bunu arzular fakat iyi insan zihin huzu-

[1245] Fr. 55 Lang. Zeller 11.1, 1008. Stenzel (*RE* 1657) tersine olarak 'Phaedrus'taki Platon gibi' der. Benim *Phdr* miti üzerine kendi görüşüm için, bakınız *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1246] Bu zorlu ve yetersiz belgenin olduğu meseleyi takip etmek isteyen herhangi biri aşağıdaki kaynaklardan yardım alabilir: 1) Cherniss: (a) *Riddle* 73s., (b) *ACPA* 509-11, (c) Plut. *De an. Procr.* üzerine not, 1023b, Loeb ed. ss. 219-21. Yetersiz kanıt üzerine pervasız görünen yazı için (*Riddle* 73f). 2) Merlan: (a) *Philol.* 1959, 201f., (b) *P. to N.* 36-40. Ben Aristo'nun Sp'nin çağdaşı ve meslektaşı olduğuna halen zorlukla inanırım. Aristo onu sayıların büyüklüklerin ve ruhun farklı bir ἀρχαί ifadesine sahip olduğunu öğretmekle suçlar. (Krş. bu cilt ve Merlan, *P. to N.* 37). 3) *Phron*'da 1974, H. A. S. Tarrant, 141s. O, Theophrastus, *Metaph* s. 12 ve F. (Sp. fr. 51 Lang) atfeder fakat içerik açısından buna bakarak Theophrastus'un ilk ilkelerden sapmalar dizisinden yeterince uzakta izini sürmek için Sp'ye bir reddedişten daha fazla herhangi bir şeyi isnat etmeye niyetlenip niyetlenmediği konusuna şüpheyle yaklaşıyorum.

[1247] Bu, MS ikinci yüzyılda yaşamış olan Hristiyan yazar İskenderiyeli Christian'a göre böyledir (fr. 586 Lang).

runu (ἀοχλησία, kargaşadan özgürlüğü) amaçlar. Erdemlerin mutluluğun araçları olduğunu ilave etmiştir. Bu, Aristo'nun 'yetkin erdem ile uyumluluk içindeki etkinlik' anlayışından çok farklı değildir (*EN* 1101a14). Aristo kendi pratik tarzıyla olumlu dışsal koşulların gerekliliğini ilave etmiştir, Speusippus'tan okuduğumuz şey ise bilge insanın her zaman mutlu olduğu, yoksulluk, mahrumiyet ve fiziksel açıdan acı çekmek gibi talihsizliklerin kötücül şeyler olduğunu inkâr etmemiş olmasıydı.[1248]

Akademi'de Eudoxus, Speusippus, Aristo ve Platon'un Philebus'unun tanık olduğu merkezi bir tartışma konusu onun haz görüşü olarak bilinen bir şeydir. O, Eudoxus ve Aristo'nun savunduğu şeyi reddetmiştir. Çünkü acı kötücüldür ve haz acının karşıtıdır. Bu durumda hazzın iyi olması gerekir. O, matematiksel bir benzetme kullanarak, daha büyük ve daha küçük olanın yalnızca birbirine eşit değil, aynı zamanda eşit olana karşıt olduğunu söylemişti. Bu, bizim Aristo'dan sahip olduğumuz şeydir, ki o ayrıca formdaki önermeyi ifade etmiştir: Eğer acı kötü ise, o hazzın iyi olduğunu takip etmez çünkü kötü kötüye karşıt olabilir ve her ikisi hiçbirine karşıt olabilir.[1249] Aristo aynı fikirde değildi fakat onu tüm insanların haz arayışında olduğu ve herkesin arayışta olduğu şeyin en iyisi olduğu (1153b25) şeklinde karşı-önerme oluşturarak doğrudan doğruya reddetmemişti. Bunun egemen olan Akademik görüş olduğu görünüyordu. Platon'un Philebus'undaki iyinin üç ölçütünden biriydi ve Eudoxus tarafından yinelenmişti.[1250] Aynı zamanda Speusippus'un önermesi iyiliğin orantıda bulunduğu şeklindeki Aristo'nun kendi ideasına bazı çağrışımlar doğurmuştu: gözü karalık ve korkaklık birbirinin karşıtıdır fakat her ikisi de kötüdür. Cesaret erdemi her ikisine karşıttır fakat arada bir yerde bulunur. Benzer bir şekilde, Speusippus acının ve hazzın karşıtlık oluşturan kötüler olduğunu söylemiştir. Onlar arasında acısızlığın orta dereceli durumu bulunur ve bu iyi idi. Acısızlık (ἀλυπία) Clement tarafından bahsedilen rahatsız olmama durumuna (ἀοχλησία) karşılık gelir ve onu kendi ideallerinde Epikür'e yaklaştırır.[1251]

[1248] Bilgi Cicero'dan gelir, ki onun kaynağı Ascalonlu Antiochus'tur. (Bakınız Zeller 11.1, 1009 n. 1, 995 n. 1). Antiochus (MÖ ikinci yüzyıl) Akademik, Peripatetik ve Stoacı öğretileri uzlaştırmayı amaçlamıştır ve bu metin parçasının güçlü bir şekilde Stoacı lezzeti vardır. O aynı zamana Speusippus'u Aristo dâhil olmak üzere başka filozoflarla isim altında birleştirir.

[1249] *EN* 1153b4, 1173a5. ἐκ τοῦ ἐναντίου önermesi üzerine bakınız Cherniss, *ACPA* 36s.

[1250] Bu görüşte ilgi çekici olan şey bir yorumcunun (fr. 60d Lang) 1153b6'nın nispeten kafa karıştırıcı olan οὐ γὰρ ἄν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν ifadesini sanki οὐ γὰρ ἄν φαίη τις imiş gibi ele almasıdır; O, οὐδείς γὰρ ἄν φαίη diye yazmıştır. Aslında hazzın bir kötücül olduğu şeklinde kendi önermesi üzerine nasıl reddedebildiğini görmek zordur.

[1251] Sp.'nin Platon'un *Phil.* kitabında Philebus'un düşmanları ile özdeştirilip özdeştirilmediği meselesi için, 44b-d, bakınız M. Schofield, *Mus Helv.* 1971. Sp.'nin önermesi ve Aristo'nun bunun delillerle çürütmesine ilişkin, Wilamawitz'e geri giderek, bakınız Schofield s. 17 ve Stenzel, *RE* 1666. ἀλυπία ifadesi Antiphon'un τέχνη ἀλυπίας ifadesinin çağrışımıdır (*YFT III*, Kabalcı

KSENOKRATES

Hayatı ve Karakteri. Ksenokrates Platon'u kişisel olarak tanıdığından bahsedilebilecek Akademi'nin son başkanı idi. Ayrıca hem Zenon'a hem de Epikür'e dersler vermişti. Ki bu erken dönem Akademi ile Helenistik filozoflar arasında gerekli olan kısa bir köprünün ne olduğunu gösterir.[1252] Çağdaş yorumcular ondan üstenci veya küçümseyici tonda konuşmaktan hoşlanır. T. H. Martin'in yargısı bu kitapta önceden alıntılanmıştı. 'Bu püriten fakat nispeten ehemmiyetsiz adam' ifadesini kullanır Lesky. Henry Jackson onu Platon'un felsefesini taşıyan merhametli bir ahlakçı diye adlandırır fakat Wilamowits onu tam olarak anlamamış olduğu kanaatina sahiptir. Daha keskin eleştiri Frank'ın 'sıkıcı yazar bozuntusu'dur (biz onun yazılarının hiçbirine sahip değiliz) ve Field onu mükemmel bir karakter olarak bulmuştur fakat onun felsefeye olan katkılarının daha az etkileyici olduğunu belirtir.[1253] Yetersiz kanıt karşısında daha tereddütlü olabiliriz fakat o son derece yüksek bir ahlaka sahiptir, belki de aşırı ciddi bir karakterdir, entelektüel açıdan yavaştır ve parlak zekâ olmaktan ziyade katı düşüncelidir. Ancak onun ahlaklılığı zekâ kıvraklığı ile birleştirmesi kulak koruyucularına gereksinimi olan boksör olmaktan ziyade çocuksu olmasına isnat edilen bir durumdur.[1254]

O, Speusippus'un aksine bir Atinalı değildi, Boğaziçi üzerinde bulunan Kalkedon'dan (Kadıköy) gelmişti. Yaklaşık MÖ 395'ten 314 yılına kadar yaşamıştı. 'Gençliğinde' Platon'un öğrencisi olmuştu (D.L. 4.6) ve 338 yılında Speusippus'un ölümünden itibaren Akademi'nin başına geçmişti.[1255] Bunun dışında, *Academicorum Index* onun hayatın-

---

Yay., İst. 2021) —Sp.'nin ona zihninde sahip olmasına gerek yoktu.

[1252] D.L. 7.2, 10.1 ve 13; Cicero, N.D. 1.26.72; Numenius *SVF* 1 s. 8 fr. 11. Bunun sonucu olarak Ksenokrates hakkında bilgi Platon'dan daha geç dönem Yunan düşüncesine geçiş üzerine birkaç yakın tarihli kitapta bulunur. Stoacılık için bir hazırlanma sürecinde olan Akademi Krämer'in *Platonismus und hellenistische Philosophie* kitabının bir konusudur. Akademik '*Prinzipienlehre*'yi yazan Krämer Platoncu ve Stoacı evrenbilim arasındaki tarihi 'kayıp halka'yı ortaya koymuştur (1972, s. 129). Kış ayrıca onun daha önce yayınlanan *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, *Unters. z. Gesch des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (1964, 2. baskı 1967) kitabı ve Merlan'ın *From Platonism to Neoplatonism* (1953). Plotinus'a dair erken dönem Akademi'nin olası etkisi üzerine ayrıca bakınız Dodds'un 'The Parm. and the Neoplatonic "One"' makalesi, *CQ* 1928. S. 140'ta Speusippus'tan bahsedilmektedir.

[1253] Lesky, *HGL* 543; Jackson Wilamowitz'den alıntı yapmıştır, *Pl* 1, 729; Frank, *P. u. Sog.* P. 42; Field, *OCD*,

[1254] Fr. 96 H. (s. 471) Plutarch'tan. Platon onun teşvik edilmeye ihtiyacı olduğunu söylemiştir. Graces (D.L. 4.6; krş. Plut *De aud.* 47e). Onun ahlaki gücü ve dürüstlüğü için, bakınız Zeller, 11.1, 988 n. 3.

[1255] D.L. 4.14 sıra dışı bir şekilde başkanlığının tarihi hakkında kesin bilgi verir. Lysimachus'un ayrılmasından itibaren 25 yıl boyunca bunu yürütmüştür. *Acad. Index*'e göre, başkan üyeler tara-

daki yalnızca iki olaydan bahseder: o ve Aristo kuzeybatı Anadolu'daki Atarneus tiranı Hermeias'ı ziyaret etmeleri için davet almıştır. Platon'un ölümünden sonra gerçekleşen bu davet 322 yılında Antipater'deki Atina elçiliğinde olmuştur. Diogenes ayrıca Philip'e olan daha erken tarihli bir görevden bahseder. Bunda Ksenokrates rüşvet almaya karşı tanıklığına başvurulan bir üyedir.[1256]

Yazıları. Diogenes'teki liste onun verimli ve çok yönlü bir yazar olduğunu gösterir. Örneğin, gökbilim üzerine altı kitaplık bir inceleme yazmıştır, ancak onun bu konuya katkılarına dair hiçbir şey rapor edilmemiştir. İskender'e hitaben krallığın ögelerinin üzerine yazıldığı belirtilen dört kitabın içeriğine dair hiçbir şey yoktur.[1257]

Varlık ve Bilgi. Ksenokrates bu ikisini birbirinden ayrı tutmayı Platon'dan daha fazla yapmamıştır. Varlığın üç seviyesini konumlandırmıştır. Bunu evrenbilimsel bir düzenek içinde yapmıştır. Göklerin ötesinde nesneler vardı ve göklerin kendileri göklerin içindeki nesnelerdi. Bilişsellik terimlerinde, ilki zekânın nesneleriydi, duyunun üçüncüsüydü ve göklerin kendilerini bileşim diye adlandırmıştı. Onu hem gözle algılanabilir hem de gökbilim aracılığıyla idrak edilebilir olarak ve inanışın ve düşüncenin (*doksa*) nesneleri olarak anlamıştı.[1258] Göksel yapıların çalışılmasında gözlemin ve zekânın birleşimi Platon'u yakından[1259] takip eder fakat bilişselliğin üç parçalı ayrımı yenidir. 'Epistemonik sebebin' değerlendirilmesi sıkı ve doğrudur, duyunun sebebi doğrudur fakat ilkinden bu denli az değildir (Sextus'taki metin)[1260] ve karışık olan *doksa* kısmen doğru kısmen yanlıştır, *Tim.* 27e-28a'da duyu ile doksayı eşitlemiştir.[1261] Göklerin ötesindeki idrak edi-

---

fından seçiliyordu. Heraklit ve Menedemus Ksenokrates'in birkaç ay gerisindeydi ve Aristo rakip değildi. O dönemde Makedonya'daki Kral Philip'in sarayında bulunuyordu. Bu açıklama zorunlu bir şekilde Diogenes'in (4.3) öyküsü ile çelişmez. Bu anlatıma göre Speusippus son günlerinde Ksenokrates'ten gelip okulun sorumluluğunu üzerine almasını istemişti. Bakınız Merlan, 'The Successor of Speusippus', *TAPA* 1946.

[1256] D.L. 4.8-9. Antipater elçiliği üzerine krş. Dörnie, *RE* 1513; Philip, Merlan, *Philol.* 1959, 205s.

[1257] Plutarch'a göre (*Adv. Col.* 1126d) büyük imparatorun kendisinden böyle bir öneri için talep almıştı.

[1258] Sextus, Xenocr. Fr. 5 H. Ksenokrates'in yazı parçaları, onun felsefesi üzerine bir makale ile birlikte, R. Heinze tarafından 1892 yılında toplanmıştı ve burada sıklıkla isim ve kaynakla referans gösterilecektir. Önemli metin parçalarına uygun bir şekilde de Vogel'de başvurulabilir, *Gr. Phil* 11, 274-82. Yazı parçalarının hiçbiri tam metin değildir ve Dörrie'nin onların yetkin olmayan otoritesi ve güvenilirlikleri hakkındaki uyarı (*RE* 1517s) not edilmelidir.

[1259] *Rep.*, 7, 529d-30c; *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021.

[1260] Krş. *Plac.* IV 9.2 (Diels, Dox. S. 396); οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας [τὰς αἰσθήσεις] ὑγεῖεις μὲν ... οὐ μὴν ἀληθεῖς.

[1261] Matematiksel 'orta dereceler' bazı bakımlardan bir üçüncü sınıf (*YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021) oluşturur fakat onlar halen idrak ile anlaşılır bir dünyaya aittir (*Rep.* Satırının üst kısmı.

lebilir özler çabucak *Phaedrus* 247css'yi anımsatır ve Platoncu Formlardan başka bir şey olamaz. Ksenokrates onları farklı bir kılık içine koysa da durum böyledir. 'Epistemonik *logos*' aynı zamanda Speusippus'un bir ifadesiydi ve Aristo'nun onunla *nous*'u özdeşleştirmesinin katkısıyla doğruluk bilgisini ortaya koyabilen bir önermeydi.

Varlığın Zinciri. Theophrastus, kendi *Metafizik* yapıtından alıntılanmış olan[1262] metin parçasında Ksenokrates'i Bir ve Sonsuz İkilik gibi belli başlı sabit ilkelerden hariç tutar fakat onlardan gelen ardışık sapmalar dizisini tamamlamak yerine, yalnızca keyfi bir noktaya kadar ilerler ve ardından durur.[1263] Ancak Ksenokrates bir şekilde her şeyi kozmik düzen içinde kendi yerine konumlandırır.' Bu, Aristo'da (*Metaph.* 1029b24) bir metin parçası ile alınmış olabilir. Burada Platon ve Speusippus'tan bahsettikten sonra 'Formların ve sayıların aynı doğaya sahip olduklarını ve geri kalanın onlara bağlı olduğunu, yani çizgilerin, yüzeylerin ve benzerlerinin göklere ve duyulur şeylere kadar geldiğini söyleyenler'in bir üçüncü teorisine geçer. Yorumcu Asclepius burada Ksenokrates'in ima edildiğini söyler.[1264] Süreç Bir'den ve sınırsız Çoğulluk'tan, aynı zamanda (Platon tarafından söylenen şekliyle) Sonsuz İkilik'ten başlar. Daha sonraki yazarlar onu madde diye adlandırmıştır, oysa Ksenokrates'in kendisi bu terimi kullanmış gibi görünmez[1265] Daha sonra Bir'in temsilcisi ile tanımlanmamış Çoğulluk üzerine sınırın yüklemesinden türetilen sayılar gelir.[1266] Şemanın sürekliliği elbette matematiksel sayılar ve şekillerden fiziksel nesnelerin Pisagorcu türetimine bağlıdır. Noktadan [1] çizgi [2] yüzeyden [3] temel katı [dört yüzlü şekil, 4] ve bundan aralıksız bir süreklilik içinde, fiziksel, algılanır dünyada gelir. Aristo'nun sıklıkla şikâyetçi olduğu gibi, bu türden teoriler sanki onlar büyüklüklermiş gibi birim muameleri görürler ve elementlerden türeyen ağır veya hafif nesneler bunların hiçbiri değildir. Onlar oldukça net bir şekilde Platon'un kendisi tarafından, en azından onun en son ve en Pisagorcu evresinde takip edilmiştir.

509d) ve Ksenokrates'in doksanın ayrı bir nesnesi olarak gökler ideası kendisine aittir. Onun yorumcusu olan Asclepius (fr. 34 H.) Ksenokrates'in Formlardan sonra ikinci yere διάνοια nesneleri koyduğunu söyler, bu matemetiğe dair bir ifadedir, şöyle ki çizgiler ve düzlemleri, ardından son olarak fiziksel nesneleri ifade eder. Eğer her iki kaynak doğru ise Sextus tarafından betimlenen bu şema gizemini korur.

[1262] S. 436'da. Onun parçası Heinze'de fr. 26 olarak görülür.

[1263] Zihninde kimin olduğunu kesin olarak söylemek zordur. Speusippus aynı şeyi yapmaktan ayrı bir şekilde bahsetmiştir ve Platon gönülsüz bir şekilde daha sonrasında hemen mazaret bulmuştur.

[1264] Fr. 34 H. çoğul ortak formdur, tıpkı bir filozofun kendisi için οἱ περὶ kullanılması gibi.

[1265] Fr. 28 H. Krş. özellikle ἀένεον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος.

[1266] Plut. *An procr.* 1012d-e (fr. 68 H). Bu, Timaeus'ya Dünya-ruhunun kompozisyonunun Ksenokrates yorumlaması olarak verilmiştir, fakat onun kendisiyle yapışık olduğuna hiç kuşku yoktur. Bir ve İkililik değerini yüce tanrılar ile eşitlemiştir.

Formlar. Ksenokrates Platoncu Formu 'doğal bir şekilde oluşan şeylerin paradigmatik bir sebebi ... ayrı ve ilahi bir sebebi' olarak tanımlamıştı.[1267] Bu, onun bağlamından Platon'un kavramına uygulanma niyetinde görülür fakat Ksenokrates'in kendisinin onu terk ettiğini düşünmek için hiçbir sebep yoktur.

Formlar ve sayılar arasındaki ilişkinin farklı Akademik teorilerinin kabul gören görüşü Heath (*Maths. in Arist.* 220) tarafından kısa ve öz bir şekilde ifade edilmiştir: Platon ideali matematiksel sayılardan ayırmıştı, Speusippus yalnızca matematiksel sayıları tanıtmıştı ve Ksenokrates ikisini özdeşleştirmişti. Biz halen Aristo'nın isimleri belirtme konusundaki gönülsüzlüğüyle karşılaşıyoruz fakat bu yoksunluk bazen onun Yunan yorumcuları tarafından yapılmıştır ve ayırımların oldukça sıkı bir şekilde yerleşik olduğu görünür.[1268] Ksenokrates'e göre biz onun Formları ve sayıları özdeşleştirdiği ifadeyi görmüşüzdür ve o *Metaph.* 1083b2'de belirtilen görüşün ona isnat edilmesi güvenli görünür. Başka metin parçaları aynı şeyi ileri sürer.[1269] Oysa bizim yorumculara olan inancımız bu noktada Speusippus ve onun yinelenen çağrışımları ile bir şekilde sarsılmıştır.[1270] Bunun doğru olduğu farz edilerek, Ksenokrates Platon'dan ideal sayılar kavramını 'ayrı bir şekilde var olan ve olanın ilk kaynakları' olarak almıştır ve bunun sonucu olarak matematiksel sayıların karşılaştırılabilir veya eklenebilir olmadığı ve sayıların iki türü arasında hiçbir farkın olmadığı şekilde değişikliğe uğradığı[1271] bir durum söz konusudur. Bizim hakkında az şey bildiğimiz fakat kulağa daha önceki Pisagorcu idealara ileri doğru bir sapma gibi gelen bu tuhaf tema onun tarafından geliştirilmiştir. Sayı-metafizik konusunda hiçbir şekilde yakınlığı bulunmayan Aristo onu 'üç kipin en kötüsü' olarak kınamıştır.

Teoloji: Tanrılar ve Şeytanlar. Ksenokrates, her şeyi teolojik terimlerle görme eğilimindedir. Gerçekten ona göre, Thales'in söylediği gibi, 'her şey tanrılarla doluydu.' Bu, ilk ilkeler ile başlar ve *Timaeus* (fr. 15 H.) kitabını hatırlatır. Ona göre Bir yüce eril

---

[1267] Proclus (fr. 30 H.). τὰ κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστῶτα ifadelerine sınırlama üzerine bakınız Heinze ss. 52-6. Kramer (*P. und H.* Phil., n. 40, p. 116) onu en sıkı anlamında ele alır. Bu, *Ep.* 7, 342e (ss. 407s ile) çelişir. Platon'un bu konudaki kendi görüşleri elbette çok tartışmalıdır fakat burada 'fiziksel dünyadaki her şey' olarak daha indirgenmiş bir şekilde ele alınabilir. Heinze'nin bir notunun (s. 56) bulunduğu ἀεὶ ifadesi için, ben onun 'zamandan zamana' ortak anlamını kabul ettim: doğal dünyada süremli olarak üretilen şeyler.

[1268] Ross'un *PTI*'de s. 152'de Aristo'nun yazı parçalarına dair toplanmış başvuru kaynakları Ksenokrates'e ya kesin ya da yüksek olasılıkla atfedilebilir.

[1269] Bakınız fr. 34 H.; ayrıca Ross'un 1028b24'teki notu ve onun *Metaph.*'ın I. Cildinin lxxiv-vi sayfaları.

[1270] Bakınız Ross'un 1076a20-1 ve Heinze, frr.34 ve 35 (Alex.) ve fr. 36 (Syrianus).

[1271] Arist. *Metaph.* 1080a12ss, Krş. bu cilt.

tanrısallık, Baba, göklere hükmeden Kaynak, Zeus idi. İkilik dişildi, Tanrıların Annesi idi.[1272] Onun bölümü 'bütünün ruhu' olarak can verdiği göklerin altındaki bölge idi. Bu, düalizm diye adlandırılmıştı fakat Dörrie'nin (*RE* 1520) işaret etmiş olduğu gibi, İkilik değeri açık bir şekilde Monad'a tabi kılınmıştı. Böylece Platon'da dünyanın ruhu yüce Kaynak tarafından yaratılmıştı. İkilik değeri, sonsuz ve sınırsız olarak, bundan ziyade Platon'un 'kabına' karşılık gelir. Bu, Zihnin düzeni 'formlar ve sayılar tarafından' oluşturduğu şekillenmemiş maddedir. Ksenokrates'in maddeyi canlı kılarak buna uyum gösterdiği görünecektir, dolayısıyla Platon'un yorumcularının o güne kadar başlarını ağrıtan bir mesele üzerine kendi açıklamalarını temin etmişti. Bu mesele amaçsız önkozmik hareketin ruha bağlı olup olmadığı idi. Platon'da olduğu gibi, gökler ve ateşli yıldızlar da tanrıydı, toplamda sekiz taneydi: Sabit yıldızlar küresi (yıldızların kendi kendilerine tek bir tanrının *dispersa membra*'sı olması), gezegenler, güneş ve ay (Cicero, fr. 17 H). Plutarch (fr. 18) 'en yüce' olan Zeus'tan bahseder, o 'değişemez ve tekdüze gerçeklikler arasında ikamet eder' ve ayrıca ay yörüngesi içindeki bölgede 'en düşük' olandır. Bu, 'bir başka Zeus' veya 'Yeraltının Zeus'u' olarak Yunan dininde de bilinen Hades veya Plüton olmalıdır.[1273] Maddesel elementlerin de ilahi güçleri vardı ve onlara geleneksel tanrıların isimleri verilmişti.[1274]

Ksenokrates şeytanların büyük bir inananı idi, bunlar Platon'un *Symposium*'da bahsettiği orta havanın yerleşimcileri idi ve onlar hakkında çok fazla ayrıntılı bilgiye sahipti.[1275] Ölümsüz ve insanlardan daha güçlü olmalarına karşın, onlar ilahi arılık ve katışıksızlığa sahip değillerdi fakat hazzı ve acı çekmeyi biliyorlardı ve duygular ile karışmışlardı.[1276] Onun Pisagor gibi işleyen zihninde, geometrik benzerlik her yere olduğu gibi buraya izinsiz girmişti ve nispeten daha zoraki benzetmede hayatın farklı formlarını üçgenler ile, tanrıları eşkenar şekil ile, şeytanları ikizkener şekil ile, karşılaştırmıştı. Bir açıdan eşit fakat başka açıdan eşit olmayan şekiller ölümlülerdi. Ölümlüler eşkenar olmayan şekillerdi. Hem iyi hem de kötü şeytanlar vardı ve şansız günler, cezalandırma, oruç, küfürlü dil ve açık saçıklık gibi Yunan kültlerinin hoş olmayan niteliklerini tanrı-

[1272] Bir başka Pisagorcu yankı mı? Philolaus'un bir sözde metin parçası şu şekildedir: 'Philolaus ikiliğin Cronos'un refaketçisi olduğunu söyler.'

[1273] Aesch. *Suppl* 231, Hom. Il. 9.457.

[1274] Bu, Empodokies'e kadar geri gider, ilahi isimlerin verilmesi hakkında hatırı sayılır kuşkular vardır. Ksenokrates'in Hades'i hava ile özdeşleştirmesi Empedokles'in aynısını yaptığı farz edilen şeye hafifçe destek verebilir. O ayrıca toprak altında olmaktan ziyade ay yörüngesindeki bölgenin (τὰ ὑπὸ σελήνην, fr. 18) Hades'ine tahsis edilmesiyle uyumludur.

[1275] Onlar elbette geleneksel inancın nesneleriydi ve Heinze Heisod'dan bu yana daha önceki tarihin hatlarını çizmişti, ss 83ss. Platon için bakınız ss.89-92.

[1276] Elbette Homeros ve popüler inanışta tanrıların kendileri vardı fakat felsefik bir teolog bunu reddedecektir. Krş. Platon, *Phil.* 33b.

ların arzularıyla değil kötü şeytanların sapkın tutumlarıyla açıklamıştı. O, mükemmel derecede ciddi görünüyordu ve bu demonoloji için bizim otoritemiz olan Plutarch'ın yalnızca daha önce yaşamış Pisagor'a değil, ayrıca Platon ve Speusippus'a dair bazı niteliklerin sözcüsü olduğunun not edilmesi gerekir (frr. 23-5 H.) Eğer ona güvenilirse, Akademi tuhaf bir yer olmalıdır. Orada ciddi felsefe, politik teori ve ileri matematiğin yanı sıra batıl inançlar da serpiliyordu. Platon'un kendisi için olduğu gibi, onun çalışmasının geri kalanının ışığında *Symp.* 202d-203a'yı simgesel veya mitsel olarak ele almak daha akla yatkındır ve Ksenokrates'in şeytana dair bilgisi bir alt zekânın işareti olarak ele alınmalıdır. Onun güdüsü tanrıların Yunan dininin daha karanlık ve daha az saygın tarafı için herhangi sorumluluğu reddeden Platoncu bir anlayıştır.

Evrenbilim ve Fizik. Birkaç kupür kaydedilmişti.[1277] Ksenokrates, tıpkı Aristo gibi kozmosun oluşturulmamış olduğuna inanmıştı ve (Aristo'nun aksine) *Timaeus*'u bu şekilde açıklamıştı. Hiç kuşkusuz, ayrıca ustasına isnat ettiği bir beşici element (*aither*) varsaymıştı. Plutarch'ın *De facie*'deki konuşmacısı göksel yapıların ve yeryüzünün doğa güçleri ile ilgili kompozisyonu için özgün bir şema ile güvenir.

Ben onu müphem bulurum ve o *Timaeus*'tan[1278] bir metin parçasına yanlış bir başvuruda bulunmuş olduğu için belki de Ksenokrates hakkında da karmaşa yaşamıştır. Plutarch'ın ifadesi şöyledir:

> Ksenokrates yıldızların ve güneşin ateşten oluştuğunu ve ilk yoğunluk olduğunu, ayın ikinci yoğunluk olduğunu ve kendi havasından oluştuğunu ve yerkürenin sudan [ve ...?][1279] oluştuğunu ve üçüncü yoğunluk olduğunu ve ne yoğunluğun ne de kendi kendine nadirliğin ruhu edinme yeterliğinin olduğunu söyler.

Üç yoğunluk (veya yoğun cisimler: Yunanca'da isimsiz sıfat) başka bir yerde ne açıklanmıştır ne de bahsi geçmiştir.[1280] O, yıldızların tümünün bir düzlemde uzandığını

[1277] Krş. ayrıca bu cilt.

[1278] *De facie* 943s-44a; fr. 56 H. O, 31 b-c'yi yıldızlara uygulamıştır, hâlbuki o dört elementin hepsinden tüm kozmosun kompozisyonunu betimler. Platon yıldızların basitçe 'çoğunlukla ateşten' yapılmış olduklarını söyler. (40a). Oysa Tim'e yapılan referans yanlış anlaşılmazdır. Plutarch onu *Epin.* 918e ile karıştırmıştır.

[1279] Bir MS 'su ve ateş'e, diğeri 'su ve hava'ya sahiptir. Heinze πυρός yayınlar Loeb'de Cherniss son iki sözcüğü keserek alır.

[1280] Zeller (11.1, 1024) ve Cherniss (*ACPA* 143 ve 485) açıklamalar sunmuştur. Benim kendi hatam olarak onları Yunanca ile ilintilendirmede zorlandım. Elementlerin yoğunluk ve enderlik ile ayrıştırılması elbette Anaksimenes'e kadar geri gider, *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Ancak yoğunluğun üç derecesi bazı açılardan elementlerden ayrılması (ateş ve ilk yoğunluk, vb.) tuhaf bir yenilik şeklinde görünür. Ne de Cherniss'in *CP* 1951, 152'de anlatmış olduğu enderliğin üç derecesinden bahsedilmiştir.

söylemiştir. Zeller bunun gezegenlere isnat edilmesi gerektiğini belirtir; Dörrie onun sabit yıldızlara atfedilmesini ifade eder; ve orada biz onu bırakabiliriz.[1281]

Bölünmez çizgiler, atomik yapılar parçalar ve bütünler. Ksenokrates (Eğer Aristo'ya güvenirsek) Platon'u takip ederek en az seviyede bölünebilir çizgilere[1282] inanmıştır. Bu, Aristo tarafından hararetli bir şekilde karşı çıkılan bir kavramdır. Onun savunucuları bunun yalnızca çizginin Formu veya ideal çizgiye atfedildiğini söylemiştir. Bu ona göre, bildiğimiz gibi arı matematikçiler tarafından kavranıldığı şekilde çizgidir. Bu durumda örneğin Proclus şöyle demiştir: 'Bir bölünemeyen büyüklüğe inanmak saçmadır fakat Ksenokrates yalın bir şekilde bu sıfatı özsel çizgiye vermenin doğru olduğunu düşünmüştü.'[1283] Onun hem çizgiler hem de katıların fiziksel ve matematiksel bölünebilirliği arasındaki ayrım Eleacı ikileme yol açmıştır. Porphyry şöyle yazmıştır (fr. 45 H.):

> Ksenokrates ilk çıkarımı doğru kabul ederek onun bölünemez olması gerektiğini düşünmüştü fakat bölünemez olmadığı ve bu durumda bir olmadığı savını ortaya koymuştu. Yine de, onun bölümü sonsuzluğa taşınmamıştı fakat belli başlı bölünebilirleri durdurur. Bunlar hiçbir kısma sahip olmama anlamından bölünebilirdir fakat formları açısından onlar bölünemez ve birincildir; çünkü belli başlı birincil, bölünemez çizgileri ve onlardan oluşan birincil yüzeyleri ve katıları konumlandırmıştı. Ksenokrates, ardından ikilik probleminin ve genel sonsuz bölünebilirlik probleminin genel anlamda bölünemez çizgiler ve bölünemez büyüklükler tanıtıldığında çözülmüş olduğunu düşünmüştü. Böylece bölünebilir olanın çözünmesi ve olmadığı bir şeye kaybolması ikileminden kaçınılmaktadır, çünkü bölünemez çizgilerden var olan şeylerin ortaya çıkması onların varlıklarının atomik ve bölünmemiş kalması durumuna sahiptir.

Themistius bu önermeyi küçümsemişti. Ksenokrates'i 'aynı şeyi bir büyüklük ve bir büyüklük değil yapmakla' suçlamıştı.[1284] Birkaç yorumcu Demokritus ile aralarında bir bağ kurmuştu ve bu temel kütlelerin en küçük parçaları olarak bir fiziksel teoriyi ortaya koymuş gibi görünüyordu (frr. 50 ve 51 H.). Genellikle üzerinde uzlaşılmış olan[1285] *Bölünmeyen Çizgiler* başlıklı Peripatetik tez Ksenokrates'e karşı yöneltilmişti. Platon 'idrak edilebilir olanların bölünemez kısımlarının olmasının yanı sıra duyumsanabilir'

[1281] Fr. 57 H.; Zeller, 11.1, 1025 n. 4; Dörrie, *RE* 1524.

[1282] Bu konuda ayrıca Ross, *Metaph.* Cilt J, 203-7; Furley, *Two Studies* (I) bl. 7'ye bakınız. Kanıt frr. 41-9 H.'dedir.

[1283] Fr. 46 H. Proclus bir Platoncu olarak konuşmaktadır, ki onun 'özel' (οὐσιώδης) çizgisi çizginin Formudur.

[1284] Bakınız, fr. 44 H.'deki ikinci metin parçası.

[1285] Bakınız Kramer, *P. und H.* Phil. 336s, n. 355. Bölünemezler için bu üçüncü önerme ss. 344-7'de ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

olduklarını savunmuştu (fr. 42, II 16-18 H.). Geometrik cisimden fiziksel yapıya yumuşak Pisagorcu geçiş bu belirgin karmaşayı çabuklaştırmıştı fakat her hâlükârda bizim dolaylı kaynaklarımız zar zor bize onun teorilerinin nasıl tam olarak birbirine uyduğu hakkında belli başlı şeyler hissetme hakkı verir.[1286]

Bu ve *Bölünemez Çizgiler Üzerine* kitabındaki önce gelen önerme parçaların varlıkbilimsel açıdan bütünlerin önceli olduğuna dair dogmayı kullanır; yani, bu bütün olmaksızın bir parçanın var olabileceğidir fakat bir bütün onu oluşturan parçalar olmaksızın var olamaz. Ksenokrates'in bir yazı parçası Arapça dilinde korunmuştur ve ismiyle[1287] onaylanmıştır. Yazı türlerin cinslere olan parçalarıdır, bütüne öncül olan bir parçadır, bu durumda türler cinslere önceldir. Bu, onun aksini ispatlamak için ilerleme sağlayan Aphrodisiaslı Alexander tarafından sunulmuştur. Burada, pek çok açıdan hocasını takip eden Ksenokrates ona karşı çıkmıştır. Platon'a göre, aşırı spesifik olan üreysel Formlar ve yalnızca *infima species* bölünemezdi (*Soph.* 229d); ancak daha yüksek ve daha evrensel Form varlıkbilimsel açıdan spesifik olana öncüldür.[1288]

Bölünemez çizgilerin mevcudiyeti irrasyonel veya ölçüsüz niteliklerin[1289] problemi üzerine anlık bir etkiye sahiptir ve Pines'e göre (*l.c.* 15 ss, Temistius'a dayanarak, fr. 39 H.) bu ideal veya matematiksel niteliklerin (ve problem geometrik bir problemdir) kesikli (nihai olarak bölünemez) ve bu durumda rasyonal olduğu varsayımı aracılığıyla Ksenokrates tarafından ustalıkla çözülmüştür; irrasyonel nitelik yalnızca cismani

---

[1286] Bütüne dair çağdaş ve daha eski arka planın daha ileri bir çalışmasından daha fazla sonuç çıkarılması olanaklıdır. Bu, Furley'in *Two Studies*'in ilkinden başlayabilir, ki bu Aristo'nun kanıtında özellikle 'Bölünemez Büyüklükler' diye belirtilmiştir. Eğer Krenokrates tam olarak başarılı değilse bu şaşırtıcı olmayacaktır çünkü bölünemezler problemi felsefe alanında uzun bir süre boyunca kalmıştır. Krş. Furley'in Hume üzerine yazdığı ilgi çekici bölüm (*o.c.* Bl. 10).

[1287] İlkin 1947'de yayınlanmıştır, S. Pines tarafından çevirisi yapılmış ve yorumlanmıştır, *Trans. Amer. Philos. Soc.*, cilt 1, (1961), 3-34. Bakınız s. 6.

[1288] Bu ifadenin herhangi bir savunmaya ihtiyacı olduğunu düşünmemiştim fakat Cherniss'in *ACPA* kitabının 46. sayfasında böyle bir yazı okunabilir, 'O [Platon] cins ve türü varlıkbilimsel açıdan ayırmamıştır.' Ben halen daha sonraki diyalogların nasıl okunabildiğini ve bu izlenimi bırakabildiğini görmüyorum. Duyumsanır tikellerin sonsuzluğu elbette herhangi Form için varlıkbilimsel açıdan alt derecededir ve üreysel bir Formun onları tikellere daha fazla yakınlaştıran daha spesifik kısımlara ulaşmasıdır. Bir Bir'den *aperion*'a bir ilerlemedir (Phil. 16d-e; bakınız ss. 209s). *Tim* 30c τὰ ἐν μέρους εἴδη ifadelerinin Formlarının bölgesinde onların tümünü kuşatan Forma net bir şekilde alt seviyede olmayı ortaya çıkarır. Platon, Ksenokrates'in önermesini böylesine çok sayıda sözcük kullanmaksızın Hayvan Formunun Köpek Formu olmaksızın kalabileceği mükemmel derecede net bir hale getirir.

[1289] Bağlantı *De lin. insec.* 968b4ss (fr. 42 H.) içinde vurgulanmıştır: 'Matematikçilerin kendi kendilerine söylediklerinden yola çıkılarak çizgiler aynı standardın orantılı olmasıyla ölçülmüştür.'

düzlem üzerinde var olur. Hâlihazırda fr. 42'den alıntılanmış ifadenin anlık bir şekilde düşünülmesi idrak edilebilir olanların yanı sıra duyumsanabilir olanların kendi bölünemez kısımlarına sahip olmasından başka çare yoktur fakat Pines (s. 19) burada hiçbir çelişki görmez. Okuyucu kendisi için yargıda bulunabilir fakat bu mesele üzerine bizim bilgimiz aşırı derecede yetersiz görünür.

Yöntem ve Mantık. Onun çalışmalarının listesi Ksenokrates'in diyalektik üzerine kapsamlı bir şekilde (14 kitap) yazı yazmış olduğunu, bunun yanı sıra benzer konularda çalışmalar yürütmüş olduğunu gösterir ancak dönemin baskınları ve olanakları nedeniyle çok azı varlığını sürdürmüştür. Sextus tarafından felsefenin formal bölümlenmesinin fiziksel, etik ve mantıksal olarak üç kısma ayrıldığı söylenmiştir. Bunlar Helenistik dönemlerde, özellikle Stoacılar arasında standart haline gelmiştir.[1290] O, matematiği felsefeyi gerçekten Platoncu bir düşünce olarak (fr. I. H., Plut) kavrayabileceğimiz 'tutamaç' olarak betimlemişti. O, bilgelik anlamına gelen iki sözcük, *sophia* ve *phronēsis*, arasında teknik bir ayrım ortaya koymuştur. Platon'da bu sözcükler birbiriyle yer değişebilir niteliğe sahiptir (bkz. *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021). Aşağıda bunun bir örneği verilmiştir (fr. 6 H. Clem. Alex):

> Ksenokrates *Phronēsis Üzerine* kitabında *sophia*'yı ilk kaynağın ve idrak edilebilir varlığın bilgisi olarak tanımlar. O, *Phronēsis*'i pratik ve teorik olarak ikiye ayırır, ki bunlar gerçekten de insan düzleminde sophia'dır. Bunun sonucu olarak sophia phronēsis'tir fakat tüm *phronēsis*'ler *sophia* değildir.

Diyalektik ayrım kulağa Platoncu gelir ve belirli bir çalışmaya referans (D.L.'nin kataloğunda phronēsis üzerine iki kitap vardır) ona otantik bir hava verir. O, Aristo'nun *Topikler* eserindeki kısa bir not ile tam olarak uyumlu değildir ki bu onun acelecilik nedeniyle kısaltmış olduğu bir şey olabilir. Burada basitçe bir sözcüğün göreceği işlev için iki sözcüğün kullanılması hatası örneklerle açıklanmıştır.[1291]

Ksenokrates ve Andronicus [ki o çok daha sonra yaşamıştır] her şeyin mutlak ve göreli mevcudiyetinin başlıkları altında bulunduğunu düşünmüştü, böylece kategorilerin böyle büyük bir sayısına gerek yoktu. Fr. 12 H. (Simpl.)

Bu, aşikâr bir şekilde, Zeller'in söylediği gibi Aristo'nun kategorisinin bir eleştirisidir (II. 1, 1013s). Buna karşı Ksenokrates Platon'un basit ikiliğini savunur. Platon'a göre, mutlak ve göreli varlık arasındaki ayrım temeldi, tıpkı deneyim dünyasında Formlar dünyasının sınırlarının çizilmesi gibiydi. Güzel şeyler yalnızca göreceli bir şekilde baş-

---

[1290] Fr. 2 H. Krş. Krämer, *P. und H.* Phil. 114 n. 35. Ancak onun Aristo'dan önce geldiğini kim söyleyebilir (*Topics,* 105b20)?

[1291] *Topics*, 141a6. Ne türden bir ὄντα kast edilmiştir?

kaları için güzel olan şeylerdi (ve göreceli olarak bazıları için gerçekten çirkin olabilirdi). Ancak Güzelliğin kendisi 'bir açıdan güzel ve bir başka açıdan çirkin değildir. Ne de bir zamanda güzel başka bir zamanda değildir. Güzellik bir şey ile ilintili ve çirkinlik bir başka şey ile ilintili değildir... O, kendi başına ve kendi kendine mutlak bir şekilde yeknesaktır.'[1292]

Psikoloji. Ksenokrates ruhu kendi-hareket-eden bir sayı olarak tanımlamıştır. Aristo ile aynı fikirde olan birinin buna ilk tepkisi bunun 'hakkında söylenebilecek en mantıkdışı şey' olduğudur.[1293] Yunan yorumcular içinde birden fazla kez o Pisagor ile ilişkilendirilmiştir. Elbette onun için ne olursa olsun her şey bir sayı idi. Plutarch'a göre, onun tanımı Platon'un *Timaeus*'undaki dünya-ruhunun oluşumunun bir yorumlamasına dayanmıştı, ki bu kendisi yeterince hayaliydi. Aristo'nun 404b27'deki ifadesinden ruhun sayısal karakterinin onun zihinsel karakteri ile bağlantılı olduğunun sonucuna varabiliriz. Bu güdüden ve güçlerden ayrıdır. Tim. 37a-c'den türebilen şekilde idrak edilebilir ve duyumsanabilir dünya hakkında gerçek söylemin gücünün bileşenlerin birbirine karıştığı sayısal oran ve uyuma isnat edilmesidir.[1294] Pisagorcular ve onların hayranları için 'sayı' oran, ölçü, uyum için özet niteliğindeki bir sözcüktür—bunlar sayıların tanıttığı varsayılan tüm şeylerdir. Ne olursa olsun Plutarch'ın eleştirisi geçerlidir. O, Platon'un hiçbir zaman ruhu bir sayı olarak nitelendirmediğini söyler. Çünkü ruhun bir sayısal formül üzerinde oluşturulduğunu söylemiştir. Bu, onun kendisinin, kendi özü içinde, bir sayı olduğunu söylemekle aynı şey değildir.[1295] Simplicius (fr. 64 H.) tanımın benzerlikleri içinde oluşan Formlar ve şeyler arasında ruhun orta seviyesini kanıtlamaya niyetlendiğini düşürmüştü; çünkü Formlar sayılardır fakat hareket etmez.

Ruh tinseldir ve usa ve duyuya bölünmüştür (frr. 66, 67, 70 H.). Ksenokrates olasılıkla bizim dışarıdan bize gelen *nous*'umuzun ilahi olduğunu söylemiştir.[1296] Olympiodorus (fr. 75 H.) onu Speusippus ile aynı parantez içine koymuştur. Bu, her ikisinin de ussal ruhun ölümsüz olmasının yanı sıra irrasyonel ruhun da böyle olduğuna inanmaları açısından aynı düşüncede olmasından kaynaklanur. İskenderiyeli

[1292] Symp. 211a. Krş. H. *Maj.* 289a-b, Phil. 51c, 53d.

[1293] *De an.* 408b32 (H.'de değil). Genel olarak kanıt için bakınız frr. 60 ve 68 H. ve Aristo'nun ayrıntılı eleştirisi için Cherniss, *ACPA* 396ss.

[1294] Bakınız bu cilt ve krş. Krämer *P. und H. Phil.* 348s.

[1295] Plut. *De an. Procr.* 1013c-c (H'de değil). Ksenokrates'in ruh tanımı, Plutarch'ın açıklaması ve eleştirisi dâhil olmak üzere, Taylor tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır, *Comm. on Tim.* 112-15.

[1296] Fr. 69 H. Bu, basitçe θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν diyen filozofların bir listesidir. Bu listede Aristo'nun olmaması onun doğruluğunu şüpheli hale getirmektedir; krş. Onun *Gen. an.* 736b28'deki ifadesi.

Clement 'usu olmayan yaratımların bile bazı açılardan ilahi olduklarına dair umudunu yitirmemişti.' (Umudunu kesmediği)[1297] ifade bir şahin tarafından takip edilen serçenin anektodu olarak aynı çekici ışıkta ona gözükmüştür. Serçe bir yere sığınmıştır. Tehlike geçip gidene kadar oraya saklanmıştır. Saklandığı yeri hiç kimsenin duyurmayacağına karşı umut içindedir (fr. 101 H.). Böyle bir durumda adam bir serçenin bile ölümsüz bir ruha sahip olabileceğini hayal edebilir.[1298]

Şeytanlara böylesine güçlü bir şekilde inanan biri en azından bazılarının ölmüş insanların ruhları olduğuna dair geleneksel inanıştan güçbelâ kaçabilir. Hesiod ve Empedokles için olan şey budur fakat hiçbir kesin kanıt yoktur.[1299] O, canlı bir insanın ruhunu onun şeytanı olarak adlandırmış, 'mutluluk' ve 'sefalet' için kullanılan *eudaimonia* ve *kakodaimonia* sözcüklerini 'iyi -veya kötü- bir ruha sahip olma' gerçek anlamında kullanmıştır. Bu, yeterince doğru idi fakat o konuşmasını bir değere sahip olan veya bir değere sahip olmayan ruhlar olduğu şeklinde sürdürmüştür, 'çünkü her insanın ruhu onun şeytanı' idi.[1300] O, hiç kuşkusuz Heraklit'in aforizmasını (fr. 119 DK) düşünüyordu. Bu bir insanın karakterinin onun şeytanı olduğudur. Burada 'şeytan' daha ziyade yazgı veya yazgıyı kontrol eden bir güç anlamındadır. Heraklit hicivli bir şekilde bir insanın başına gelen şeyin onun kendi sorumluluğu olduğunu söylemektedir: 'Siz onu sizin şeytanınız -sizin yazgınız- olarak adlandırabilirsiniz fakat bu gerçekten size bağlıdır.' Homeros'tan bu yana, bir şeytan her bir bireyin kaderini kontrol eden dışsal güçtür. O ayrıca bir tür koruyucu melek anlamına gelir. Her bir ruhun yeraltı dünyasına gitme yolculuğunda eylemde bulunan şeytan gibi ruh için bir yoldaştır fakat ruhun kendisi değildir.[1301]

[1297] οὐκ ἀπελπίζει. Clem. Alex.'teki metin parçası Heinze'de değildir fakat Zeller tarafından alıntılanmıştır, II, 1, 1022, n. 4.

[1298] Aynı zamanda, yeterince tuhaf bir şekilde onun *Hayvan Gıdası Üzerine* başlıklı bir kitap yazmış olduğunu söylemiştir. O etin bizim için zararlı olduğunu çünkü bizi hayvanların us-dışı ruhlarını bize bulaştırabileceğini söylemiştir. Clem.'in de söylediği budur (*Strom.* fr. 100 H.) ve Heinze tarafından (s. 139) kabul edilmiştir fakat Dörrie (*RE* 1517) onun güvenilirliği hakkında son derece kuşkuludur. Başlık D.L.'nin listesinde yoktur.

[1299] Hesiod Erga 121-3, Empedokles, fr. 115; krş. Platon, *Crat.* 398c. Heinze şeytanlar hakkında Plutarch'ın bir metin parçasında onu üstü kapalı bir şekilde görmüştü, 'tensel ve usdışı kısmın bir tür kalıntısına sahip olanlar.' (Bakınız, *Def. Orac.* 417b yazısı H. s. 83'ten alıntı yapılmıştır. Burada καὶ ἀλόγου sözcükleri yanlışlıkla çıkarılmıştır). Bu, her ne kadar Ksenokrates ile hiçbir bağlantıya sahip değil gibi görünse de, onun adı 416c'de zikredilmiştir.

[1300] Kaynak geç dönem yorumculardan biri değil, Aristo'nun kendisidir (*Topics*, 112a32-8, fr. 81 H.). O, bir terimi gerçek anlamında almanın polemikçi veya retoriksel yolunu örneklerle açıklamada kullanır.

[1301] Platon, *Pho.* 107d, 113d. Burnet 107'de başka klasik yazarlardan paralel metin parçaları aktarır.

Etik. Ksenokrates, her ne kadar Speusippus gibi etik üzerine bol miktarda yazı yazmış olsa da, onun düşünceleri hakkında artık pek bir şey bilinmemektedir. Onun paylaşmış olduğu pek çok şey ortak bir Akademi bakış açısını yansıtmaktadır. Hiç kuşkusuz Zenon ve Stoacılar tarafından özümsenmenin yanı sıra Aristo ve başkalarından da etkilenmiştir. Onun felsefi sorgulaması açığa vurulmamış bir amaca sahip olduğu için, ('hayatın gailesinden kaynaklanan kargaşayı sona erdirmek için' fr. 4) zihin huzuru gerekiyordu. Ancak Aristo ile birlikte biz kendi hatırına bilginin bilimsel idealini insanlığın doğal amacı olarak karşılarız (*Metaph. ad. init*). Sextus (fr. 76 H.) Ksenokrates'i Akademi'nin geri kalanı, Peripatetikler ve her şeyi ya iyi veya kötü ya da hiçbiri şeklinde sınıflandıran Stoacılar ile ilişkilendirir. Sınıflandırma, Stoacı öğreti için yol döşemiş görünse de, Platon'un kendi felsefesine sıkı sıkıya kökleşmişti (Krämer, *P. und H. Ph.* 229). Biz, Menon'un öğretisinde sağlık ve zenginliğin kendi içlerinde ne iyi ne de kötü olduğunu -onların hangi amaca hizmet ettiklerinin bunda belirleyici olduğu- öğretisini ve sağlıksızlığın nasıl Theages için bir lütufa dönüştüğünü hatırlarız.[1302] Ne olursa olsun Ksenokrates ve Speusippus'a göre, sağlık, Stoacı terminolojide, 'tercih edilen' statü olarak var görünür (fr. 92 H.). Ancak erdem en yüksek noktada kalmıştır. Cicero'nun diyaloglarındaki konuşmacılar bazen Ksenokrates'i Stoacılara asimile eder görünürken, Speusippus, Polemo ve hatta Aristo ile bağlaşımını kuşkucu bulmaktadır. Erdemli kişinin en fazla acı veren koşullarda mutlu olduğu öğretisini (frr. 84, 85 H.) örnek gösterirler, ancak bazen onu diğerlerinden ayırırlar. Burada Ksenokrates ve onun Akademi'deki başkanlıkta ardılı olan Polemo arasında bazı karışıklıkların olabileceği söz konusudur.[1303]

Mutluluğun temeli, Plutarch'ın Polemo ile aynı fikirde olduğu şekilde, doğaya göre yaşamaktı.[1304] Bu, Speusippus için de eşit şekilde doğrudur ve Zenon'un onları izlediğini söyler (fr. 78 H.). Onun bunu sağlama tarifi fr. 77 H.'de (Clem. *Strom*) bulunur:

> Kalkedonlu Ksenokrates mutluluğu kişinin yakışık alır mükemmellik ve ayrıca bağlı güçlerin sahipliği olarak açıklar. O neyde meydana gelmiştir? Ruhta. Kimin aracılığıyla? Erdemlerin. Onun parçaları neyden yapılmıştır? Doğru eylemlerden, iyi zihin durumlarından eğilimlerden, yaradılıştan ve alışkanlıklardan. Onun zorunlu tamamlayıcıları nedir? Bedensel sağlık ve dışsal kaynaklar.

[1302] *Meno* 87e-88e, *Rep.* 496c. Krş. ayrıca *Laws* 728d-e, Symp.'de Eros karakteri, 201e ve Lyis'te 'ne iyi ne de kötü', 216e.

[1303] Bakınız Cherniss'in Loeb Plutarch'taki notu, xiii. 2, s. 738, *n. a.*

[1304] Fikrin tohumu, *Lysis* ve *Charm.*'da ifade edilmiş olan Platon'un görüşü içindedir, şöyle ki, iyi olan şey uygun bir şekilde bire ait olan şeydir (τἀγαθὸν οἰκεῖον). Bakınız, *YFT IV*, Kabalcı Yay., İst. 2021. Heinze'nin düşüncesinde, (Xenokr. 148) 'Polemo doğayı takip etmenin mutluluğa giden yol olduğu öğretisini ayrıntılı şekilde geliştiren ilk kişi olarak görünür, fakat bu hâlihazırda Ksenokrates tarafından temsil edilmiştir.

Esasen Aristo'nun mutluluğa dair resmî tanımı bununla tam olarak uzlaşır: o, 'mükemmel erdem ile uyum içindeki etkinlik, dışsal avantajların yeterli koşulu ve yarıda kesilmemiş bir hayat' ile birleşmiştir. (*EN* 1101a14).

Ksenokrates'in bilinen tek başka öğretisi yalnızca filozofların kendi iradesiyle erdemli olduğudur. Plutarch Ksenokrates'in gerçek filozoflar hakkında veciz ifadesi yalnızca onların kendi iradesiyle erdemli davranışlar içinde olduğu ve insanlığın geri kalanının bunu ancak, kırbaç altındaki köpekler gibi, yasaların zorlaması altında kendi iradesi dışında yaptıklarından bahseder. Yasaların ortadan kalkması durumunda hiçbir otorite korkusu olmaması nedeniyle yabanıllık ortaya çıkacağını söyler. Kişinin kendi iradesine sahip olmasını sağlayacak şey Parmenides, Sokrates, Heraklit ve Platon gibi filozofların 'yasalarını' takip etmesidir. 'Ardından, Ksenokrates'in söylediği gibi, biz yasaların bizim irademize karşı olan şeyleri kendi irademizle yapmamız gerektiğidir.' İnsanlık günaha yatkın görünür ve yalnızca ya şimdi olduğu gibi yasalar tarafından ya da felsefe ile bundan uzak tutulabilir. Bu ilk bakışta görüldüğü gibi hiç kimsenin kendi iradesiyle yanlış yapmayacağı şeklindeki Sokratik paradokstan böylesine farklı değildir. Sokrates'e göre biz yalnızca bilgisizlik nedeniyle yanlış bir şekilde eylemde bulunuruz, hâlbuki Ksenokrates bunun filozofun bilgeliğiyle aşılacağını söylemiştir. Bu sayede artık 'yalnızca yaradılıştan gelen adalet duygusu' nedeniyle daha fazla günah işlememesi gerektiğini bilir.[1305]

HERACLIDES PONTICUS[1306]

Hayatı. Heracleia'lı Heraklit Pontuslu adıyla anılır çünkü Herakleia Karadeniz bölgesinde bulunmaktadır. Doğum ve ölüm tarihleri kabaca 390 (veya daha öncesi) ila 310 yıllarıdır.[1307] O, Speusippus öldüğünde Akademi'nin başkanlığını kılpayı kaçırmış olan bir Akademi üyesiydi; ancak genel olarak kabul gören öykü Platon'un 361 yılında Sicilya'ya son gidişinde sorumluluğu ona bıraktığı şeklindedir.[1308] Bu iddiayı taşıyan onuncu-yüzyıl kaynağı[1309] ayrıca onun kendini tanrılaştırma planlaması içinde eğitimli bir yılanın öyküsünü anlatır. Diogenes (fr. 3 W.) Sotion'un otoritesi hakkında, onun

[1305] Bakınız Plutarch (ve Cicero) fr. 3 H.

[1306] Onun yazı parçaları F. Wehrli tarafından toplanmıştır, Basel 1953 (2. Baskı, 1969) ve genel bilgi için bakınız Wehrli'in *RE Suppl.* XI. (1968) 675-86 sayfalarındaki makale. Bu konuya dair bilgiler Daebritz'in *RE* VIII, 472-85. sayfalarında tamamlanmaktadır.

[1307] *OCD* yaklaşık olarak 390-310 tarihlerini verir, Sambursky (*PWG* 63) 388-15. Voss (*Heracl.* s. 8) onun 388 ila 373 yılları arasında doğmuş olduğunu söyler.

[1308] Bu, Voss tarafından şiddetle reddedilmiştir, *Heracl.* 11-13.

[1309] Bakınız fr. 17 W.; ayrıca D. L:, 16.

'daha sonra Aristo'nun bir öğrencisi olduğunu' söyler.[1310]

Yazıları. Biz kırk-altı diyalog başlığına sahibiz, bunda onun dramatik duruma, karaktere ve ruh haline, tıpkı Platon'un yapmış olduğu gibi çok dikkat ettiği görünür. Diogenes bazılarının komedi başkalarının tragedi ve diğerlerinin filozoflara, politikacılara ve askeri kişilere uygun bir konuşma tarzı içindeki damardan beslenmişti. Onun bilimsel bakış açısı bir fantezi ve batıl inanç zayıflığı ile bozulmuş olarak günümüzde yaygın bir şekilde bahsedilmektedir, çünkü o otuz gün boyunca aşikâr bir şekilde ölmüş olan bir kadının ve Ay'dan yeryüzüne düşmüş olan bir adamın dirilmesinden sonra Empedokles'in mucizevî bir şekilde ortadan kayboluşuna benzer öyküler anlatmıştır.[1311] Peki ama eğer Platon'un diyaloglarında ortadan kaybolmuş fakat bir savaşta öldüğüne dair bir öykünün anlatıldığını bildiğimiz bir adamın on iki gün sonra yapılan bir cenaze odun yığınında hayata dönmüş olduğunu ve onun öte dünyada görülmüş olduğuna dair mucizelerin betimlenmesi durumunda Platon hakkında ne düşünürdük: ve gökyüzünde bir yemlikten leziz yemeklerle beslenen atların çektiği arabalarla dolaşan tanrılardan bahsedildiğinde ne düşünürüz? Eğer Heraklit *mitos* ve *logos* karışımının Platoncu sanatına sahipse, Ay'dan düşen bir adam, Hirzel'in öne sürdüğü gibi, ciddi bir evrenbilimsel tartışma için kurgusal çerçeve sağlayabilir.[1312] Onun *Abaris* kitabında, ki bu kitabı efsanevî Hyperboreios (kuzey dağlarının ötesinde ebedi ışık ve bereket ülkesinde yaşadığı düşünülen kimse, ç. n.) için atfetmiştir, aynı konudaki bir diyalogda meydana gelen Er mitindeki gibi, *Adalet* Üzerine ile özdeş bir anlatım vardı.[1313] O kesinlikle akla dinsel bir çağrışım getiriyordu, insani meselelerin ilahi bir gözetim altında olduğuna inanılıyordu ve Helike'de yaşanan korkunç bir deprem ilahi bir öfke şeklinde değerlendiriliyordu. Oysa aynı duruma başkaları (tıpkı Aristo gibi, *Meteor.* 366a24ss) karşıt bir görüş şeklinde bu türden felaketlerin doğal açıklamalarıyla yaklaşılıyordu.[1314]

[1310] Wehrli aslında 'Die Shule des Aristoteles' dizilerinde onu dâhil eder, oysa Aristo'nun kendi ifadesiyle onun Atina'dan Platon'un ölmesiyle ayrılmış olduğunu söyler ve Heraklit'in Heracleia'ya geri dönüşü Platon'un yaşadığı dönemde, her ikisinin de Akademi üyesi oldukları zamanda gerçekleştirilmiştir. Wehrli 'Aristo'nun Heraklit üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu' ilave eder fakat D.L'nin söyledikleri Peripatos'un üyeliğini kast eder ve Clearchus ve Aristoxenus gibi başka Peripatetikler ile ortak ilgi alanlarının kanıtını gösterir (Bakınız onun *HP* kitabı, s. 60).

[1311] Frr. 83, 84 ve 115 W. Empedokles için bakınız, *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve Heraklit üzerine Περὶ τῆς ἄπνου, I. M. Lonie, 'Medical Theory in Heraclides of Pontus,' *Mnemos.* 1965.

[1312] Hirzel, *Dialog I*, 327. Heraklit'in pek çok şey borçlu olduğu Pisagorcuların bazıları Ay'a yerleşilebileceğini düşünüyordu (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

[1313] *Abaris* D.L.'nin listesinde değildir. O, Περὶ δικαιοσύνης içerir. Bakınız Hirzel, *Dialog I*, 328, Ancak Wehrli'nin doğru bir şekilde uyarmış olduğu gibi (*HP* 76, 84) hiçbir kanıt yoktur.

[1314] Fr. 46 W. Krş. fr. 75.

Gökbilim ve Evrenbilim. Biz bununla başlayabiliriz çünkü gökbilimde ün kazanmak onun en büyük iddiasıydı. Oysa kaynaklar öylesine yetersizdi ki uzun çekişmeler sonrasında onun başarılarına dair en çeşitli tahminler yapılmaya devam ediliyordu. Göksel fenomenlerin kısmi bir açıklaması olarak yerkürenin hareketsiz olmadığı, günlük olarak kendi ekseninde döndüğü varsayımını ortaya koyarken, başka göksel yapıların durağan kaldığını belirtiyordu.[1315] Çok sayıda akademisyenin bakış açısına göre, o ayrıca Venüs ve Merkür'ün merkezde olan güneşin etrafında döndüğünü öğretmişti. Bu, en azından dışçemberler teorisinin tohumunu içeriyordu. Dışçemberler teorisi Perge'li Apollonius tarafından genelleştirilmiş ve Batlamyus tarafından son şekli verilmiştir. Son olarak, onun Kopernik'in güneşmerkezli teorisinin ilk babası olduğu iddia edilmiştir fakat bu iddia etkin bir şekilde reddedilmiştir. Bu teorinin fikir babasının bir sonraki yüzyılda yaşamış olan Samoslu Aristarchus olduğu genel kabul gören bir anlayıştır.[1316]

Platon'un bir öğrencisi için, onun en şaşırtıcı açıklaması, eğer doğru bir şekilde aktarılmışsa, evrenin sonsuz olmasıdır (fr 112 W. Aëtius'tan). Platon'un erekbilimsel yapısı, eğer evrenin biricik, sonlu ve küre şeklinde yaratılmış olduğuna inanmamış olsaydı, un ufak olacağı şeklindeydi (*Tim.* 336). Ancak Heraklit'e göre bunun sonsuzluğu her bir yıldızın kendi içinde bir tam kozmos olduğu olağandışı ideasına ulaşmıştı. 'Bir sonsuz *aither* içinde toprak ve hava bulunuyordu' (fr. 113 W.). Eğer bu doğru ise, her biri sabit yıldızların kendi küresine sahip olmak zorundaydı, ki onların her biri sabit yıldızların kendi küresine sahip olacaktı ve bu sonsuza dek (*ad infinitum*) böyle gidecekti. Bizim kaynaklarımızda bu teori Heraklit ve Pisagorculara müşterek olarak isnat edilmiştir fakat (olasılıkla çağdaş) Pisagorcu Ecphantus evrenin 'ilahi güç tarafından küre şeklinde yapılmış olduğunu' söylemişti (fr 1 DK).

[1315] İki Pisagorcu olan Ecphantus ve Hicetas'ın olasılıkla bu hayali ideasını dayandırdığı noktaları görmek için, bakınız *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[1316] Metinler için bakınız frr. 104-17. W. Kopernikçi teori Schiaparelli tarafından 1858 yılında Heraklit'e atfedilmiştir. Bu 1906'da Dreyer tarafından reddedilmiştir (*HPS* 134s) ve Heath tarafından daha güçlü önermeler ortaya konmuştur (*A. of S.* 1913, 275ss., İngilizce'de anahtar metin parçaları verir). Van der Waerden tarafından onun *Astron. d. Pyth* (1951) kitabında eşit bir şekilde vurgulanarak yeniden canlandırılmıştır. Ayrıca onun '*Astron, des H. von P.*' Ber. D. Sächs. Ak. 96 (Leipzig 1944) 47-56. sayfalara bakınız. Onun otoritesi aşılması güçtür fakat fikirler ona karşı ilerlemeyi sürdürür, örneğin A. Pannekoek, *The Astronomical System of Herakleides* (Amsterdam 1952) ve Wehrli, *RE* 686. Dışçemberlere ilişkin olarak Heath Venüs ve Merkür'ün güneş etrafında dönüşüne ilişkin 'büyük ilerleme' sağlayan keşfini Heraklit'e ithaf etmiştir. Yakın bir tarihte, *CQ* 1970'de, G. Evans güneşin yörüngesinde bulunan iki gezegen teorisini bile yoksun bırakmıştır, oysa Sambursky 1956 yılında (*PWG*, metin parçası çevirisi ile birlikte) onu onaylamıştır ve dışçemberler teorisinin kurucusu olabileceğini ilave etmiştir. Ancak Venüs'ün hareketi için dışçemberler ve güneşmerkezli teoriye dair bir öneri Neugebauver'in yazısıyla çürütülmüştür (*AJP* 1972, 600s). Heraklit'in 'kısmi güneşmerkezli teorisi'ne dair en son düşüncesi onun 'ne parait pas solidement fo'ndée' olduğudur.

'daha sonra Aristo'nun bir öğrencisi olduğunu' söyler.[1310]

Yazıları. Biz kırk-altı diyalog başlığına sahibiz, bunda onun dramatik duruma, karaktere ve ruh haline, tıpkı Platon'un yapmış olduğu gibi çok dikkat ettiği görünür. Diogenes bazılarının komedi başkalarının tragedi ve diğerlerinin filozoflara, politikacılara ve askeri kişilere uygun bir konuşma tarzı içindeki damardan beslenmişti. Onun bilimsel bakış açısı bir fantezi ve batıl inanç zayıflığı ile bozulmuş olarak günümüzde yaygın bir şekilde bahsedilmektedir, çünkü o otuz gün boyunca aşikâr bir şekilde ölmüş olan bir kadının ve Ay'dan yeryüzüne düşmüş olan bir adamın dirilmesinden sonra Empedokles'in mucizevî bir şekilde ortadan kayboluşuna benzer öyküler anlatmıştır.[1311] Peki ama eğer Platon'un diyaloglarında ortadan kaybolmuş fakat bir savaşta öldüğüne dair bir öykünün anlatıldığını bildiğimiz bir adamın on iki gün sonra yapılan bir cenaze odun yığınında hayata dönmüş olduğunu ve onun öte dünyada görülmüş olduğuna dair mucizelerin betimlenmesi durumunda Platon hakkında ne düşünürdük: ve gökyüzünde bir yemlikten leziz yemeklerle beslenen atların çektiği arabalarla dolaşan tanrılardan bahsedildiğinde ne düşünürüz? Eğer Heraklit *mitos* ve *logos* karışımının Platoncu sanatına sahipse, Ay'dan düşen bir adam, Hirzel'in öne sürdüğü gibi, ciddi bir evrenbilimsel tartışma için kurgusal çerçeve sağlayabilir.[1312] Onun *Abaris* kitabında, ki bu kitabı efsanevî Hyperboreios (kuzey dağlarının ötesinde ebedi ışık ve bereket ülkesinde yaşadığı düşünülen kimse, ç. n.) için atfetmiştir, aynı konudaki bir diyalogda meydana gelen Er mitindeki gibi, *Adalet* Üzerine ile özdeş bir anlatım vardı.[1313] O kesinlikle akla dinsel bir çağrışım getiriyordu, insani meselelerin ilahi bir gözetim altında olduğuna inanılıyordu ve Helike'de yaşanan korkunç bir deprem ilahi bir öfke şeklinde değerlendiriliyordu. Oysa aynı duruma başkaları (tıpkı Aristo gibi, *Meteor.* 366a24ss) karşıt bir görüş şeklinde bu türden felaketlerin doğal açıklamalarıyla yaklaşılıyordu.[1314]

[1310] Wehrli aslında 'Die Shule des Aristoteles' dizilerinde onu dâhil eder, oysa Aristo'nun kendi ifadesiyle onun Atina'dan Platon'un ölmesiyle ayrılmış olduğunu söyler ve Heraklit'in Heracleia'ya geri dönüşü Platon'un yaşadığı dönemde, her ikisinin de Akademi üyesi oldukları zamanda gerçekleştirilmiştir. Wehrli 'Aristo'nun Heraklit üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu' ilave eder fakat D.L'nin söyledikleri Peripatos'un üyeliğini kast eder ve Clearchus ve Aristoxenus gibi başka Peripatetikler ile ortak ilgi alanlarının kanıtını gösterir (Bakınız onun *HP* kitabı, s. 60).

[1311] Frr. 83, 84 ve 115 W. Empedokles için bakınız, *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019 ve Heraklit üzerine Περὶ τῆς ἄπνου, I. M. Lonie, 'Medical Theory in Heraclides of Pontus,' *Mnemos.* 1965.

[1312] Hirzel, *Dialog I*, 327. Heraklit'in pek çok şey borçlu olduğu Pisagorcuların bazıları Ay'a yerleşilebileceğini düşünüyordu (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

[1313] *Abaris* D.L.'nin listesinde değildir. O, Περὶ δικαιοσύνης içerir. Bakınız Hirzel, *Dialog I*, 328, Ancak Wehrli'nin doğru bir şekilde uyarmış olduğu gibi (*HP* 76, 84) hiçbir kanıt yoktur.

[1314] Fr. 46 W. Krş. fr. 75.

Gökbilim ve Evrenbilim. Biz bununla başlayabiliriz çünkü gökbilimde ün kazanmak onun en büyük iddiasıydı. Oysa kaynaklar öylesine yetersizdi ki uzun çekişmeler sonrasında onun başarılarına dair en çeşitli tahminler yapılmaya devam ediliyordu. Göksel fenomenlerin kısmi bir açıklaması olarak yerkürenin hareketsiz olmadığı, günlük olarak kendi ekseninde döndüğü varsayımını ortaya koyarken, başka göksel yapıların durağan kaldığını belirtiyordu.[1315] Çok sayıda akademisyenin bakış açısına göre, o ayrıca Venüs ve Merkür'ün merkezde olan güneşin etrafında döndüğünü öğretmişti. Bu, en azından dışçemberler teorisinin tohumunu içeriyordu. Dışçemberler teorisi Perge'li Apollonius tarafından genelleştirilmiş ve Batlamyus tarafından son şekli verilmiştir. Son olarak, onun Kopernik'in güneşmerkezli teorisinin ilk babası olduğu iddia edilmiştir fakat bu iddia etkin bir şekilde reddedilmiştir. Bu teorinin fikir babasının bir sonraki yüzyılda yaşamış olan Samoslu Aristarchus olduğu genel kabul gören bir anlayıştır.[1316]

Platon'un bir öğrencisi için, onun en şaşırtıcı açıklaması, eğer doğru bir şekilde aktarılmışsa, evrenin sonsuz olmasıdır (fr 112 W. Aëtius'tan). Platon'un erekbilimsel yapısı, eğer evrenin biricik, sonlu ve küre şeklinde yaratılmış olduğuna inanmamış olsaydı, un ufak olacağı şeklindeydi (*Tim.* 336). Ancak Heraklit'e göre bunun sonsuzluğu her bir yıldızın kendi içinde bir tam kozmos olduğu olağandışı ideasına ulaşmıştı. 'Bir sonsuz *aither* içinde toprak ve hava bulunuyordu' (fr. 113 W.). Eğer bu doğru ise, her biri sabit yıldızların kendi küresine sahip olmak zorundaydı, ki onların her biri sabit yıldızların kendi küresine sahip olacaktı ve bu sonsuza dek (*ad infinitum*) böyle gidecekti. Bizim kaynaklarımızda bu teori Heraklit ve Pisagorculara müşterek olarak isnat edilmiştir fakat (olasılıkla çağdaş) Pisagorcu Ecphantus evrenin 'ilahi güç tarafından küre şeklinde yapılmış olduğunu' söylemişti (fr 1 DK).

[1315] İki Pisagorcu olan Ecphantus ve Hicetas'ın olasılıkla bu hayali ideasını dayandırdığı noktaları görmek için, bakınız *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[1316] Metinler için bakınız frr. 104-17. W. Kopernikçi teori Schiaparelli tarafından 1858 yılında Heraklit'e atfedilmiştir. Bu 1906'da Dreyer tarafından reddedilmiştir (*HPS* 134s) ve Heath tarafından daha güçlü önermeler ortaya konmuştur (*A. of S.* 1913, 275ss., İngilizce'de anahtar metin parçaları verir). Van der Waerden tarafından onun *Astron. d. Pyth* (1951) kitabında eşit bir şekilde vurgulanarak yeniden canlandırılmıştır. Ayrıca onun '*Astron, des H. von P.*' Ber. D. Sächs. Ak. 96 (Leipzig 1944) 47-56. sayfalara bakınız. Onun otoritesi aşılması güçtür fakat fikirler ona karşı ilerlemeyi sürdürür, örneğin A. Pannekoek, *The Astronomical System of Heraklęides* (Amsterdam 1952) ve Wehrli, *RE* 686. Dışçemberlere ilişkin olarak Heath Venüs ve Merkür'ün güneş etrafında dönüşüne ilişkin 'büyük ilerleme' sağlayan keşfini Heraklit'e ithaf etmiştir. Yakın bir tarihte, *CQ* 1970'de, G. Evans güneşin yörüngesinde bulunan iki gezegen teorisini bile yoksun bırakmıştır, oysa Sambursky 1956 yılında (*PWG*, metin parçası çevirisi ile birlikte) onu onaylamıştır ve dışçemberler teorisinin kurucusu olabileceğini ilave etmiştir. Ancak Venüs'ün hareketi için dışçemberler ve güneşmerkezli teoriye dair bir öneri Neugebauver'in yazısıyla çürütülmüştür (*AJP* 1972, 600s). Heraklit'in 'kısmi güneşmerkezli teorisi'ne dair en son düşüncesi onun 'ne parait pas solidemerit fondée' olduğudur.

Ay 'sis ile çevrelenmiş toprak' (fr 114) idi ve fr. 115 orada yerleşim olduğunu öne sürüyordu. Onun Pisagorcu kardeşleri de aynı düşüncede idi (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011). Kuyrukluyıldızların üst bölgeden[1317] ışık ile parlayan yüksek bulutlar olduğu söylenmişti ve o ayrıca gelgitlerin bir açıklamasının rüzgârların eylemine bağlı olduğunu sunmuştu (fr. 117 W.).

Fizik. Heraklit Demokritus'tan özsel açıdan farklı olan bir atomcu madde teorisini benimsemişti. Onun karşıtlığı bir (belki iki) eserinde *Democritus'a Karşı* eseri ve bir başka İmgeler Üzerine eserinde görünür.[1318] Clement bu eserlerde Heraklit'in Demokritus'un *eidōla* kavramını payladığını veya azarladığını söylemiştir (fr. 123 W.). Bir Platoncu erekbilimci ve ilahi takdire inanan kişi Democritus'un arı bir şekilde mekanik ve amaçsız nedensellik kavramı ile herhangi bir şey yapmayı istememelidir.[1319] Üstelik, o teoriyi yaşamsal bir noktada değiştirmiştir. Bunu nihai parçacıkları, her şeyin *archai*'si nitelikli değişim şeklinde yapmıştır.[1320] Onun modeli daha ziyade Empedokles'e yakın görünür. O, Democritus tarzında görüş açısıyla uzunca bir yol kat etmiştir ve Heraklit'in daha sonraki görüşlerine benzer bir şekilde onu böyle yapmış olma konusunda ayrışmıştı. Eğer doksoloji uzmanlarına güvenirsek, ayrıca terminolojik çakışmalar vardı. Her ikisi de onların en küçük parçacığını *atomoi* değil, *oncoi* (kütleler ve yumrular) ve *thrausmata* (parçalar) diye adlandırıyordu.[1321] Heraklit ayrıca, tıpkı ustası gibi (*Tim.* 676), duyumsanır maddelerin bedendeki uygun ebatının parçalarına (*porpi*) yerleştirilmesine bağlı olarak kendi duyu açıklamasında Empedokles'i takip etmişti.

Heraklit kendi *oncoi* ifadesine nadir bir sıfat olarak başvurmuştu (ἄναρμοι, 'birleşmiş değil') ki bu ifade maalesef iki şeyden biri anlamına gelebilirdi: 1) bir diğeri ile birleşmemiş olmak, 'böylece her biri geri kalanından ayrıdır ve kendi başına hareket eder'

[1317] Fr. 116 W. μετάρσιον ὑπὸ μεταρσίου φωτὸς καταυγαζόμενον. Ksenofanes'in zihninde onun 'ateşlenmiş bulutlar' diye adlandırdığı düşünce olabilir (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011) fakat Aëtius'daki ifade başka bir şeyi ortaya koyar. Heraklit Ksenokrates'i bunun aynı zamanda tüm göksel yapılar için doğru olduğuna dair kanaata sahip olmasında takip etmiştir. İki betimleme bu fenomen üzerine çeşitli görüşlerin kaydedilmesinin aynı kısa bölümü içinde meydana gelir.

[1318] D.L.'nin kataloğunda ikisi vardır fakat özdeş olmayabilir (Wehrli, *RE* 678).

[1319] Ecphontus'un da kosmosun ilahi organizasyonu ile atomculuğu birleştirmiş olduğu söylenir (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011).

[1320] Onlar παθητά idi (fr. 120 W.). Bu, fiziksel yapılar -toprak, ateş, vb- gibi duyumsanabilir niteliklerin sahipliğini üstü kapalı içerecektir (bakınız *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019) Lonie (*Phron.* 1964, 157) παθητά ifadesinin burada bölünebilir anlamına gelmek zorunda olduğunu savunur çünkü ἀπαθῶν daha önce bölünebilir olarak aynı yazı parçasında parlatılmıştır fakat ἀτόμων ifadesinden önceki makale ile ben bunun 'parlatılması'ndan ikna olmuş değildim.

[1321] H. için bakınız frr. 118, 121 W.; Empedokles için, *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

(Zeller, III, I, 571 n. 4) veya 2) dâhili olarak birleşmemiş, yani gevşek bir şekilde bağlanmış veya gevşek-eklemli. İkincisi *Phronesis* 1964'te Lonie tarafından benimsenmiştir ve *oncoi*'nin bölünemez olmayarak *thrausmata*'dan ayırt edilmesi tezi ile uymaktadır fakat basitçe algılanabilir ögelerin en küçük parçası bölünemez parçalara kadar daha ileri derecede parçalanırlar. Bu durumda *oncoi,*

> *Eğer hava, ateş, vb parçacıklar olarak kavranmışsa iyelik nitelikleri olarak betimlenebilir* ... özet olarak herhangi bir ögenin parçacıkları değil, parçalar niteliğin olmaması şeklinde betimlenmiştir. Son olarak, her ikisi de στοιχεῖα *[elementler] olarak betimlenmiş olabilir çünkü her ikisi de bir duyu neticesi içindeydi.*

Bu teoriyi Lonie daha sonra Platon'un *Timaeus*'ta geometrik cisimleri ve düzlemleri dört elemente indirgemesi ile birleştirir. Bu çekici bir varsayımdır ve ben onun doğru olduğunu umuyorum fakat bizim kıt kaynaklarımız Heraklit'in yalnızca atomların isimlerini *oncoi*'ye değiştirmiş olduğunu, onların bölünemez olmaları durumunu sürdürdüğünü ve onları evrensel *archai* olarak kabul ettiklerini söyler.[1322]

Teoloji. Cicero'nun tanrıların doğası üzerine diyaloğunda kibirli bir Epikürcü benzer tüm tanrıcı öğretileri aşağılamıştır. Platon'a dair onların 'kendi kendilerine net bir şekilde yanlış ve birbiriyle şiddetli bir şekilde çelişik' olduklarını söyler. Kendi kendiyle çelişik olma durumu onun favori silahıdır. Aristo'nun *Felsefe Üzerine* üçüncü kitabında karmaşanın hâkim olduğunu iddia eder ve kayıp çalışmayı yeniden yapılandıracak olanların zihinlerini büyük ölçüde kullandığı bir metin parçasındaki noktayı detaylandırır. Ardından Ksenokrates Heraklit[1323] ile eşit derecede budala görülerek 'onun kitaplarının çocukça hikâyelerle doldurulmuş olduğunu ve bir defasında bu dünyanın, başka bir defasında bu zihnin ilahi olduğunu kabul eder. O ayrıca gezegenlere ilahilik atfeder, Tanrı'yı duyulardan yoksun kılar ve onun şekil açısından değişebilir olduğu düşüncesini sürdürür ve bir kez daha aynı kitap yeryüzünü ve gökyüzünü tanrıların arasına konumlandırır.' Biz Heraklit'in gerçek zihninin böyle bir saldırıdan kurtulamasını güçbelâ umabiliriz. Ancak kasıtlı bir şekilde yanıltıcı düzene rağmen, o kulağa sanki *Timaeus*'un adil bir şekilde güven veren yansıması gibi gelir. Eğer 'duyudan yoksun Tanrı' olan o Platon'daki dünya-ruhu gibiyse görmeye veya duymaya gereksinimi olmayacaktır (*Tim.* 33c) veya Empedocles'in 'kutsal zihni' gibi tüm evrene nüfuz edecektir.[1324]

[1322] (a) ἀμερῆ σώματα τοῦ παντὸς μέρη ... [ταῦτα τὰ ἀμερῆ] ἐκάλεσεν ὄγκους (b) ἀνάρμους ὄγκους τὰς ἀρχάς. ... τῶν ὅλων (frr. 118 ve 119a W.). Konum Prusalı Asclepiades'in (MÖ birinci yüzyıl) kendi parçacık teorisinin Heraklit'ten ἄναρμοι ὄγκοι ifadesini ödünç aldığı olgusuyla karmaşık hale gelmiştir; ve Asclepiades onların bölünemez olduklarına inanmıştı. Bakınız Zeller III. 1, 571 n. 4. Lonie'nin ὄγκοι tezinin θραύσματα ifadesine bölünebilir olması Krämer tarafından kabul edilmiştir, *P. und H. Phil,* 308.

[1323] Cic. *N.D.* I. 13, 34. Bakınız fr. III W.

[1324] Plato, *Tim.* 33c; Emped. Fr. 134 (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019).

Bunun dışında, onun teolojisinin tanrıların hem var olduğu hem de kendilerinin insani meselelerle ilgili oldukları şeklindeki (fr. 75) *Yasalar 10* bölümündeki Platon'un öğretisine dair hiçbir şey bilinmemektedir.

Ruh. Heraklit ruh üzerine bir kitap yazmıştı ve onu Demokritus tarafından kullanılan bir başlık olan bir başka 'Hades'teki şeyler üzerine' ile ilişkilendirilmişti. İkincinin hakikiliği antik dönemde sorgulanmıştı.[1325] Her hâlükârda hiçbirinin içeriği hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Platon'un aksine o ruh maddesi düşünmüştü, oysa maddesel tözün en incecik olanı, yani *aither* idi ve ayrıca onun ışık olduğu ya da ışığı andırdığı, içinde müşterek inanış içinde *aither*'in parlama niteliğini bulundurduğunu söylemişti. Böylelikle ruhun ateşli, *aether*li veya havalı doğasında genel ve daha önceki felsefi inanışlara yakın kalmıştı, ki bunda hiçbir surette onun ilahiliğini dışarıda bırakmamıştı.[1326] 'Nefes Almayan Kadın' öyküsü ve onun dirilmesi alternatif bir 'Hastalık Üzerine' başlığı taşıyordu ve Galen onu histerik ele geçirmenin literatürüne ciddi bir kaygı olarak işlemişti (frr. 79, 80, 82 W.); ancak renkli bir şekilde, mucizevî ilaveler yapılarak, Empedokles'in kendi çıkarına olarak bilinen ölümlerden (Abaris, Aristeas, Hermotimus, Epimenides) yükselen insanların başka mucizeleri ile bağlantı kurulmuştur ve kaçınılmaz bir şekilde bedenden gelen bu türden aşikâr boşluklar esnasında ruhun bulunduğu yere ilişkin spekülasyonlara yol açmıştır.[1327] Benzer bir mitsel damarda Empedotimus'tan bahsetmişti. O, Pluto ve Persephone'un bir gün ortası tezahürünü ve 'bizim ruhlarımız hakkında tüm doğruluğun' birinci-elden bir vizyonunu deneyimlemişti.[1328] Iamblichus bazı Platoncuların ruhu her zaman somutlaşmış olarak düşünür fakat daha ince veya daha seyrek[1329] ve katı bir yapı arasında dönüşümlü bir şekilde değişmekte olduğunu söyler. Heraklit yerküre ruhlarına düşmeyi beklerken Samanyolu'na sınırlandırıldığını söyler fakat başkaları gökyüzünün tüm kürelerine dağıtılmıştır (fr. 97 W.). Burada bir kez daha 'başkalarının' Platon'a yaklaştığı (*Tim.* 42d) Heraklit'in yönünden ve daha spesifik olarak Pisagorcu inanıştan saptığı görülecektir, çünkü Pisagor ruhların Samanyolu'nda toplandığını söylememişti.

[1325] Fr. 72 W. Democritus'un Περὶ τὸν ἐν Ἅιοδου ifadesi için bakınız *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

[1326] Krş. Euripides fr. 1014 ölümsüz ruh ve ölümsüz *aither* üzerine. Ciltler I ve II daha önceki dönemdeki bağlantı için başka referanslar içerir.

[1327] Krş. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019, 436-8; *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011.

[1328] Fr. 93 W. Empedotimus üzerine bakınız, Rohde, *Psyche* (İng. çev.) 330 n. 111. Rohde Heraklit tarafından yazılan bir diyalogda onun hayali bir karakter olduğuna inanmıştı (Değişen bir Empedokles mi? κλέος ve τιμή arasında büyük bir fark yoktur).

[1329] λεπτότερον ve λεπτόν üzerine bakınız *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019.

Samanyolu'nun İngilizce anlamı olan *Milky Way* (Sütlü Yol) ruhların doğumundan itibaren burada beslendiği düşüncesiyle konulmuştur.[1330]

Haz. Heraklit *Haz* Üzerine başlıklı bir diyalog yazmıştı Athenaeus'un birkaç özlü kısmını koruduğu yazı gülünç bir tarzda yazılmıştı (frr. 55-9, 61 W.). Bu bir kasidedir, hazzın, lüksün, zenginliğin ve gösterişin savurganlığı içinde Platon'un Callicles'inden üstün gelmektedir. Bu yazılarda özgür insanların niteliklerini geliştirmeleri, çalışmanın köleler ve aşağı sınıftan insanlar için olduğu anlatılmaktadır. O, güzel giysiler, mücevherat ve her türden lüks eşya taşıyan bir Atinalı idi. Maratonda Asyanın gücünü kırıyordu. Bilgelik konusunda en yüksek üne sahip olanlar hazzın en büyük iyi olduğunu değerlendiriyordu. Bu muhtemelen *advocatus diaboli*'nin konuşmasından alınmıştı ve başka özlü sözlerin hepsi lüks yaşam ile yıkılmış ve ahlaki açıdan çöküş yaşamış şehirlerin yüksek dereceli ahlak öykülerini anlatıyordu (frr. 50 ve 57). Lüks ve şehvet düşkünü olanların yaşamları yoksulluk ve sefalet içinde sona eriyordu ve en yoğun hazlar delirmiş olanlar tarafından hissediliyordu.[1331] Ne yazık ki bu türden öyküler daha sonraki yazarların ilgi alanlarını tekelleştirmişti, böylece onların hepsi kendi etik yazılarında ve hatta *Adalet* Üzerine diyalogunda bile buna bağlı kalmışlardı. Mutluluğa dair o, Pisagorcu bir özdeyişi yinelemekten memnun görünüyordu. Bu, ruhun sayılarının yetkinliğine dair bilgileri içeriyordu (fr. 44 W.). Pisagorculuk tümüyle onun düşüncesi üzerinde en güçlü etkiye sahipti ve onun yazı parçaları topluluk ve onun kurucusu üzerinde faydalı bir bilgi kaynağıdır.

İLAVE NOT: SESİN DOĞASI

Hem bu bölümü hem de Ksenokrates üzerine olan bölümden Porphyry'nin *Ptol. Harm*'deki yazısından ilginç bir metin parçasını çıkarma konusunda isteksizdim. Zeller (11. 1, 1036 n. 1) Heraklit'in duyma ve görme konuları üzerine görüşlerini yansıtarak özet yapmıştı. Wehrli onu Heraklit'in yazı parçalarından çıkarmıştı ve Heinze Ksenokrates'in yazı parçalarına dâhil etmişti. 'Pontuslu' lakabı Heraklit'e eklemlenmemiştir ve alıntının onun *Müziğe Giriş* kitabında bu konuda yazmıştır.' Onun yazısı Pisagor'un müzikal aralıkların sayısal temelini keşfine dair ayrıntılı bir açıklama içermektedir. Teorinin Heraklit'e ait olması konusunda herhangi bir iddia yoktur, bundan ziyade onları Pisagor'a isnat eden Ksenokrates'ten gelmiştir. Oysa onlar olasılıkla en azından kısmen, Heinze'nin düşündüğü şekilde, Ksenokrates'in kendi düşüncesi idi. Onun *Ksenokrates* kitabının 5-20 arasındaki sayfalarında özetin içeriği tam olarak ele

[1330] Porphyry, *De antro nymph.* 28. Bu ve başka alıntılar için bakınız Cook, *Zeus* II, 41s.

[1331] Ayrıca Platon tarafından bu noktaya parmak basılmıştır. Bakınız *Phil.* 45e ve bu cilt.

alınmıştır. Onun en ilgi çekici özelliği sesin ayrık doğasıdır. Bir ses bir dizi farklı (hava) esintisinin kulak üzerine düşmesidir.[1332] Her bir esinti 'hiçbir zamanı işgal etmez fakat geçmiş ve gelecek arasındaki sınır üzerinde var olur,' yani çarpma ve çarpılmış olma arasındaki an üzerindedir. Bizim işitmemiz ise ayrı esintileri ayırt etme konusunda aşırı derecede kötüdür. Biz onu bir süremli ses olarak algılarız. Heinze'nin işaret ettiği gibi, bu geçici süreksizlik Ksenokrates'in bölünemez çizgileri veya süremsiz büyüklüklere benzerdir, fakat bu atomcu kavramını meslektaşı Heraklit ile paylaşmış olduğu için, bu durum onlar arasında karar verme konusunda bize yardımcı olmaz. Tüm bu akran ve Akademi'de meslektaş olanların çok sayıda müşterek ideası vardı ve bunların pek çoğu aynı zamanda fikirlerini Pisagorcularla ve Platon'un kendisiyle paylaşmıştı.

ÖTEKİLER

Platon'un başka öğrencilerine dair karşılaştırmalı bilgisizliğimiz konusunda onlar üzerine birkaç not yeterli olacaktır. Onlar geniş bir coğrafi alandan gelmeyi sürdürmüştür. Opuslu *Philip*'in *Yasalar* ve *Epinomis* ile bağlantılı olduğu zaten belirtilmişti. Tıpkı Akademi'nin diğer üyeleri gibi, çok çeşitli konularda[1333] verimli bir şekilde yazmıştı fakat söyledikleri şeyler hakkında bilgi yoktur. Siraküza'dan *Hermodorus* hakkında Platon'un öğrencisi olarak Simplicius (Phys. 247, 31; 256 32) tarafından iki kez bahsedilmiştir. Doğrudan olmasa da Simplicius'tan alıntı yaparak Platon onun üzerine yazı yazmıştır. O, Sokrates'in ölümünden sonra Megara'da Euclides ile kalan Platon için bizim bilgisine başvurduğumuz kişidir (D.L. 2. 106 ve 3.6). Matematiksel bir incelemede Hermodorus'un Pers Magi'nin astral dinine bir ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır ve Zerdüşt'e ilişkin fikrini sunmuştur ve onun adının bir Yunanca etimolojisini anlatmıştır.[1334] Marmara Denizi kıyısında bulunan Perinthos'tan *Histiaeus* Platon'un İyi üzerine söylediklerinin bir kâtip memuru idi. Theophrastus (*Metaph.* ss. 12-14 R. ve F.) matematiksel ve fiziksel meseleler üzerine yaptığı araştırmaları sürdürmek için 'bir dereceye kadar' girişimde bulunduğundan övgü almıştı. O, görmeyi (gözden ge-

[1332] Krş. Aristo'nun bir harfi konuşmanın bölünemez bir birimi olarak tanımlaması (*Poet.* 1456b 22).

[1333] Eğer biz von Fritz'in *RE*'deki saptamalarını kabul edersek, xxxviii Halbb., 2351s. Philip için bakınız Tarán (s. 385 n. 1).

[1334] D.L. 1.2 ve 8. Aristo ve Eudoxus Zerdüşt'ün doğum ve ölüm tarihine dair fikirlerini vermiştir. Pers dinine dair Akademi'deki ilgi için (belki de burada çok fazla göz ardı edilmiştir) bakınız Koster, *Mythe de Platon* ve Jaeger'in notları, *Arist.* (İng. Çev.) 131-4. Ancak onlar Zerdüştlükten etkilenmemişlerdi. Eudoxus gökbilimsel öngörüler ideasına ilişkin 'din akideleri' ideası bulmuştu. (Cic. *De div.* 11.42.87; Koster, *o.c.* 16). Platon'un kendisi için, bakınız s. 365 n. 3.

len) ışınların (nesnelerden gelen) imgeler ile birbirine karışması olarak açıklamıştı. Bu, (Democritoscu olmasa bile) arı bir şekilde Platoncu bir görüştü. Onun tek özgünlüğü netice için iki sözcüğün ve anlamlarının karışımından türetilen teknik bir yeni sözcük icat etmesinde, yani 'ışın-imgeler' anlamında *aktineidōla* sözcüğünü bulmasında yatar. (Aët. Diels, *Dox.* 403). O zamanı 'birbiriyle göreceli yıldızların hareketi' olarak tanımlamıştı (Dox. 318). Bu da yine arı bir şekilde Platoncu'dur (*Tim.* 38b-39e). Proclus'un Eudoksus'un öğrencisi ve Platon'un dostu olarak tanımlandığı *Menaechmus*[1335] geometri alanında yaptığı dikkate değer ilerlemelerle tanınmaktadır. Onun ünlü 'Delian problemi' (küpün açımlanması)[1336] çözümüne dair yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik bir yöntem oluşturduğuna inanılır ve ayrıca koninin bölümlerini keşfeden kişi olarak bilinmektedir. Gökbilim alanında İzmirli Theon (ss. 201s. Hiller) Aristo ile ve (yanlış bir şekilde) Callippus ile ilişkilendirilir. Gezegenlerin hareketi ve görünür yıldızların kendi kendilerine cansız olması ve içinde sabit oldukları küreler tarafında hareket etmeleri şeklinde görüşleri vardır. Magnesialı *Theudius* yalnızca Proclus tarafından göze çarpan bir matematikçi ve filozof olarak anlatılmıştır. O, (tıpkı bir süre sonra yaşayan Öklid gibi) bir *Stoicheia* veya *Elementler* kitabı yazmıştır ve o zamana dek özel veya kısmen oluşturulmuş olan çok sayıda teoremi genelleştirmiştir.[1337] Euboea'daki Oreoslu *Euphraeus*'tan bahsedilmişti. Demosthenes kendi üçüncü Philippic kitabında (59-62) kendi şehrinde ön-Makedonyalı tarafa boşu boşuna karşı çıkarak nasıl nihayetinde intihar ettiğini anlatmıştır. Philip'e karşı koyuşundaki adil ve önyargısızca davranışına tanıklık edilmiştir.' Platon'un Altıncı Mektup'ta hitap ettiği Troad'daki Scepsisli *Coriscus* ve *Erastus* onun ölümünden sonra Aristo'nun Anadolu'ya seyahatinin öyküsü içinde, bir sonraki ciltte, yeniden anlatılacaktır.

[1335] *Eucl.* s. 67 Friedl, Morrow'un çevirisinde s. 55.

[1336] 'Güvence' Eutocius tarafından verilmiştir. Bakınız Kliem, *RE* xxix. Halbb 700 fakat karşılaştırın bu cilt. M'nin matematiği için Kliem'in referansları Morrow'un Procl. *Eucl.* s. 55 n. 43'teki çevirilerine artık ilave edilebilir. Ayrıca bakınız J. Barnes, *CQ* 1976, 284-8.

[1337] Procl *Eucl.* s. 167 Friedl, 56, Morrow'un çevirisinde. Tüm bu kişilerle ilgilenler için doğal olarak başvurmaları gereken makaleler *RE* kitabında bulunur. Theudius üzerine von Fritz tarafından yazılmış olan ikinci serinin on birinci *Halbband*'ına bakılabilir, 244-6.

KAYNAKÇA

Aşağıdaki liste, birkaç küçük ilave ile metne ilişkin kitapları, makaleleri içerir. Onlar metin içinde genel olarak kısatılmış formda gösterilmiştir. Diyalogların yer aldığı düz metinde Burnet'ın Oxford Klasik Metinleri (önsözlerin 1899-1906 tarihli olduğu) basımı kullanılmıştır. Tam bir çeviri için tek-ciltlik Hamilton-Cairns derlemesi (*q.v*) en uygun olanıdır ve çok sayıda diyaloga Penguin klasikler dizisinde kolayca ve pahalı olmayan bir şekilde erişilebilir. Loeb Klasik Kütüphanesi İngilizce okuyucuları için metinler ve çeviriler sağlar. Fransızca okuyucular için aynı şeyi Budé Association dizileri yapar.

Platon üzerine çok sayıda kitap seçme kaynakça içerir. Örneğin Friedlander'in *Plato* kitabının II. ve III. ciltleri (1964 ve 1969) ilgili bölümün notlarının başlangıcında her bir diyalog için ayrı listeler sağlar ve genel eserlerin izi onun kısaltma listelerinde sürülebilir. Başka kaynakça yardımları arasında Cherniss'in çok-bilinen *Lustrum*'daki incelemesi, Gigon'un *Bibliographische Einführung*'daki araştırması, Rosenmeyer'in *Platonic Scholarship* ve Schuhl'un *Quinze années* incelemesinden bahsedilebilir. Ben Skemp'in Platon üzerine yaptığı faydalı incelemeyi kullanmaktan memnun kaldım.

Platon'un bütünlüklü bir sözcük-dizini olmaması uzun zamandır hissedilmektedir. Şimdiye kadar akademisyenler F. Ast'ın *Lexion Platonicum* (1835-8) kitabına güveniyorlardı. Ancak o tamamlamış değildir ve bu nedenle L. Brandwood'un bilgisayar-tabanlı *Word-Index to Plato* (1976) çalışmasına özel vurgu yapılmalıdır.

Platon'un eserlerinin bir baskı seçkisi ve çevirileri için ayrı bir bölüm ayırdım. Bu, cilt IV'deki metin olmayan yorumları tamamlamaktadır. Ancak genel bölümden önce konumlandırılmıştır ve çağdaş akademisyenler tarafından alfabetik olarak değil, ayrı bölümler halinde düzenlenmiştir (Bu liste Friedländer'in *Plato* kitabının II. ve III. ciltlerinin her bir bölümünde notların başlangıcındaki bilgilerle tamamlanabilir). Bu bölüm yalnızca Platon'un eserlerini kapsar. Yazı parçaları derlemeleri dahil olmak üzere, başka yazarların baskıları genel bölüm içinde editörün adı altında verilmiştir. Aristo üzerine Yunan yorumcular Berlin Akademisi'nin ilgili cildindeki metinde sayfa (ve bazen satır) ile gösterilmiştir (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, çeşitli tarihler). Cilt IV'ün kaynakçasından maddeler ayrıca bu cilt ile ilintili olmadıkça burada yinelenmemiştir. Bu durumda daha önceki diyalogların baskıları için Cilt IV'e bakılmalıdır.

Daha önce yayınlanmış makalelerin seçkilerinin akışı ara verilmeksizin sürdürülmüştür. Son birkaç yılda önde gelen akademisyenler tarafından yazılan kitapların yeniden baskılarının kayda değer bir listesi de oluşturulmuştur. Ancak bunların bazılarının gözümden kaçmış olduğuna hiç kuşku yoktur.

BASKI, ÇEVİRİ VE YORUMLARIN BİR SEÇKİSİ

Toplu diyaloglar

HAMILTON, E ve CAIRNS, H. Plato, *The Collected Dialogues including the Letters* (ayrı kişiler tarafından yapılan çeviriler). New York, 1961; B.K (Oxford), 1975.

JOWETT, B. *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions.* 4. Baskı, D. J. Allan ve H. E. Dale, 4 cilt, Oxford, 1953

Cratylus

MÉRIDIER, L. *Cratyle.* Giriş, metin, çeviri ve notlar. Paris, 3. Baskı, 1961 (Assoc. Budé).

Epinomis

NOVOTNÝ, F. *Platonis Epinomis Commentariis illustrata.* Prag. 1960.

CASTORINA, E. Giriş, metin, çeviri ve yorum. Floransa, 1967.

SPECCHIA, O. Giriş, metin ve yorum. Floransa, 1967.

HARWARD, J. *The Epinomis of Plato.* Giriş ve notlar ile çeviri. Oxford, 1928

Ayrıca bakınız *Philebus.*

Gorgias

DODDS, E. R. *Plato, Gorgias.* Giriş, metin ve yorum. Oxford 1959.

Yasalar

ENGLAND, E. B. *The Laws of Plato.* Giriş, metin ve notlar. 2 cilt, Manchester, 1921 (yeniden basım Arno Press, New York, 1976).

TAYLOR, A. E. *The Laws of Plato.* Giriş ve çeviri. Londra, 1934.

SAUNDERS, T. J. *Plato, The Laws.* Giriş ve çeviri. Penguin Books, 1970, yeniden basım (küçük değişiklikler ve genişletilmiş kaynakça ile) 1975.

Menon

BROWN, M. S. (ed). *Plato's Meno.* Guthrie'nin çeşitli yazarlar tarafından yazılan makalelerle birlikte çevirisi. Indianapolis ve New York, 1971.

Parmenides

TAYLOR, A. E. *The Parmenides of Plato translated into English with Introduction and Appendixes.* Oxford, 1934.

CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides: Parmenides* Way of Truth and *Plato's* Parmenides Londra, 1939.

Phaedo

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Giriş, çeviri ve genel yorum. Cambridge, 1955.

Phaedrus

THOMPSON, W. H. *The Phaedrus of Plato*. Metin, notlar ve makaleler. Londra, 1968.

VRIES, G. J. DE. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, 1969.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Giriş, çeviri ve genel yorum. Cambrige, 1952. (Yeniden basım 1972.)

Philebus

BURY, R. G. *The Philebus of Plato*. Giriş, metin, notlar ve ekler. Cambridge, 1897 (yeniden basım, Arno Press, New York, 1973).

HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*. Giriş ve yorum ile birlikte Philebus'un çevirisi. Cambridge, 1945 (yeniden basım 1958 ve devamı).

DIÈS, A. *Philèbe*. Giriş, metin ve Fransızca çeviri. Paris, 1949 (Assoc. Budé).

TAYLOR, A. E. Ölümünden sonra (*Epinomis* ile birlikte) R. Klibansky tarafından editörlüğü yapılmış ve A. C. Lloyd tarafından giriş yazısı yazılmıştır. Londra, 1956.

GOSLING, J. C. B. *Plato: Philebus*. Notlar ile birlikte çeviri. Oxford, 1975.

Politicus

SKEMP, J. B. *Plato's Statesman*. Çeviri, makaleler ve dipnotlar. Londra, 1952.

Ayrıca bakınız *Sophist*.

Protagoras

VLASTOS, G. *Plato's Protagoras*. M. Ostwald tarafından düzenlenmiş, giriş kısmı G. V. tarafından yazılmış Jowett'in çevirisi, New York, 1956.

Republic

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Metin, notlar ve ekler. 2 cilt, Cambridge, 1926 ve 1929; ve D. A. Rees tarafından gözden geçirilmiştir, 1963.

Sophist ve Politicus

CAMPBELL., L. *The Sophistes and Politicus of Plato*, gözden geçirilmiş metin ve İngilizce notlar ile birlikte. Oxford, 1867.

Sophist

APELT, O. *Platonis Sophista.* Metin, giriş ve yorum. 2. baskı, Leipzig, 1897.

DIÈS, A. *Sophiste.* Giriş yazıları, metin ve Fransızca çeviri. Paris, 1925 (Assoc. Budé).

Ayrıca bakınız *Theaetetus* (Cornford).

Theaetetus

CAMPBELL, L., *The Theaetetus of Plato*, gözden geçirilmiş bir metin ve İngilizce notlar ile. Oxford, 1883.

SCHMIDT, H. *Exegetischer Kommentar zu Platos Theätet.* Leipzig, 1880.

FOWLER, H. N. Metin ve çeviri, Loeb ed., Cambridge, Mass. ve Londra, 1921 (yeniden basım 1967).

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*: Giriş ve genel yorum ile birlikte çevirisi yapılmış Platon'un *Theaetetus* ve *Sophist* kitabı. Londra, 1935.

APELT, O. Çeviri ve yorum. 4. baskı, Leipzig, 1944.

ZEPPI, S. ve T. A. Giriş, yorum ve çeviri. Floransa, 1966.

RUSSI, A. ve SANTANIELLO, M. Giriş, çeviri ve notlar. Messina, 1967.

McDOWELL, J. H. *Plato, Theaetetus*, notlarla birlikte çeviri. Oxford, 1973.

Timaeus

MARTIN, T. H. Études sur le Timée de Platon. 2 cilt, Paris, 1841.

ARCHER-HIND, R. D. *The Timaeus of Plato.* Giriş, metin ve notlar. Londra ve New York, 1888.

TAYLOR, A. E. *A commentary on Plato's Timaeus.* Oxford, 1928.

CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*: genel bir yorum ile çevirisi yapılmış Platon'un Timaeus kitabı. Londra, 1937.

LEE, H. D. P. *Plato, Timaeus.* Giriş ve çeviri. Penguin Books, 1965.

Timaeus and Critias

RIVAUD, A. Timée, *Critias.* Giriş, metin ve Fransızca çeviri. Paris, 1925 (Assoc. Budé).

Kuşkulu ve uydurma diyaloglar

CALOGERO, G. *Platone, 'L'Hipparco'*, giriş ve yorum ile birlikte. Floransa, 1938.

CARLINI, A. *Platone, Alcibiade, Alcibiade Minore, Ipparco, Rivali.* Giriş, eleştirel metin ve çeviri. Turin, 1964.

SOUILHÉ J. 1) Kuşkulu diyaloglar, 2) Uydurma diyaloglar. Giriş, metin, çeviri ve notlar. Budé serisi Cilt XIII, kısımlar 2 ve 3. Paris, 1930.

Mektuplar

HOWALD, E. *Die Briefe Platons.* Giriş, metin, Almanca çeviri ve notlar. Zürih, 1923.

NOVOTNÝ, F. *Platonis epistulae commentariis illustratae.* Brno, 1930.

HARWARD, J. *The Platonic Epistles.* Giriş, çeviri ve notlar. Cambridge, 1932 (yeniden basım 1976).

BLUCK, R. S. Plato's *Seventh and Eighth Letters.* Giriş, metin ve notlar. Cambridge, 1947.

MORROW, G. R. *Plato's Epistles*: eleştirel metin ve notlarla bir çeviri. Indianapolis ve New York, 1962.

PASQUALI, G. *Le lettere di Platone* (Makaleler). 2. baskı. Floransa, 1967.

NEUMANN, W. ve KERSCHENSTEINER, J. *Platon: Briefe, griechisch-deutsch.* Münih, 1967.

GENEL KAYNAKÇA

ACKRILL, J. L. 'Symploke Eidon', *SPM* 199-206 (ilk basım 1955).

ACKRILL, J. L. 'Plato and the Copula', *SPM* 207-18 (ilk basım 1957).

ACKRILL, J. L. 'Plato on False Belief: *Tht.* 187-200', *Monist,* 1966, 383-402.

ACKRILL, J. L. 'In Defence of Plato's Division', *Ryle* 373-92.

ADAM, J. 'The Myth in Plato's Politicus', *CR,* 1891, 445s.

AHLVERS, A. *Zahl und Klang bei Plato.* Bern, 1952.

ALLAN, D. J. Review of Robinson's Plato's Earlier Dialectic in PQ, 1955, 173s.

ALLEN, R. E. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms.* Londra, 1970.

ANAGNOSTOPOULOS, G. 'Plato's, *Cratylus*: the two theories of the correctness of names', *Rev. of Metaphysics,* 1971-2, 691-736.

ANNAS, J. *Aristotle's Metaphysics,* Books M and N, giriş ve notlar ile çevrilmiştir. Oxford, 1976.

ANTON, J. P. ve KUSTAS, G. L., (ed). *Essays in Ancient Greek Philosophy.* Albany, N.Y., 1971.

APELT, O. *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* Leipzig, 1891. ('Die Ideenlehre in Platons Sophistes' yazısını içerir, ss. 67-99).

ARMSTRONG, D. M. 'Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals', Australasian J. of Philos., 1974, 198-201.

AUSTIN, J. L. *Sense and Sensibilia.* Oxford, 1962.

BACON, E. için bakınız GALANOPOULOS, A. G.

BACON, Francis. *Works,* ed. J. Spedding, R. l. Ellis ve D. D. Heath. 14 cilt., Londra, 1857-74.

BACON, Francis. *New Atlantis,* Ed. A. B. GOUGH, Oxford, 1915.

BAEUMKER, C. *Das Problem der Materria in der griechischen Philosophie.* Münster, 1890.

BALDRY, H. C. 'Who Invented the Golden Age?', *CQ*, 1952, 83-91.

BALTES, M. *Die Welterstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreren.* Bl. I, Leiden, 1976.

BAMBROUGH, J. R. (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle.* Londra, 1965.

BAMBROUGH, J. R. *Reason, Truth and God.* Londra, 1969.

BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle.* Londra, 1907. (New York, 1959.)

BARNES, j. 'Homonymy in Aristotle and Speusippus', *CQ*, 1971, 65-80

BARNES, J. 'Aristotle, Menaechmus and Circular Proof', *CQ*, 1976, 278-92.

BECKERMANN, E. ve SYKURTRIS, J. 'Speusipps Brief an König Philipp', *Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. Zu Leipzig, phil.-hist. Klasse*, 80 (1928).

BENFEY, T. 'Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos', *Abhandlungen Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 12, Göttingen, 1866, 189-330.

BIGNONE, E. *Studi sul pensiero antico.* Napoli, 1938.

BLOCKER, H. G. 'The Truth about Fictional Entities', *PQ*, 1974, 27-36.

BLUCK, R. S. 'The Parmenides and the Third Man', *CQ*, 1956, 29-37.

BLUCK, R. S. 'False Statement in the Sophist', *JHS*, 1957 (Kısım 2), 181-6.

BLUCK, R. S. 'Forms as Standards', *Phronesis*, 1957, 115-27.

BLUCK, R. S. 'The Puzzles of Size and Number in Plato's "Theaetetus"', *PCPS*, 1961, 1-9.

BLUCK, R. S. 'Knowledge by Acquaintance in Plato's Theaettetus', *Mind*, 1963, 261-3.

BLUCK, R. S. *Plato's Sophist* (ölümünden sonra G. C. Neal tarafından editörlüğü yapılmıştır). Manchester, 1975.

BOCHENSKI, I. M. *Dogmatic Principles of Soviet Philosophy*, T. J. Blakeley tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Dordrecht, 1963.

BONDESON, W. B. 'The "Dream" of Socrates and the Conclusion of the Theaetetus', *Apeiron* II. 2 (1969), 1-13.

BONDESON, W. B. 'Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's Theaetetus', *Phronesis*, 1969, 111-22.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera*, cilt. 5, Berlin, 1870.

BOUSSOULAS, N. J. *L'etre et la composition des mixtes dans le Philébe de Platon.* Paris 1952.

BOUSSOULAS, N. J. 'Note sur la dernière doctrine platonicienne', *Bulletin de I' Assoc. Budé*, 1963, 404-36. (Philebus üzerine).

BOUSSOULAS. N. J. 'Notes sur la pensée platonicienne', Πλάτων 1963, 87-125., (Tümü Philebus üzerine).

BOYANCÉ, P.'La "doctrine d'Euthyphron" dans le Cratyle' *REG*, 1941, 141-75.

BRAMWELL, J. *Lost Atlantis.* Londra, 1937.

BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato.* Leeds, 1976.

BRANDWOOD, L. Bakınız Cox. D. R.

BRENTLINGER, J. A. 'Particulars in Plato's Middle Dialogues', *AGP*, 1972, 116-52.

BRINGMANN, K. 'Plato's Philebos und Heraklides' Pontikos' Dialog π.ήδονῆς, Hermes, 1972, 523-30.

BROAD, C. D. *The Mind and its Place in Nature*. Londra, 1925.

BROCHARD, V. Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris, 1926.

BROWN, M. S. (ed.). *Plato's Meno*, W. K. C. Guthrie tarafından makakeler ile birlikte çevirisi, Malcolm Brown tarafından editörlüğü yapılmıştır. New York, 1971.

BROWN, M. S. 'Plato Disapproves of the Slave-Boy's Answer', *Plato's Meno*, 198-242 (ilk basım 1967).

BROWN, M. S. 'Theaetetus: Knowledge as continued learning', *JHP*, 1969, 359-79.

BRUMBAUGH, R. S. *Plato's Mathematical Imagination*. Indiana, 1954.

BRUMBAUGH, R. S. *Plato on the One: the hypotheses in the Parmenides and their Interpretation*. Yale, 1961.

BURNET, J. *Greek Philosophy*: Part I, Thales to Plato (tümü yayınlanmıştır). Londra, 1924.

BURNYEAT, M. F. 'The Material and Sources of Plato's Dream', *Phronesis*, 1970, 101-22.

BURY, J. B. 'The Later Platonism', *J. of Philol.*, 1894, 161-86.

BURY, R. G. 'The Theory of Education in Plato's Laws', *REG*, 1937, 304-20.

CAIRNS, H. 'Plato as Jurist', Friedlander'ın *Plato* bl xvi, cilt. I.

CAIZZI, F. D. *Antisthenis Fragmenta*. Milan, 1966.

CHARLTON, W. *Aristotle's Physics Books I and II*. Oxford, 1970.

CHERNISS, H. 'The Philosophical Economy of the Theory of Ideas', *SPM* 1-12 (ilk basım 1936).

CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York, 1944.

CHERNISS, H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley and Los Angeles (Univ. of California Press), 1945.

CHERNISS, H. 'Notes on Plutarch's *De facie in orbe lunae*', *CP* 1951, 137-53.

CHERNISS, H. Review of G. Müller's *Stuedien zu den platonischen* Nomoi, *Gnomon*, 1953, 367-79.

CHERNISS, H. 'The Sources of Evil According to Plato', *Plato II* (ed. Vlastos), 1971, 244-58 (ilk basım. 1954).

CHERNISS, H. 'Timaeus 38A8-B5', *JHS*, 1957 (I), 18-23.

CHERNISS, H. 'The Relation of the "Timaeus" to Plato's Later Dialogues', *SPM* 339-78 (ilk basım 1957).

CHERNISS, H. 'Plato 1950-1957', *Lustrum*, 1959, 5-308 ve 1960, 321-648.

CHERNISS, H. *Plutarch's Moralia*, Loeb ed., cilt. XIII, ii. Metin, çeviri ve notlar. Cambridge, Mass. ve Londra, 1976.

CHERRY, R. S. 'Timaeus 49 c7-50 b 5', *Apeiron*, 1967, 1-11.

CHROUST, A. H. 'Speusippus succeeds Plato in the Scholarchate of the Academy', *REG*, 1971, 338-41.

CHUNG-HWAN CHENG. 'On the Parmenides of Plato', *CQ*, 1944, 101-14.

CLAGETT, M. *Greek Science in Antiquity*. New York, 1955.

CLAGHORN, G. S. *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, The Hague, 1954.

CLEGG, J. S. 'Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Forms', *Phronesis*, 1973, 26-43.

COOPER, J. M. 'Plato on Sense Perception and Knowledge: Theaetetus 184 to 186', *Phronesis*, 1970, 123-46.

COX, D. R. ve BRANDWOOD, L. 'On a Discriminatory Problem connected with the Works of Plato', *J. of Roy. Statist. Soc.* B, 1959, 195-200.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 cilt., Londra, 1962 ve 1963.

CROMBIE, I. M. SPM Değerlendirmesi (kısaltmalar listesi), *CR*, 1966, 311s.

CROMBIE, I. M. 'Ryle's New Portrait of Plato', *PR*, 1969, 362-73.

DAEBRITZ, R. Article 'Herakleides (45)' in *RE* VIII, 472-85.

DEANE, P. 'Stylometrics do not Exclude the Seventh Letter', *Mind*, 1973, 113-17.

DERBOLAV, J. *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt, 1972.

DETEL, W. *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes*. Göttingen, 1972.

DICKS, D. R. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Londra, 1970.

DIELS, H. ve KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Yunanca ve Almanca). 6. baskı, 3 cilt, Berlin, 1951-2 (veya daha sonraki baskılar; sayfa numaraları aynı kalmıştır).

DIELS, H. ve SCHUBART, H. C. (ed.). *Anonymer Kommentar zu Platons Theätet*. Berlin, 1905.

DIÈS, A. *Autour de Platon*. 2 cilt, Paris, 1927.

DILLER, H. 'Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν', *Festschrift Snell*. Münih, 1956, 47-60.

DINGLE, H. 'The Scientific Outlook in 1851 and in 1951', *BJPS* II (1951-52), 85-104.

DODDS, E. R. 'The *Parmenides* and the Neoplatonic "One"i *CQ*, 1928, 129-42.

DODDS, E. R. 'Plato and the Irrational', *JHS*, 1945, 16-25. Aynı kitap *The Ancient Concept of Progress and other Essays* ismiyle yeniden basılmıştır, Oxford, 1973, 106-25.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California U. P., 1951.

DÖRRIE, H. RE'de 'Xenokrates' makalesi, 2. Reihe, XVIII. Halbb, 1512-28.

DREYER, J. L. E. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*. Cambridge, 1906.

DÜMMLER, F. *Akademika: Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen, 1889.

DÜRING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteburg, 1957.

DÜRING, I. *Aristoteles*. Heidelberg, 1966.

DÜRING, I. ve OWEN, G. E. L. (ed). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. Göteburg, 1960.

DYBIKOWSKI, J. C. 'Mixed and False Pleasures in the *Philebus*: a Reply', *PQ* 1970, 244-7.

DYBIKOWSKI, J. C. 'False Pleasures and the Philebus', *Phronesis*, 1970, 147-65.

EDELSTEIN, L. *Plato's Seventh Letter*. Leiden, 1966.

EDELSTEIN, L. ve KIDD, I. G. *Posidonius*, cilt I, *The Fragments*. Cambridge, 1972.

EDWARDS, P. ve PAP, A. (ed). *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*. New York ve Londra 1957 (Genişletilmiş 3. baskı, 1973).

ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, 1949 (İngilizce çeviri, Londra, 1954). *Encyclopedia of Philosophy*, 8 cilt, New York ve Londra, 1967. Başeditör Paul Edwards.

EVANS, G. 'The Astronomy of Heracleides Ponticus', *CQ* 1970, 102-11.

EWING, A. C. *The Fundamental Questions of Philosophy*. Londra, 1951.

Exegesis and Argument. Studies presented to G. Vlastos, ed. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty. Assen, 1973.

FEHLING, D. 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachplilosophie: I. Protagoras und die ὀρθοέπεια, II. φύσις und θέσις', *Rheinisches Museum*, 1965, 212-30.

FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*. Londra, 1930.

FIELD, G. C. *The Philosophy of Plato*. Oxford, 2. baskı, 1969.

FINDLAY, J. N. *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*. Londra, 1974.

FINLEY, M. I. (ed). *Slavery in Classical Antiquity*. Cambridge, 1960.

FINLEY, M. I. *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies*. Londra, 1968. (Penguin Books, 1972).

FLEW, A. *An Introduction to Western Philosophy*. Londra, 1971.

FONDATION HARDT. *Entretiens sur l'antiquité classique*, xviii; *Pseudepigrapha* I. Ed. K. von Fritz. Vandoeuvres-Geneva, 1972.

FORRESTER, J. W. 'Arguments an Able Man Could Refute: Parm. 133b-134e', *Phronesis*, 1974, 233-7.

FRAENKEL, E. *Rome and Greek Culture* (Inaugural Lecture). Oxford, 1935.

FRANK, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle, 1923.

FREEMAN, K. The Pre-Socratic Philosophers: a companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Oxford, 1946.

FRIEDLÄNDER, P. *Plato*, çeviri H. Meyerhoff. Cilt I, bir giriş yazısı, Londra, 1958 (2. Baskı 1969); cilt. II, *The Dialogues, First Period*, 1964 [1965]; cilt. III, *The Dialogues, Second and Third Periods*, 1969.

FRITZ, K. VON. 'Die Ideenlehre des Eudoxus von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre', *Philologus*, 1926-7, 1-26.

FRITZ, K. VON. Article 'Megariker'in *RE Suppl.* V, 707-24 (1931).

FRITZ, K. VON. Article 'Theaitetos' in *RE*, 2. Reihe, x. Halbb., 1934, 1351-72.

FRITZ, L. VON. Article 'Philippos von Opus', RE, XXXVIII. Halbb, 1938, 2351-66

FRITZ, K. VON. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*. New York, 1954.

FRITZ, K. VON. 'The Philosophical Passage in the Second Platonic Letter, and the Problem of Plato's "Esoteric" Philosophy', Anton and Kustas, *Essays*, 408-47. (Almanca makaleden çeviri, *Phronesis*, 1966, 117-53).

FRITZ, K. VON. *Plato in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlin, 1968.

FRITZ, K. VON. Ayrıca bakınız FONDATION HARDT.

FROST, K. T. 'The Critias and Minoan Crete', *JHS*, 1913, 189-206.

FRUTIGER, P. *Les Mythes de Platon*. Paris, 1930.

FUJISAWA, N. 'Ἔχειν Μετέχειν and Idioms of "Paradeigmatism" in Plato's Theory of Forms', *Phronesis*, 1974, 30-58.

FURLEY, D. J. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, N. J., 1967.

GADAMER, H.-G. (ed.). *Idee und Zahl: Studiem zur platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1968.

GAISER, K. 'Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung', *Idee u. Zahl* (bakınız GADAMER), 31-84.

GAISER, K. (ed.). *Das Platonbild*. Hildesheim, 1969.

GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre* ('Testimonia Platonica' ek yazısını içerir). Stuttgart, 2. baskı 1968.

GALANOPOULOS, A. G. ve BACON, E. *Atlantis, The Truth behind the Legend*. Londra, 1969.

GALE, R. M. Article 'Propositions, Judgments, Sentences, and Statements'in Ency. Phil. cilt. VI 494-505.

GALLIE, W. B. *Pierce and Pragmatism*. Harmondsworth (Penguin Books), 1952.

GALLOP, D. 'True and False Pleasures', *PQ*, 1960, 331-42.

GAUSS, H. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*. 3 cilt, 6 kısım. Bern, 1952-61.

GIGON, O. *Platon: Bibliographische Einführungen in das Stadium der Philosophie* 12. Bern 1950.

GIGON, O. 'Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons', *Mus Helv.*, 1954, 201-30.

GIORNINI, R. 'Osservazioni sul testo del Timeo ciceroniano', *Riv. di cult. Class. e med.*, 1969, 251-4.

GISINGER, F. *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*. Leipzig, 1921.

GOLDSCHMIDT, V. *Essai sur le Crazyle*. Paris, 1940 (Bibl. Des Hautes Études, fasc. 279).

GOMBRICH, E. H. *Art and Illusion*. Londra, 2. baskı, 1962.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. 4 cilt. Londra, 1901-12. (Cilt I çeviri L. Magnus, ciltler II-IV C. G. Berry tarafından) Yeniden basım, Londra, 1964.

GOMPERZ, T. 'Die Composition der Gesetze', *S.-B. Wien, phil.-hist. Klasse*, 1902, no. 11.

GÖRGEMANS, H. *Beiträge zur Interpratation von Platons Nomoi*. Münih, 1960 (*Zetemata* 25)

GOSLING, J. C. B. 'False Pleasures: Philebus 35c-41b', *Phronesis*, 1959, 44-53.

GOSLING, J. C. B. *Plato*. Londra, 1973.

GOSLING, J. C. B. 'Father Kenny on False Pleasures', *Phronesis*, 1961, 41-5.

GOULD, JOHN, *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge, 1955.

GRAEDER, A. 'Kritische Retraktationen zur esoterischen Platon-Interpretation', *AGP*, 1974, 71-81.

GROTE, G. *Plato and the other Companions of Sokrates*. 3. baskı, 3 cilt., Londra, 1875.

GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. Londra, 1935 (ve daha sonraki yeniden basımlar).

GULLEY, N. 'Plato's Theory of Recollection', *CQ* 1954, 194-213.

GULLEY, N. *Plato's Theory of Knowledge*. Londra, 1962.

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. Londra, 1950.

GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Londra, 2. baskı, 1952.

GUTHRIE, W. K. C. 'Plato's Views on the Nature of the Soul', *Entretiens Hardt* III. Vandoeuvres-Cenova, 1955, 3-22.

GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: Some Greek view on the origins of life and the early state of man*. Londra, 1957.

GUTHRIE, W. K. C., A. Wedberg ile birlikte, *Plato's Philosophy of Mathematics*, *Philosophy*, 1957, 369f.

HAAG, E. *Platons Kratylos: Versuch einer Interpretation*. Stuttgart, 1933.

HACKFORTH, R. 'Plato's Theism', SPM 439-47 (ilk basım 1936).

HACKFORTH, R. 'False Statement in Plato's Sophist', *CQ*, 1945, 56-8.

HACKFORTH, R. 'Platonic Forms in the Theaetetus', *CQ*, 1957, 53-8.

HACKFORTH, R. 'Notes on Plato's Theaetetus', *Mnemosyne*, 1957, 128-40.

HACKFORTH, R. Plato's Cosmogony', *CQ* 1959, 17-22.

HAEBLER, C. 'Kosmos: eine etymologische-wortgeschichtlishe Untersuchung', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1967, 101-18.

HAGER, F. P. 'Zur philosophischen Problematik der sogennanten ungeschriebenen Lehre', *Studia Philosophica*, 1964, 90-117.

HAGER, F. P. *Der Geist und das Eine*. Bern-Stuttgart, 1970.

HALL, J. 'Plato's Legal Philosophy', *Indiana Law Journal*, 1956, 171-206.

HAMBRUCH, E. *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik.* Berlin, 1904.

HAMLYN, D. W. 'The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic', *PQ* 1955, 289-302.

HAMMER-JENSEN, I. 'Demokritos und Platon', *AGP*, 1910, 92-105 ve 211-29.

HARDIE, W. F. R. *A Study in Plato.* Oxford, 1936.

HARVEY, F. D. 'Two Kinds of Equality', *Classica et Mediaevalia*, 1965, 101-46.

HEATH, B. 'On Plato's Cratylus', *J. of Philol.*, 1888, 192-218.

HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus'u treatise on the sizes and distances of the sun and moon.* Oxford, 1913.

HEATH, T. L. *Mathematics in Aristotle.* Oxford, 1949.

HEINIMANN, F. *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* Basel, 1945 (yeniden basım 1965).

HEINZE, R. *Xenocrates* (yazı parçaları dahil). Leipzig, 1892 (yeniden basım 1965).

HEISENBERG. W. 'Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik', *Im Umkreis der Kunst*, Wiesbaden, 1954, 137-40.

HEISENBERG, W. *The Physicist's Conception of Nature.* İngilizce çeviri. Londra, 1958 (Almanca özgün basım 1955).

HERMANN, A. *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedone.* Göttingen, 1972.

HERMANN, K. F. *Geschichte und System der platonischen Philosophie.* Heidelberg, 1839 (Yeniden basım. 1976).

HERTER, H. 'Die Bewegung der Materie bei Platon', *Rh. Mus.* 1957, 327-47.

HICKEN, W. F. 'Knowledge and Forms in Plato's "Theaetetys"', *SPM* 185-94 (ilk basım 1957).

HICKEN, W. F. 'The Character and Provenance of Socrates's "Dream" in the Theaetetus', *Phronesis*, 1958, 126-45.

HILPINEN, R. 'Knowing that one Knows and the Classical Definition of Knowledge', *Synthése*, 1970, 109-32.

HIRST, R. J. Article 'Perception'in *Ency. Phil.* VI, 79-86.

HIRZEL, R. *Der Dialog*, Lepizig, 1895.

HOFFMANN, E. 'Der gegenwärtige Stand der Platonforschung', Zeller'e ek yazı, II. I, pp. 1051-1105.

HORN, F. *Platonstudien.* Viyana, 1893.

HOSPERS, J. *An Introduction to Philosophical Analysis,* Londra, 1956.

HOWALD, E. 'Eikos Logos', *Hermes*, 1922, 63-79.

HUBER, G. 'Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides". Basel diss., 1951.

HULTSCH, F. Article 'Eudoxos (8)' in *RE* VI (1909), 930-50.

JACKSON, H. 'Plato's Later Theory of Ideas', series of articles in *Journ. of Philol.* 1882-8.

JACKSON, H. 'Plato's Cratylus', *Praelections Delivered before the Senate of the University of Cambridge.* Cambridge, 1906, 3-26.

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development.* İngilizce çeviri. 1934. 2. baskı 1948 (karton kapak 1962).

JOHANSEN, K. F. 'The One and the Many: remarks concerning Plato's Parmenides and the Method of Collection and Division', *Class. et Med.*, 1957, 1-35.

JONES, R. M. 'The Ideas as the Thoughts of God', *CP,* 1926, 317-26.

JOSEPH, H. W. B. *Knowledge and the Good in Plato's Republic.* Oxfod, 1948.

KAHN, C. H. 'Plato's Cretan City' (review article on Morrow's book), *JHI*, 1961, 418-24.

KAHN, C. H. 'The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being', *Foundations of Language*, 1966, 245-65.

KAHN, C. H. 'Language and Ontology in the Cratylus', *Exegessis* (q.v.), 152-76 (1973).

KAMLAH, W. *Platons Selbstkritik im Sophistes.* Münih, 1963.

KAMLAH, W. 'Zu Platons Selbstkritik im Sophistes', *Hermes*, 1966, 243-5.

KANT, I. *Critique of Pure Reason.* İngilizceye çeviren N. Kemp Smith, Londra, 1929.

KARPP, H. *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos.* Würzburg Aumühle, 1933.

KENNY, A. 'False Pleasures in the Philebus: a Reply to Mr. Gosling', *Phronesis*, 1960, 45-52.

KERFERD, G. B. 'Plato's Noble Art of Sophistry', *CQ* 1954, 84-90.

KERN, O. *Orphicorum Fragmenta.* Berlin, 1922.

KERSCHENSTEINER, J. *Kosmos: quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern.* Münih, 1962.

KEYT, D. 'Aristotle on Plato's Receptacle', *AJP*, 1961, 290-300.

KEYT, D. 'Plato's Paradox that the Immutable is Unknowable', *PQ* 1969, 1-14.

KING, H. R. 'Aristotle without Prime Matter', *JHI*, 1956, 370-90.

KING-FARLOW, J. ve ROTHSTEIN, J. M. 'Paradigm Cases and the Injustice to Thrasymachus', *PQ* 1964, 15-22.

KIRK, G. S. 'The Problem of Cratylus', *AJP*, 1951, 225-53.

KIRK, G. S. *Heraclitus, the Cosmic Fragments.* Cambridge, 1954.

KLIBANSKY, R. *The Continuity of the Platonic Tradition.* Londra, n. d. (Önsöz tarihi 1950).

KLIEM. Article 'Menaichmos (3) 'in *RE*, XXXIX. Halbb., 1931, 700s.

KNEALE, W. ve M. *The Development of Logic.* Oxford, 1962.

KOSTER, W. J. W. *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéns: étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et L'Orient.* Leiden, 1951.

KOUNTSOUYANNOPOULOU, D. 'Τίς ὁ Ἀριστοτέλης τοῦ Πλατωνικοῦ "Παρμενίδου"; Πλάτων, 1966, 205-6.

KRÄMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.* Abh. Heidelberger Akad., ph.-hist. Kl., 1959.

KRÄMER, H. J. 'Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon', *Mus. Helv.* 1964, 137-67.

KRÄMER, H. J. *Der Ursprung der Geistesmetaphysik: Untersuchungen zur Geschishte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* Amsterdam, 1964 (yeniden basım 1967).

KRÄMER, H. J. 'Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung', *Idee u. Zahl* (bakınız GADAMER), 106-50.

KRÄMER, H. J. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *AGP*, 1969, 1-30.

KRÄMER, H. J. *Platonismus und hellenistische Philosophie.* Berlin ve New York, 1971.

KRANZ, W. 'Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit', *Philologus*, 1938-9, 430-48.

KRANZ, W. 'Kosmos', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958, 3-282.

KRETZMANN, N. 'Plato on the Correctness of Names', *APQ* 1971, 126-38.

KRIEG, M. *Die Überarbeitung der platonischen 'Gesetze' durch Philippos von Opus.* Freiburg-im-Breisgau, 1896.

KUCHARSKI, P. 'La "théorie des Idées" selon le "Phédon" se maintient-elle dans les derniers dialogues?', Rev. *Philosophique*, 1969, 211-29.

KUHN, H. Review of John Gould, *The Development of Plato's Ethics*, *Gnomon*, 1956, 336-40.

LACEY, A. R. 'The Mathematical Passage in the Epinomis', Phronesis, 1956, 81-104.

LANG, P. *De Speusippi Academici Scriptis.* Bonn, 1911 (yeniden basım Hildesheim, 1965).

LASSERRE, F. *Die Fragmense des Eudoxos von Knidos* (çeviri ve yorum ile editörlüğü yapılmıştır). Berlin, 1966.

LEE, E. N. 'Hoist with His Own Petard: Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras', *Exegesis* (q.v.), 255-61.

LEISEGANG, H. article 'Platon' in *RE*, 2. Reihe, XI. Halbb., 1941, 2342-537.

LESKY, A. *Kosmos.* Viyana, 1963 (açılış töreni konferansı).

LESKY, A. *A History of Greek Literature.* Willis ve de Heer tarafından 2. Almanca metinden editörlüğü yapılmış çeviri, Londra, 1966.

LEVINSON, R. B. *In Defense of Plato.* Cambridge, Mass, 1953.

LEVINSON, R. B. 'Language and the Cratylus: four questions', *Rev. of Metaphysics*, 1957-8, 28-41.

LEVISON, M., MORTON, A. Q. ve WINSPEAR, A. A. 'The Seventh Letter of Plato', *Mind*, 1968, 309-25.

LEWIS, F. A. 'Foul Play in Plato's Aviary: *Theaetetus* 195 B ss.', *Exegesis* (q.v.), 262-84.

LEYDEN, W. VON. 'Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle', *PQ* 1964, 35-52.

LLANOS, A. *Los Viejos Sofistas y el Humanismo Griego.* Buenos Aires, 1969.

LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought.* Cambridge. 1966.

LLOYD, G. E. R. 'Plato as a Natural Scientis', *JHS*, 1968, 78-92.

LLOYD, G. E. R. *Early Greek Science: Thales to Aristotle.* Londra, 1970

LONIE, I. M. 'The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides of Pontus', *Phronesis*, 1964, 156-64.

LONIE, I. M. 'Medical Theory in Heraclides of Pontus', *Mnemosyne*, 1965, 126-43.

LORENZ, K. ve MITTELSTRASS, J. 'Theaitetos fliegt: Zur Theorite wahrer und falscher Sätze bei Platon', *AGP*, 1966, 113-52.

LORENZ, K. ve MITTELSTRASS, J. 'On Rational Philosophy of Language: the programme in Plato's *Cratylus* reconsidered', *Mind*, 1967, 1-20.

LOUZECKY, D. J. bakınız TELOH, H.

LUCE, J. V. 'The Date of the Cratylus', *AJP*, 1964, 136-52.

LUCE. J. V. 'The Theory of Ideas in the Cratylus', *Phronesis*, 1965, 21-36.

LUCE, J. V. Plato on Truth and Falsity in Names'i *CQ* 1969, 223-32.

LUCE, J. V. *The End of Atlantis: New light on an Old Legend.* Londra, 1969.

LURIA, S. 'Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik,* Abt. B, Band 2, Heft 2, 1932, 106-85.

McLAUGHLIN, A. 'A Note on False Pleasures in the Philebus', *PQ* 1969, 57-61.

MAIER, H. *Die Syllogistik des Aristoteles.* I. und II. Teile, Tübingen, 1896 ve 1900.

MALCOLM, J. 'Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist', *Phronesis*, 1967, 130-46.

MANASSE, E. M. 'Platonliteratur', I, II and III, Philosophische Rundschau, Beihefte 1, 2, 7, Tübingen, 1957, 1961 ve 1976. (Sırayla Almanca, İngilizce ve Fransızca literatür değerlendirmesi)

MANASSE, E. M. *Platons Sophistes und Politikos: das Problem der Wahrheit.* Berlin, 937.

MANNEBACH, E. *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta.* Leiden, 1961.

MEKLER, S. (ed.). *Academicorum philosophorum index Herculanensis.* Berlin, 1902.

MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism.* The Hague, 1953.

MERLAN, P. 'Zur Biographie des Speusippos', *Philologus*, 1959, 198-214.

MERLAN, P. *Studies in Epicurus and Aristotle.* Wiesbaden, 1960.

MERLAN, P. 'Das Problem der Erasten'. *Horizons of a Philosopher: essays in honor of David Baumgardt*, Leiden, 1963, 297-314.

MERLAN, P. 'Aristotle, *Met. A* 6, 987b20-25 and Plotinus, *Enn.* V 4, 2, 8-9', *Phronesis*, 1964, 45-7.

MILL, J. S. A. *System of Logic* (ilk basım 1843). Londra, 1892.

MITTELSTRASS, J. Review of Gaiser's *Platons ungeschriebene Lehre, Philos. Rundschau,* 1966, 27-40.

Monumenia Asiae Mimoris Antiqua, cilt IV, ed. Buckler, Calderand Guthrie. Manchester, 1933.

MOORE, G. E. 'The Nature of Judgment', *Mind*, 1899, 176-93.

MOORE, G. E. *Principia Ethica.* Cambridge, 1903.

MORAVCSIK, J. M. E. 'Συμπλοκή εἰδῶν and the Genesis of λόγος, *AGP*, 1960, 117-29.

MORAVCSIK, J. M. E. 'Being and Meaning in the Sophist', *Acta Philos. Fennica*, 1962, 23-78.

MOREAU, P. Article 'Quinta Essentia' in *RE*, XLVII. Halbb. 1171-1263 (1963).

MOREAU, J. 'The Platonic Idea and its Threefold Function: a Synthesis', *IPQ* 1969, 477-517.

MOREAU, J. 'L'essor de l'astronomie scientifique chez les grecs', *Revue de l'histoire des sciences 29* (1976), 193-312.

MORROW, G. R. *Plato's Law of Slavery in Relation to Greek Law.* Urbana, 1939.

MORROW, G. R. *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the Laws.* Princeton, N. J., 1960

MORROW, G. R. 'Aristotle's Comments on Plato's Laws', *A. and P. in Mid-Fourth Cent.* (bakınız DÜRING), 145-62.

MORROW, G. R. *Proclus: a Commentary on the First Book of Euclid's Elements.* Princeton, 1970.

MORTLEY, R. J. 'Plato's Choice of the Sphere', *REG*, 1969, 342-5.

MORTLEY, R. J. 'The Bond of the Cosmos: a significant metaphor (*Tim.* 31C ff.)', *Hermes*, 1969, 372f.

MORTLEY, R. J. 'Plato and the Sophistic Heritage of Protagoras', *Eranos*, 1969, 24-32.

MORTON, A. Q ve WINSPEAR, A. D. *It's Greek to the Computer.* Montreal, 1971.

MORTON, A. Q. Bakınız LEVISON, M.

NAKHNIKIAN, G. 'Plato's Theory of Sensation', *Rev. of Metaphysics*, 1955-6, 129-48 ve 306-27.

NATORP, P. Article 'Hermogenes (21)' in *RE*, VIII, 1913, 865.

NELSON, E. J. 'The Category of Substance', in *Philosophy for the Future*, ed. Sellars, McGill and Farber. New York, 1949, 106-24.

NEUGEBAUER, O. 'On the Allegedly Heliocentric Theory of Venus by Heraclides Ponticus', *AJP*, 1972, 600f.

NEWELL, R. W. *The Concept of Philosophy.* Londra, 1967.

NEWIGER, H.-J. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende.* Berlin-New York, 1973.

NEWTON, Isaac. *Mathematic Principles of Natural Philosophy*, 2 cilt, çeviren A. Motte, ed. F. Cajori. Berkeley, 1946.

NICOL, A. T. 'Indivisible Lines', *CQ* 1936, 120-6.

NILSSON, M. P. *Greek Popular Religion*. New York, 1940.

O'BRIEN, M. 'Platon and the "Good Conscience": *Laws* 863e5-64b7', *TAPA*, 1957, 81-7.

OSCANYAN, F. 'On Six Definitions of the Sophist: Sophist 221C-231E', *Philos. Forum*. 1972/3, 241-59.

OWEN, G. E. L. 'The Place of the Timareus in Plato's Dialogues', *SPM* 313-38 (ilk basım 1953).

OWEN, G. E. L. 'Aristotle on the Snares of Ontology' in Bambrough, *New Essays* (q.v.), 69-96.

OWEN, G. E. L. 'Notes on Ryle's Plato', *Ryle*, 341-72.

OWEN, G. E. L. 'Plato and Parmenides on the Timeless Present', *Monist*, 1966, 317-40.

OWEN, G. E. L. 'Plato on Not-Being', *Plato I* (bakınız VLASTOS), 223-67.

OWEN. G. E. L. 'Plato on the Underpictable', *Exegesis* (q.v.), 349-61.

OWEN, G. E. L. Bakınız DÜRING, I.

PANAGIOTOU, S. 'Vlastos on Parm. 132a1-b2, *PQ* 1971, 255-9.

PANNEKOEK, A. *The Astronomical System of Herakleides*. Amsterdam, 1952.

PARENTE, M. ISNARDI. 'Per l'interpretazione dell'excursus filosofico della vii epistola platonica', *Parola del Passato*, 1964, 241-90.

PARENTE, M. ISNARDI. 'La vii epistola e Platone esoterico', *RCSF*, 1969, 416-31.

PAVLU, J. 'Der pseudoplatonische Dialog *Theages*', *Wiener Studien*, 1909, 13-37.

PECK, A. L. 'Plato and the μέγιστα γένη of the Sophist: a Reinterpretation', *CQ* 1952, 32-56.

PECK, A. L. 'Plato's Sophist: the συμπλοκή τῶν εἰδῶν', *Phronesis*, 1962, 46-66.

PECK, A. L. 'Plato versus Parmenides', *PR*, 1962, 159-84.

PENNER, T. 'False Anticipatory Pleasures: Philebus 36a3-41a6', *Phronesis*, 1970, 166-78.

PETERSON, S. 'A Reasonale Self-Predication Premise for the Third Man Argument', *PR*, 1973, 441-50.

PFEIFFER, R. *A History of Classical Scholarship*, cilt I. Oxford, 1968.

PFISTER, F. 'Die Prooimia der platonischen Gesetze', *Annuaire de phil. ét d'hist. orientales et slaves 6* (Mélanges Émile Boisacq, II, 1938), 173-9.

PHILIP, J. A. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto, 1967.

Philosophy for the Future. Bakınız SELLARS, R. W.

PINES, S. 'A New Fragment of Xenocrates and its Implications', *Transactions of the American Philosophical. Society*, cilt 51, Kısım 2 (1961), 3-34.

PINI, F. (ed.). M. T. *Ciceronis Timaetus*. Milan, 1965.

PLATON, N. *Zakros*. New York, 1971.

POHLE, W. 'The Mathematical Foundations of Plato's Atomic Physics', *Isis*, 1971, 36-46.

POPPER, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. Londra, 1959, 8. baskı 1975.

POPPER, K. R. The *Open Society and its Enemies*, cilt I, *The Spell of Plato*. 5. baskı, Londra, 1966.

POPPER, K. R. Article 'Plato' in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Londra ve New York, 1968.

POPPER, K. R. *Conjectures and Refutations*, 3. baskı, Londra, 1969.

POPPER, K. R. 'Scientific Reduction and Refutation and the Essential Incompleteness of All Science', *Studies in the Philosophy of Biology*, ed. F. J. Ayala and T. Dobzhansky. Londra, 1974.

POPPER, K. R. ve ECCLES, J. C. *The Self and its Brain*. Springer International, 1977.

POST, L. A. 'The Seventh and Eighth Platonic Epistles', *CQ* 1930, 113-15.

PUHVEL, J. 'The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*', *AJP*, 1976, 154 ff.

RAEDER, H. *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig. 1905.

REES, D. A. (ve STRANG, C.). 'Symposium: Plato and the "Third Man"', Arist. Soc. Suppl. Vol. 37 (1963), 165-76.

REICHE, H. A. T. *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy, and Aristotle's Connate Pneuma*. Amsterdam, 1960.

REITZENSTEIN, R. ve SCHAEDER, H. H. *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig ve Berlin, 1926.

REVERDIN, O. *La religion de la cité platonicienne*. Paris, 1945.

RICH, A. 'The Platonic Ideas as Thoughts of God', *Mnemosyne*, 1954, 123-33.

RICHARDSON, M. 'True and False Names in the "Cratylus"', *Phronesis*, 1976, 135-45.

RIDGEWAY, W. 'What led Pythagoras to the Doctrine that the World was built of numbers?', *CR*, 1896, 92-5.

RIST, J. M. 'Plotinus and the Daimonion of Socrates', *Phoenix*, 1963, 13-24.

RIST, J. M. 'The Immanence and Transcendence of the Platonic From', *Philologus*, 1964, 219-32.

RIST, J. M. 'Knowledge and Value in Plato', *Phoenix*, 1967, 283-95.

RIST, J. M. 'Parmenides and Plato's *Parmenides*', *CQ* 1970, 221-9.

RITTER, C. *Neue Untersuchungen über Platon*. Münih, 1910 (yeniden basım 1976).

RITTER, C. *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. 2 cilt, Münih, 1910 ve 1920 (yeniden basım 1976).

RITTER, C. *The Essence of Plato's Philosophy*. Londra, 1933.

ROBIN, L. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'aprés Aristote*. Paris, 1908.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 2. baskı 1953.

ROBINSON, R. 'A Criticism of Plato's Cratylus', *Essays*, 118-38 (ilk basım 1956).

ROBINSON, R. 'The Theory of Names in Plato's Cratylus', Essays, 100-17 (ilk basım 1955).

ROBINSON, R. *Essays in Greek Philosophy*. Oxford, 1969.

ROBINSON, T. M. 'Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus*', *AJP*, 1967, 57-66.

ROBINSON, T. M. 'The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*', ANTON ve KUSTAS, *Essays* (q.v.), 345-53.

RODIER, G. Études de philosophie grecque. Paris, 1926.

ROHDE, E. *Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks,* çeviren W. B. Hills, Londra, 1925. (karton kapak, 2 cilt, New York, 1966.)

RORTY, A. O. 'A Speculative Note on some Dramatic Elements in the *Theaetetus*', *Phronesis*, 1972, 227-38.

ROSE, H. J. *A Handbook of Greek Mythology*. Londra, 1928.

ROSEN, S. *The Symposium of Plato*. Yale U. P., 1968.

ROSENMEYER, T. G. 'Platonic Scholarship, 1945-55', *Classical Weekly*, 1957, 173-82, 185-96, 197-201 ve 209-11.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*, giriş ve yorum ile gözden geçirilmiş bir metin. 2 cilt, Oxford, 1924.

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951.

ROSS, W. D. 'The Date of Plato's Cratylus', *Revue Internationale de Philosophie*, 1955, 187-96.

ROSS, W. D. *Aristotle De Anima*. Oxford, 1961.

ROTH, M. D. 'An Examination of Plato's Cratylus.' Unpublished doctoral dissertation submitted to the University of Illinois, 1969.

RUNCIMAN, W. G. 'Plato's *Parmenides*', *SPM*, 149-84 (ilk basım 1959).

RUNCIMAN, W. G. *Plato's Later Epistemology*. Cambridge, 1962.

RUSSELL, B. A. W. ve WHITEHEAD, A. N. *Principia Mathematica*. 3 cilt, Cambridge, 1910-13, ve ed. 1927 ve daha sonraki baskılar.

RYLE, G. 'Plato's *Parmenides*', *SPM* 97-147 (ilk basım 1939).

RYLE, G. *The Concept of Mind*. Londra, 1949.

RYLE, G. *Dilemmas*. Cambridge, 1954.

RYLE, G. *Plato's Progress*. Cambridge, 1966.

Ryle. Bakınız WOOD, O. P.

SACHS, E. *De Theaeteto Atheniensi mathematico*. Berlin, 1914.

SAMBURSKY, S. *The Physical World of the Greeks*. Londra, 1956.

SAUNDERS, T. J. 'Two Passages in Plato's *Laws* (794a-c and 848a)', CR, 1961, 101f.

SAUNDERS, T. J. 'The Structure of the Soul and the State in Plato's Laws', *Eranos*, 1962, 37-55.

SAUNDERS, T. J. Plato's Progress in Rev. Belge de Philol. et d'Hist., 1967, 494-7.

SAUNDERS, T. J. 'The Alleged Double Version in the Sixth Book of Plato's Laws', *CQ*, 1970, 232-6.

SAUNDERS, T. J. 'Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws', CQ 1973, 232-44.

SAUNDERS, T. J. *Bibliography on Plato's Laws* 1920-1970. New York, 1976.

SAYRE, K. M. *Plato's Analytic Method.* Chicago, 1969.

SCHADEWALDT, W. 'Platon und Kratylos: ein Hinweis', *Philomathes* (Merlan'ın anısına makaleler), Ed. Palmer and Hamerton-Kelly, The Hague, 1971, 3-11.

SCHIAPARELLI, G. *I precursori di Copernico nell'antichitá, in his Scritti*, cilt 1, 361-458. (İlk basım 1873.)

SCHIAPAPELLI, G. 'Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele', *Scritti*, cilt 11, 3-112. (İlk basım 1877.)

SCHIAPARELLI, G. 'Origine del sistema planetario eliocentrico presso i Greci', Scritti, cilt 11, 113-77. (İlk basım 1898.)

SCHIAPARELLI, G. *Scritti sulla storia della astronomia antica*, 3 cilt, Bolonya, 1925-7.

SCHIPPER, E. W. 'The Meaning of Existence in Plato's Sophist', *Phronesis*, 1964, 38-44.

SCHOFIELD, M. 'Who were the δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44a ss.?', *Mus. Helv.*, 1971, 2-20.

SCHOFIELD, M. 'A Neglected Regress Argument in the Parmenides', *CQ* 1973, 29-44.

SCHOFIELD, M. 'Eudoxus in the 'Parmenides'", *Mus. Helv.* 1973, 1-19.

SCHOFIELD, M. 'Plato on Unity and Sameness', *CQ* 1974, 33-45.

SCHOFIELD, M. 'The Antinomies of Plato's Parmenides', *CQ* 1977, 65-84.

SCHRÖDINGER, E. *Nature and the Greeks.* Cambridge, 1954.

SCHUHL., P. M. 'Platon: quinze années d'études platoniciennes', *Actes du Congrés Budé*, Paris, 1954.

SCIACCA, M. F. *Platone.* 2 cilt, Milan, 1967.

SELLARS, R. W., ed. V. J. McGill ve M. Farber. *Philosophy for the Future: the quest for modern materialism.* New York, 1949.

SHINER, R. A. *Knowledge and Reality in Plato's 'Philebus'*, Assen, 1974.

SHOEMAKER, S. Article 'Memory' in *Ency.* Phil. V, 265-74.

SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought.* Chicago, 1903.

SHOREY, P. *What Plato Said.* Chicago, 1933.

SILVERTHORNE, M. J. 'Militarism in the *Laws*? (*Laws* 942a5-943a3)', *Symbolae Osloenses*, fasc. 49 (1973), 29-38.

SINGER, C. *A Short History of Scientific Ideas.* Oxford, 1959.

SKEMP, J. B. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues.* Cambridge, 1942.

SKEMP, J. B. 'Ὕλη and ὑποδοχή', *Arist. and Plato in Mid-Fourth Cenc.* (bakınız DÜRING), 213-35.

SKEMP, J. B. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues.* Cambridge, 2. baskı, 1967.

SKEMP, J. B. *Plato.* Oxford, 1976. (Yunanistan ve Roma: klasiklerde yeni araştırmalar no. 10.)

SOLMSEN, F. *Plato's Theology.* Ithaca, N. Y., 1942.

SOLMSEN, F. *Aristotle's System of the Physical World.* Cornell U. P., Ithaca, N. Y., 1960.

SOLMSEN, F. Edelstein'in değerlendirmesi, *Plato's Seventh Letter*, *Gnomon*, 1969, 29-34.

SOLMSEN, F. 'Beyond the Heavens', *Mus. Helv.*, 1976, 24-32.

SOUILHÉ, J. Étude sur le terme δύναμις *dans les dialogues de Platon.* Paris, 1919.

SPEISER, A. *Ein Parmenides-Kommentar: Studien zur platonischen Dialektik.* Leipzig, 1937.

SPOERRI, W. 'Encore Platon et l'Orient', *Rev. de Philol.*, 1957, 209-33.

SPRAGUE, R. K. *Plato's Philosopher-King: a study of the theoretical background.* Univ. of S. Carolina Press, 1976.

SPRUTE, J. Über den Erkenntnisbegriff'in Platons Theaitet', *Phronesis*, 1968, 47-67.

STEBBING, L., S. *A Modern Introduction to Logic.* 2. baskı, Londra, 1933.

STENZEL, J. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles.* Leipzig-Berlin, 1924.

STENZEL, J. Article 'Sokrates (Philosoph)' in *RE*, 2. Reihe, V. Halbb., 1927, 811-90.

STENZEL, J. Article 'Speusippos' in *RE*, 2. Reihe, VI. Halbb., 1929, 1636-69.

STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*, çeviri ve editörlük D. J. Allan. Oxford, 1940.

STENZEL, J. *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, 1957.

STEWART, M. A. *Plato's Psychology* üzerine M. Robinson'un değerlendirmesi, PQ 1971, 172f.

STOELZEL, E. *Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon.* Halle, 1908.

STRANG, C. 'Plato and the Third Man', *Plato* (ed. Vlastos, q.v.), 184-200. (İlk basım 1963.) (Bakınız REES, D. A.)

STRAWSON, P. F. Introduction to Logical Theory. Londra, 1952.

STRIKER, G. *Peras und Apeiron: das Problem der Formen in Platons Philosophie.* Göttingen, 1970.

TARÁN, L., *Epinomis* üzerine Novontný'nin değerlendirmesi, *AJP*, 1962, 315-17.

TARÁN, L. 'The Creation Myth in Plato's Timaeus', *Essays*, ed. ANTON ve KUSTAS (q.v.), 372-407.

TARÁN, L. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis.* Philadelphia, 1975.

TARRANT, D. 'Plato's Use of Extended *Oratio Obliqua*', *CQ* 1955, 222-4.

TARRANT, H. A. S. 'Speusippus' Ontological Classification', *Phronesis*, 1974, 130-45.

TATE, J. 'On Plato: *Laws* x 899 cd', *CQ* 1936, 48-54.

TATE, J. *Plato's 'Statesman'* üzerine Skemp'in değerlendirmesi, *CR*, 1954, 115-17.

TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work.* Londra, 1926 (karton kapak yeniden basım 1960).

TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

TAYLOR, A. E. 'Plato and the Authorship of the *Epinomis*', *Proc. Brit. Acad.*, 1929.

TELOH, H. ve LOUZECKY, D. J. 'Plato's Third Man Argument', *Phronesis*, 1972, 80-94.

THOMPSON, W. H. 'Introductory Remarks on the Philebus', *J. of Philol.*, 1882, 1-22.

TIGERSTEDT, E. N. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity.* 2 cilt, Stockholm, 1965 ve 1974.

TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato.* Stockholm, 1977.

TIGNER, S. 'The "Exquisite" Argument at *Tht.* 171A', *Mnemosyne*, 1971, 366-9.

TOEPLITZ, O. 'Die mathematische Epinomisstell', *Quellen und Studien zur Geschishte der Mathematik*, seri. B (Studien), cilt II (1933), 336-46.

TOOMER, G. J. *Die Fragmente des Eudoxos* üzerine Lasserre'nin değerlendirmesi, *Gnomon*, 1968, 334-7.

TOULMIN, S. ve GOODFIELD, J. *The Architecture of Matter.* Londra, 1962. (Ayrıca Penguin Books tarafından karton kapak baskısı yapılmıştır, Harmondsworth).

TREVASKIS, J. R. 'The Sophistry of Noble Lineage (Sophist 230a5-232b9', *Phronesis* 1 (1955), 36-49.

TREVASKIS, J. R. 'Classification in the Philebus', *Phronesis*, 1960, 39-44.

UNTERSTEINER, M. *The Sophists*, çeviren K. Freeman. Londra, 1957.

VERSENYI, L. 'The Cretan Plato', *Rev. of Metaph.* 15 (1961-2), 67-80.

VIDAL-NAQUET, P. 'Athénes et Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien', *REG*, 1964, 420-44.

VLASTOS, G. 'The Disorderly Motion in the *Timaeus*', *SPM* 379-400 (ilk basım 1939).

VLASTOS, G. 'The Third Man Argument in the Parmenides', *SPM* 231-64 (ilk basım 1954).

VLASTOS, G. 'Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?', *SPM* 401-20 (ilk basım 1964).

VLASTOS, G. 'Parmenides' Third Man Argument (Parm. 132A1-B2): Text and Logic', PQ 1969, 289-301.

VLASTOS, G. (ed.). *Plato: a Collection of Critical Essays.* 2 cilt, New York, 1971.

VLASTOS, G. *Platonic Studies.* Princeton, 1973.

VLASTOS. G. 'Plato's Testimony concerning Zeno of Elea', *JHS*, 1975, 136-62.

VLASTOS, G. *Plato's Universe.* Oxford, 1975.

VOGEL, C. J. DE *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, üzerine Philips'in değerlendirmesi, JHS, 1969, 163-5.

VOGEL, C. J. DE. *Greek Philosophy: a Collection of Texts with Notes and Explanations.* Cilt 1 *Thales to Plato.* Leiden, 3. baskı 1963.

VOGEL, C. J. DE. *Philosophia, Part I: Studies in Greek Philosophy*. Assen, 1970.

VOSS, O. De *Heraclidis Pontici vita et scriptis*. Rostock, 1896.

WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Die Astronomie des Heracleides von Pontos', *Berichte der Sächs. Ak. 96*, Leipzig, 1944, 47-56.

WAERDEN, B. L., VAN DER. *Die Astronomie der Pythagoreer*. Amsterdam, 1951.

WAHL, J. Étude sur le Parménide de Platon. Paris, 1926.

WAKE, W. C. 'Sentence-Length Distributions of Greek Authors', *Journal of R. Statistical Soc.* Series A, 1957, 331-46.

WALKER, M. G. 'The One and the Many in Plato's *Parmenides*', *PR*, 1938, 488-516.

WASZINK, J. H. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto* P. J. JENSEN *edidit*. (Plato Latinus, ed. Klibansky, IV.) Londra, 1962 2. baskı, 1975.

WATSON, G. *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin, 1973 (1975).

WEDBERG, A. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm, 1955.

WEHRLI, F. Article 'Herakleides der Pontiker', in *RE* Suppl. XI, 1968.

WEHRLI, F. *Eudemos von Rhodos* (Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar VIII). 2. baskı, Basel 1969.

WEHRLI, F. *Herakleides Pontikos* (Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar VII). 2. baskı., Basel, 1969.

WEIL, R. *L'Archéologie de Platon*. Paris, 1959.

WEINGARTNER, R. H. *The Unity of the Platonic Dialogue: Cratylus, Protagoras, Parmenides*. Indianapolis and New York, 1973.

WHEWELL, W. *The Philosophy of the Inductive Sciences*. Londra, 1840 (ve daha sonraki baskılar ve yeniden basımlar).

WHITE, F. C. 'ὡς ἐπιστήμη οὖσα A Passage of Some Elegance in the Theatetus', *Phronesis*, 1972, 219-26.

WEIZSÄCKER, C. F. VON. *The World-View of Physics*, 1952 (4. Almanca baskısından çeviren M. Grene, 1949).

WHITEHEAD, A. N. Bakınız RUSSELL, B. A. W.

WHITTAKER, K. '*Timaeus* 27d5ff.', *Phoenix*, 1969, 181-5.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Platon*. 2 cilt., Berlin, 1920.

WILLIAMS, B. A. O. ve BEDFORD, E. 'Pleasure and Belief', *PAS*, Suppl. Cilt. 33 (1959), 57-72 ve 73-92.

WILPERT, P. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg. 1949.

WINSPEAR, A. D. Bakınız LEVISON, M., MORTON, A. Q.

WIPPERN, J. (ed). *Das Problem der Ungeschriebnen Lehre Platons*. Darmstadt, 1972.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*, çeviren G. E. M. Anscombe, Oxford, 1933.

WOOD, O. P. ve PITCHER, G. (ed). *Ryle*. Londra, 1971.

WRIGHT, L. 'The Astronomy of Eudoxus: Mathematics or Physics?', *Studies in the Hist. and Phil. of Science* 4 (1973-4), 165-72.

WUNDT, M. *Platons Parmenides*. Stuttgart-Berlin, 1935.

WYLLER, E. A. *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia*. Oslo, 1959.

YOH, May. 'On the Third Attempted Definition of Knowledge, *Theatetus* 201c-210n', *Dialogue*, 1975, 420-42.

ZEKL, H. G. *Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffiches Verfahren eines platonischen Dialogs*. Marburg, 1971.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen, Zweiter Teil, erste Abteilung: Sokrates und the Sokratiker, Plato und die alte Akademie, 5. Baskı, Leipzig, 1922 (yeniden basım Hildesheim, 1963)*.

'ZELLER-MONDOLFO', *La filosofia dei Greci*, Floransa, 1932'den itibaren çeşitli tarihler. (Zeller'in çalışması R. Mondolfo tarafından tercüme edilmiş ve genişletilmiştir.)

'ZELLER-NESTLE", E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. Bölüm, I. Kısım (7. baskı 1923) ve 2. Kısım (6. baskı 1920), W. Nestle tarafından editörlüğü yapılmıştır (Leipzig).

ZEYL, D. J. 'Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5', *HSCP*, 1975, 125-48.

DİZİN

Aalders, G. J. D. 387

Ackrill, J. L. 68, 114, 117, 133, 151, 154, 159, 163, 207, 209, 479

Adam, J. 103, 104, 182, 270, 477, 479

Addison, J. 251

Afrodit 28

Ahlvers, A. 287, 479

aisthēsis 82

aither 21, 277, 278, 282, 288, 374, 382, 436, 458, 467, 470

Akademi 50, 125, 135, 136, 145, 181, 285, 296, 317, 324, 326, 355, 362, 372, 373, 380, 385, 388, 396, 407, 409, 410, 411, 412, 421, 431, 432, 433, 442, 443, 450, 452, 453, 458, 464, 465, 466, 472

Alcibiades 98, 236, 371, 372, 375, 380

Alcmaeon 290, 417

Allan, D. J. 13, 14, 16, 36, 124, 145, 476, 479, 495

Allen, R. E. 12, 52, 412, 479

Amon 440

Anaksagoras 45, 46, 105, 161, 242, 304, 351, 353, 398, 428, 433, 437

Anaksimander 263, 265, 351, 416, 440

Anamnesis 81, 118, 215, 369

Anankē 248, 267, 275

Annas, J. 413, 421, 424, 479

Antiphon 45, 46, 220, 354, 452

Antisthenes 14, 15, 24, 34, 54, 86, 119, 120, 121, 152, 219, 372

Anton, J. P. 479, 493, 495

Apeiron 89, 121, 206, 208, 265, 403, 415, 416, 417, 419, 420, 422, 425, 427, 428, 480, 482, 495

Apelt, O. 45, 71, 136, 141, 144, 164, 215, 216, 478, 479

Aphrodisiaslı Alexander 412, 460

Apollonia'lı Diogenes 213, 266

archē 216, 408, 416, 430, 443, 444

Archelaus 351, 353

Archer-Hind 232, 253, 254, 255, 264, 271, 281, 299, 478

Archytas 287, 432, 433, 434

Aretē 75, 77, 99, 105, 201, 230, 336, 349, 360, 361

Aristides Quintilianus 286

Aristippus 86, 199, 229, 438, 451

Aristofanes 383, 387

Aristoteles 9, 14, 16, 23, 32, 33, 35, 46, 50, 51, 52, 57, 59, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 72, 77, 85, 88, 97, 100, 105, 106, 107, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 135, 136, 140, 144, 149, 155, 162, 163, 170, 173, 174, 177, 180, 194, 198, 199, 200, 201, 208, 209, 211, 212, 219, 223, 225, 226, 232, 235, 236, 237, 238, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 268, 270, 271, 275, 276, 277, 278, 281, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 313, 314, 315, 320, 333, 335, 336, 342, 350, 353, 375, 387, 389, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 469, 472, 473, 475, 483, 488, 489, 495, 497

Aristoxenus 466

Armstrong, D. M. 52, 479

Arnim, H. von 12, 13, 71

Ast, G. A. F. 314, 349, 475

Astyanax 19, 20, 32, 34

Ateizm 101

Athena 183, 245

Atina 45, 46, 71, 73, 82, 165, 187, 240, 245, 315, 316, 319, 322, 323, 325, 329, 330, 332, 333, 335, 337, 339, 341, 344, 345, 358, 377, 383, 432, 433, 454, 466

Atlantis 240, 241, 243, 244, 245, 479, 480, 484, 489
Atlas 244, 245
Atomculuk 279
Atreus 181, 193, 195
Austin, J. L. 90, 479
Axiochus 371, 372, 382, 383

Bacon, E. 479
Bacon, Francis 237, 238, 243, 245, 479, 484
Baeumker, C. 257, 258, 259, 260, 479
Baldry, H. C. 183, 194, 480
Baltes, M. 480
Bambrough, J. R. 78, 172, 319, 480, 491
Barbaroi 170
Barker, E. 363, 480
Barnes, J. 450, 473, 480
Beckermann, E. 480
Bedford, E. 216, 497
Benfey, T. 41, 480
Bergk, T. 313
Berkeley, G. 261, 481, 490
Beşinci element 278, 374
Bignone, E. 220, 480
Bilgi kuramı 399, 400, 448
Biyoloji 135, 447, 448
Biyolojik 135, 136, 140, 208, 400, 447, 448, 449
Blocker, H. G. 480
Bluck, R. S. 48, 59, 84, 108, 111, 112, 126, 129, 133, 134, 151, 163, 164, 396, 479, 480
Bochenski, I. M. 242, 480
Bondeson, W. 121, 480
Bonitz, H. 480
Boussoulas, N. J. 480
Boyancé, P. 20, 21, 480
Bramwell, J. 243, 244, 480
Brandwood, L. 239, 475, 480, 481, 482
Brémond, A. 216
Brentlinger, J. A. 13, 481
Bringmann, K. 220, 481
Broad, C. D. 91, 319, 481
Brochard, V. 67, 255, 260, 314, 367, 368, 369, 481
Brown, M. s. 72, 81, 84, 276, 476, 481
Brumbaugh, R. S. 62, 64, 481
Burnet, J. 52, 63, 64, 86, 131, 145, 247, 260, 277, 279, 352, 371, 378, 415, 463, 475
Burnyeat, M. F. 119, 120, 481
Bury, J. B. 46, 197, 207, 210, 211, 216, 220, 229, 231, 336, 477, 481
Büyük İskender 388
Büyük-ve-küçük 411, 413, 414, 416

Cadmus 182
Cairns, H. 316, 326, 369, 378, 475, 476, 481
Caizzi, F. D. 481
Calegero, G. 478
Callias 16, 163, 198, 209, 382, 402
Callippus 435, 473
Campbell, L. 44, 70, 71, 72, 75, 86, 94, 126, 128, 129, 131, 132, 139, 141, 144, 145, 150, 160, 177, 178, 185, 188, 477, 478
Carlini, A. 478
Castorina, E. 476
Chalcidius 237
Charlton, W. 259, 481
Charmides 28, 74, 76, 100, 114, 131, 133, 378
Cherniss, H. 56, 68, 75, 89, 99, 101, 102, 106, 135, 145, 147, 153, 239, 249, 254, 260, 261, 277, 297, 298, 309, 315, 361, 368, 373, 374, 405, 410, 412, 421, 426, 427, 442, 443, 447, 448, 449, 451, 452, 458, 462, 464, 475, 481
Cherry, R. S. 89, 482
Chronos 291, 292, 293
Chroust, A. H. 482
Chung-Hwan Chen 69, 482
Cicero 141, 237, 238, 436, 452, 453, 457, 464, 465, 469
Clagett, M. 482
Claghorn, G. S. 260, 482
Clegg, J. S. 52, 57, 266, 482
Clinias 382
Clitophon 371, 372, 375, 376
Cohen, M. 67
Cooper, J. M. 75, 82, 482

Coriscus 388, 473
Cornford, F. M. 27, 29, 31, 37, 38, 39, 45, 46, 47, 48, 52, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 71, 75, 81, 84, 85, 86, 87, 91, 94, 95, 97, 107, 108, 114, 115, 117, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 163, 164, 177, 197, 240, 241, 250, 251, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 268, 271, 272, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 294, 296, 297, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 366, 390, 393, 418, 427, 476, 478
Cox, D. R. 239, 481, 482
Cratylus 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 56, 88, 89, 108, 112, 144, 157, 158, 179, 227, 278, 392, 393, 476, 479, 486, 487, 488, 489, 492, 493, 497
Critias 28, 185, 194, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 322, 333, 336, 351, 384, 478, 484
Crito 186, 315, 319, 376, 387
Crombie, I. M. 14, 23, 32, 45, 49, 51, 53, 64, 68, 85, 142, 197, 206, 207, 224, 232, 264, 265, 282, 290, 361, 363, 423, 482
Ctesias 440
Ctesippus 159

Daebritz, R. 482
Daimones 194, 374
Dairesel hareket 354, 435
dairesel hareketten 435
Dale, H. E. 476
Deane, P. 482
Delian problemi 473
Demaratus 323
Demiourgos 250, 251
Democritus 433, 434, 440, 468, 470
Demodocus 372, 380, 381, 384
Demosthenes 473
Derbolov, J. 482
Descartes, R. 89, 90, 260
Detel, W. 111, 482
Deucalion 194
Devlet 9, 13, 36, 38, 39, 43, 44, 50, 63, 68, 69, 71, 72, 74, 87, 98, 99, 100, 105, 108, 109, 110, 118, 125, 127, 131, 134, 147, 148, 162, 164, 165, 167, 168, 173, 174, 175, 178, 179, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 200, 202, 206, 208, 217, 218, 222, 224, 227, 228, 230, 233, 239, 240, 241, 242, 248, 254, 255, 271, 272, 279, 287, 293, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 308, 314, 319, 321, 324, 325, 326, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 370, 372, 375, 376, 377, 380, 383, 393, 394, 395, 397, 398, 407, 408, 416, 418, 420, 421, 427, 431, 434, 436, 438, 444
Devlin, Lord 327
Dışçember 467
Diairesis 39, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 172, 174, 176, 183, 185, 192, 209, 224, 227, 234, 448
Dicaearchus 431
Dicks, D. R. 289, 298, 435, 436, 441, 482
Diels, H. 482
Diès, A. 70, 137, 144, 145, 147, 149, 477, 478, 482
Diller, H. 250, 482
Dingle, H. 261, 262, 426, 482
Diocles 306
Dion 45, 388, 390, 391
Dionysius 240, 314, 381, 388, 390, 397, 399, 443
Dionysodorus 51, 64, 65, 139, 153, 160
Diyalektik 19, 27, 28, 32, 34, 38, 40, 42, 47, 50, 53, 62, 63, 133, 134, 135. 143, 144, 152, 159, 162, 165, 168, 169, 172, 173, 176, 178, 180, 181, 192, 199, 200, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 226, 227, 228, 230, 233, 251, 253, 303, 322, 326, 361, 362, 363, 367, 373, 396, 397, 399, 403, 413, 418, 420, 421, 430, 433, 447, 448, 450, 461
Diyaloglar 9, 13, 39, 40, 43, 44, 45, 50, 53, 54, 60, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 79, 98, 99, 100, 102, 103, 106, 108, 110, 114, 122, 124, 125, 126, 127, 131, 134, 137, 139, 147, 148, 156, 165, 172, 175, 176, 177, 183, 191, 197,

200, 201, 223, 226, 229, 235, 237, 239, 246, 251, 262, 264, 265, 270, 297, 314, 315, 316, 322, 348, 349, 353, 360, 361, 364, 366, 367, 370, 371, 372, 374, 377, 379, 381, 385, 387, 388, 393, 395, 398, 403, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 413, 416, 417, 418, 421, 426, 427, 429, 430, 448, 460, 464, 466, 475, 476, 478
Dodds, E. R. 33, 39, 77, 103, 134, 453, 476, 482
Doxa 109, 157
Dörrie, H. 482
Dreyer, G. 435, 467, 482
Dümmler, F. 482
Düring, I. 260, 314, 315, 350, 406, 411, 412, 433, 437, 483, 490, 491, 495
Dybikowski, J. C. 216, 483

Easterling, H. J. 298
Ecphantus 467
Edelstein, L. 12, 390, 483, 495
Edwards, P. 483
Eidôlon 392, 393
Eidos 31, 32, 34, 36, 37, 54, 77, 103, 105, 176, 208, 367
Einarson, B. 373
Einstein, A. 238, 434
Elementler 272, 277, 282, 285, 311, 351, 395, 413, 416, 420, 422, 423, 424, 426, 428, 433, 446, 447, 455, 457, 458, 469, 473
Eliade, M. 193, 483
Empedocles 239, 469, 492
Empedotimus 470
England, E. B. 320, 328, 349, 356, 359, 361, 476
Epicrates 448
Epikür 452, 453
Epimenides 315, 470
Epinomis 101, 252, 278, 313, 355, 362, 371, 372, 373, 374, 472, 476, 477, 488, 495, 496
Epistêmê 110, 393, 394
Erastus 473
Ermeniler 21, 441
Eros 140, 179, 430, 464
Eryxias 334, 371, 383, 384
Euclides 418, 472
Eudemus 120, 177, 193, 289, 292, 447, 448
Eudoxus 145, 199, 200, 289, 361, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 452, 472, 484, 494, 498
Euphraeus 388, 473
Euripides 181, 219, 382, 470
Euthydemus 13, 30, 64, 65, 74, 92, 112, 130, 138, 157, 159, 160, 385
Euthyphro 15, 20, 21, 28, 33, 52, 77, 106, 134, 156, 209, 249, 376, 384, 412, 479
Evans, G. 467, 483
Ewing, A. C. 445, 483

Fehling, D. 17, 483
Field, G. C. 68, 70, 145, 170, 239, 372, 388, 448, 453, 483
Findlay, J. N. 58, 406, 483
Finley, M. I. 483
Flew, A. 172, 483
Formlar 388, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 409, 410, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 436, 437, 442, 443, 445, 447, 449, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 462
Forrester, J. W. 60, 483
Fowler, H. N. 478
Fraenkel, E. 223, 483
Frank, E. 281, 433, 447, 453, 483
Freeman, K. 483
Friedländer, P. 62, 81, 86, 122, 127, 145, 170, 198, 211, 216, 218, 231, 238, 281, 286, 315, 316, 319, 326, 364, 368, 369, 371, 377, 381, 387, 475, 483
Fritz, K. von 52, 72, 125, 191, 313, 323, 373, 392, 396, 398, 406, 407, 437, 472, 473, 483, 484
Frost, K. T. 243, 484
Frutiger, P. 182, 195, 484
Fujisawa, N. 51, 484
Furley, D. 459, 460, 484

Gadamer, H.-G. 405, 406, 407, 424, 484, 488
Gaia 298
Gaiser, K. 406, 408, 409, 410, 411, 412, 419, 422, 426, 484, 490

Galanopoulos, A. G. 243, 244, 479, 484
Gale, R. M. 113, 484
Gallie, W. P. 484
Gallop, D. 216, 224, 484
Gauss, H. 263, 293, 296, 484
Gece Konseyi 373
Gigon, O. 316, 321, 475, 484
Giornini, R. 484
Girit 193, 243, 244, 315, 316, 317, 319, 323, 324, 332, 342
Gisinger, F. 440, 441, 484
Goldschmidt, V. 18, 20, 22, 29, 35, 39, 42, 485
Gombrich, E. H. 485
Gomperz, H. 130
Gomperz, T. 314, 372, 485
Goodfield, J. 496
Gorgias 15, 46, 64, 74, 96, 98, 109, 127, 130, 134, 137, 161, 169, 172, 189, 198, 199, 200, 202, 216, 222, 228, 233, 249, 272, 293, 319, 328, 331, 364, 365, 366, 383, 384, 409, 418, 476, 490
Gosling, J. C. B. 197, 198, 207, 208, 216, 231, 477, 485, 487
Gould, John 77, 239, 485, 488
Gökbilim 373, 374, 411, 421, 430, 431, 435, 436, 437, 440, 447, 454, 467, 472, 473
Graeder, A. 485
Graeser, A. 406
Grote, G. 24, 29, 35, 42, 55, 64, 65, 66, 144, 145, 164, 201, 202, 216, 251, 271, 289, 314, 325, 329, 336, 337, 338, 371, 372, 373, 378, 379, 381, 405, 485
Grube, G. M. 68, 75, 103, 104, 145, 147, 211, 253, 485
Gulley, N. 69, 87, 89, 91, 109, 175, 260, 387, 485
Guthrie, W. K. C. 485
Güneşmerkezli teori 467

Haag, E. 485
Hackforth, R. 33, 75, 81, 84, 95, 134, 163, 168, 197, 198, 202, 204, 207, 209, 210, 211, 213, 216, 220, 223, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 249, 293, 294, 295, 296, 297, 304, 398, 416, 477, 485
Hades 20, 303, 348, 354, 457, 470
Haebler, C. 250, 485
Hager, F. P. 45, 99, 254, 255, 408, 485
Hall, J. 316, 327, 328, 370, 485
Hambruch, E. 450, 486
Hamilton, E. 126, 475, 476
Hamlyn, D. W. 64, 163, 239, 486
Hammer-Jensen, I. 268, 486
Hardie, W. F. R. 56, 352, 486
Harvey, F. D. 486
Harward, J. 278, 314, 373, 374, 391, 399, 476, 479
Heath, B. 486
Heath, T. L. 29, 271, 433, 434, 435, 436, 444, 456, 467, 479, 486
Hecataeus 440
Hedonizm 198, 199, 204, 213, 218, 222, 235
Hegel, G. W. F. 44, 62
Heinimann, F. 16, 486
Heinze, R. 486
Heisenberg, W. 237, 238, 289, 486
Hektor 19, 20, 32
Helenistik 237, 372, 382, 383, 384, 453, 461
Hephaestus 20, 183, 193
Heraclides Ponticus 15, 220, 465, 490
Heraklitos 13, 14, 15, 16, 22, 24, 26, 27, 28, 35, 83, 86, 88, 89, 105, 106, 107, 140, 154, 193, 194, 261, 265, 279, 280, 302, 355
Hermann, K. F. 62, 200, 486
Hermeias 388, 389, 454
Hermocrates 240, 241
Hermodorus 419, 472
Hermogenes 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 392, 490
Herodot 195, 244, 383, 440, 441
Herter, H. 486
Hesiod 122, 140, 151, 182, 194, 463
Hicken, W. F. 47, 53, 75, 110, 119, 120, 121, 486
Hilpinen, R. 76, 486
Hipokrates 143, 303
Hipparchus 371, 377
Hippias 28, 31, 120, 130, 131, 139, 144, 160, 171, 225, 376
Hippodamus 327

Hirst, R. J. 486
Hirzel, R. 486
Histiaeus 412, 472
Hoffmann, E. 306, 390, 486
Homeros 19, 55, 77, 113, 151, 220, 349, 354, 355, 383, 445, 457, 463
Horn, F. 197, 215, 216, 486
Hospers, J. 34, 486
Howald, E. 246, 399, 479, 486
Huber, G. 487
Hultsch, F. 433, 487
Hume, D. 261, 460

İrrasyonel 119, 213, 234, 248, 276, 284, 302, 337, 433, 451, 460, 462
İrrasyonellik 81, 276
İrrasyonel sayılar 84
İyonyalı 83, 270, 279, 408, 437

Jackson, H. 15, 68, 86, 132, 254, 453, 487
Jaeger, W. 136, 355, 414, 433, 443, 448, 472, 487
Jeans, James 238
Johansen, K. F. 487
Jones, R. M. 12, 256, 487
Joseph, H. W. B. 487
Jowett, B. 13, 35, 70, 145, 199, 215, 216, 220, 225, 230, 231, 232, 248, 268, 286, 300, 313, 325, 476, 477
Juvenal 328

Kahn, C. H. 14, 28, 29, 30, 42, 151, 340, 487
Kairos 172
Kamlah, W. 126, 487
Kant, E. 261, 416, 487
Karpp, H. 435, 437, 438, 487
Kenny, A. 216, 485, 487
Kepler, J. 238, 289, 435, 482
Kerferd, G. B. 131, 132, 322, 487
Kern, O. 487
Kerschensteiner, J. 250, 387, 479, 487
Keyt, D. 147, 149, 150, 260, 487
Kidd, I. G. 483
Kinesis 107, 145, 263, 353
King-Farlow 353
King-Farlow, J. 487
King, H. R. 487
Kinikler 200
Kirk, G. S. 12, 13, 14, 16, 28, 487
Klibansky, R. 237, 238, 477, 487, 497
Kneale, M. 163, 164, 487
Kopernik 238, 289, 467
Koster, W. J. W. 102, 182, 195, 355, 472, 488
Kozmogoni 214, 242, 248, 274, 280, 292, 294
Kozmos 100, 101, 147, 148, 149, 161, 180, 195, 201, 212, 213, 214, 232, 234, 249, 250, 252, 253, 255, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 280, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 293, 294, 297, 298, 299, 301, 306, 310, 311, 350, 351, 354, 356, 357, 374, 395, 400, 411, 419, 425, 430, 458, 467
Krämer, H. J. 99, 373, 398, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 415, 426, 442, 444, 453, 461, 462, 464, 469, 488
Kranz, W. 12, 250, 482, 488
Krell, D. 300
Kretzmann, N. 488
Krieg, M. 488
Ksenokrates 373, 374, 389, 410, 412, 421, 422, 426, 443, 451, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 468, 469, 471, 472
Kucharski, P. 69, 488
Kuhn, H. 77, 488
Kustas, G. L. 479

Lacey, A. R. 488
Lang. P. 295, 444, 451, 488
Lasserre, F. 488
Lasthenia 431
Lee, E. N. 92, 93, 94, 95, 96, 238, 253, 260, 276, 284, 311, 378, 483, 488
Lee, H. D. P. 478, 488
Leisegang, H. 13, 52, 127, 136, 154, 195, 197, 198, 316, 355, 371, 375, 388, 405, 488
Lesky, A. 250, 313, 453, 488

Levinson, R. B. 14, 488
Levison, M. 488, 490, 497
Lewis, F. A. 489
Leyden, W. von 291, 489
Llanos, A. 75, 489
Lloyd, A. C. 9, 230, 262, 277, 294, 305, 306, 309, 350, 373, 435, 477
Lloyd, G. E. R. 489
Locke, John 416
Logos 15, 23, 29, 59, 76, 80, 88, 95, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 134, 157, 158, 162, 163, 164, 178, 180, 246, 247, 248, 251, 257, 297, 322, 392, 395, 407, 455, 466, 486
Lonie, I. M. 466, 468, 469, 489
Lorenz, K. 29, 163, 489
Louzecky, D. J. 52, 489, 496
Luce, J. V. 13, 14, 20, 29, 30, 33, 134, 158, 243, 244, 489
Luria, S. 281, 489
Lycophron 327

Macaulay, T. B. 327
Magnesia 324, 332, 340, 343
Maier, H. 208, 489
Malcolm, J. 151, 481, 489
Manasse, M. 290, 489
Mannebach, E. 489
Martin, T. H. 237, 240, 243, 254, 281, 286, 295, 296, 306, 453, 478
Masefield, J. 245
Massagetae 440, 441
Matematik 48, 50, 66, 72, 73, 78, 81, 84, 106, 107, 124, 136, 168, 171, 172, 192, 202, 223, 224, 226, 227, 228, 271, 272, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 289, 292, 295, 326, 331, 349, 361, 363, 373, 374, 392, 393, 396, 410, 411, 413, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 451, 452, 454, 455, 456, 459, 460, 472, 473
Materyalistler 86, 141, 142, 143, 144, 150
McDowell, J. H. 44, 70, 75, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 89, 108, 109, 111, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 125, 478
McLaughlin, A. 489
Megaralılar 46, 64, 131, 145, 160, 200, 208
Mekler, S. 489
Mektuplar 387, 388, 389, 390, 479
Menaechmus 434, 446, 473, 480
Menon 39, 52, 57, 67, 74, 75, 76, 78, 81, 105, 109, 111, 118, 122, 123, 124, 134, 139, 161, 173, 175, 176, 215, 276, 360, 368, 369, 372, 379, 381, 383, 385, 394, 395, 396, 397, 407, 447, 449, 464, 476
Meridier, L. 476
Méridier, L. 13, 14, 15, 21, 35, 39
Merlan, P. 13, 378, 414, 432, 433, 442, 443, 444, 451, 453, 454, 489, 494
Metafor 81, 85, 116, 117, 118, 119, 124, 127, 128, 129, 153, 217, 218, 249, 251, 260, 263, 301, 346, 399, 413, 444, 450
Metrion 171, 234, 417
Metron 171, 172, 232, 234, 417
Mısır 23, 195, 240, 244, 245, 432, 434, 436, 440
Mill, J. S. 17, 34, 327, 490
Minos 24, 243, 244, 245, 315, 371, 377, 378, 383
Mistisizm 44
Mittelstrass, J. 29, 163, 409, 489, 490
Moore, G. E. 34, 89, 113, 490
Moraux, J. 490
Moraux, P. 278, 490
Moravcsik, J. M. E. 126, 490
Moreau, J. 215, 254, 255
Morrow, G. R. 313, 314, 315, 316, 319, 323, 324, 325, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 344, 345, 348, 355, 358, 359, 362, 363, 377, 387, 388, 389, 396, 397, 399, 450, 473, 479, 487, 490
Mortley, R. J. 132, 272, 274, 490
Morton, A. Q. 238, 314, 373, 390, 488, 490, 497
Müller, C. W. 371, 373, 481
Nakhnikian, G. 13, 82, 85, 86, 490
Natorp, P. 490
Nelson, E. J. 261, 262, 490
Neugebauer, O. 490
Neumann, W. 479
Newell, R. W. 90, 490

Newiger, H.-J. 46, 490
Newton, Isaac 238, 251, 280, 490
Nicol, A. T. 278, 285, 491
Nilsson, M. P. 491
Novotný, F. 373, 374, 476, 479

O'Brien, M. 491
Oscanyan, F. 491
Osiris 440
Owen, G. E. L. 13, 56, 64, 89, 108, 142, 150, 151, 152, 178, 179, 180, 197, 239, 261, 290, 291, 314, 315, 367, 483, 491
Ölümlülük 48, 65, 119, 149, 182, 235, 293, 299, 300, 301, 302, 304, 307, 308, 310, 311, 358, 382, 446, 457
Ölümsüzlük 43, 48, 82, 148, 170, 180, 192, 235, 245, 299, 300, 302, 305, 306, 308, 309, 310, 345, 348, 349, 382, 384, 399, 429, 430, 451, 457, 462, 463, 470
Ön-Sokratikler 408

Panaetius 237
Panagiotou, S. 52, 491
Pannekoek, A. 467, 491
Pap, A. 483
Parente, M. 491
Parmenides 13, 17, 20, 24, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 83, 84, 88, 105, 107, 110, 112, 113, 125, 128, 138, 139, 140, 141, 145, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 162, 206, 212, 263, 265, 267, 270, 273, 274, 276, 283, 284, 291, 292, 366, 376, 401, 415, 418, 437, 443, 465, 476, 477, 480, 481, 482, 487, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498
Parmenidesçi 15, 49, 55, 62, 64, 67, 88, 92, 112, 138, 164, 206
Pasquali, G. 479
Pavlu, J. 491
Peck, A. L. 55, 57, 152, 153, 154, 161, 163, 164, 491
Penner, T. 216, 491
Peras 206, 207, 415, 417, 424, 495
Perdiccas 388
Pers 245, 315, 440, 472
Peterson, S. 52, 491
Pfeiffer, R. A. 491
Pfister, F. 327, 491
Phaedo 13, 14, 17, 21, 22, 33, 37, 39, 40, 43, 44, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 84, 87, 98, 100, 103, 106, 108, 120, 121, 126, 139, 142, 144, 148, 149, 153, 161, 168, 171, 175, 176, 179, 180, 202, 206, 212, 215, 227, 229, 230, 233, 236, 239, 242, 247, 250, 262, 267, 271, 277, 278, 279, 287, 291, 299, 301, 303, 307, 308, 360, 382, 384, 387, 394, 395, 397, 399, 402, 420, 427, 477
Phantasia 157
Pherecydes 140
Philebus 9, 44, 50, 51, 68, 69, 89, 110, 144, 147, 170, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 233, 234, 235, 239, 240, 242, 249, 250, 251, 255, 264, 271, 276, 286, 294, 301, 302, 309, 318, 345, 363, 364, 394, 395, 416, 418, 420, 425, 438, 439, 452, 476, 477, 480, 483, 485, 487, 489, 491, 494, 496
Philip, J. A. 193, 313, 314, 358, 373, 388, 443, 454, 472, 473, 491, 495
Phliuslu Axiothea 431
Pierce, C. S. 294, 484
Pines, S. 460, 461, 491
Pini, F. 491
Pisagorcular 17, 20, 172, 193, 200, 214, 223, 224, 226, 234, 258, 275, 278, 280, 286, 287, 408, 409, 413, 415, 416, 417, 425, 426, 433, 443, 445, 446, 462, 466, 467, 472
Pitcher, G. 498
Platon 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124.

125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 478, 479, 481, 482, 484, 485, 486, 488, 489, 491, 493, 494, 495, 497, 498

Pohle, W. 282, 491

Politicus 43, 70, 127, 135, 148, 156, 157, 165, 166, 168, 169, 172, 173, 176, 178, 179, 181, 184, 185, 187, 191, 192, 194, 201, 203, 208, 209, 211, 229, 230, 232, 233, 234, 239, 241, 267, 271, 276, 326, 334, 355, 363, 364, 367, 394, 395, 418, 448, 477, 479, 493

Popper, K. R. 71, 238, 240, 260, 263, 276, 282, 308, 338, 342, 357, 366, 367, 368, 425, 429, 434, 435, 492

Posidonius 12, 237, 451, 483

Post, L. A. 492

Proclus 28, 44, 56, 62, 145, 254, 264, 273, 277, 281, 286, 291, 296, 297, 446, 450, 456, 459, 473, 490

Prodicus 38, 124, 130, 171, 376, 382, 384

Prometheus 30, 183, 193

Protagoras 13, 15, 18, 24, 30, 40, 64, 80, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 105, 106, 112, 130, 137, 160, 171, 172, 183, 185, 187, 191, 192, 194, 195, 199, 200, 202, 218, 235, 246, 248, 314, 321, 351, 366, 367, 368, 376, 392, 477, 483, 488, 490, 497

Protarchus 197, 198, 202, 203, 204, 205, 210, 213, 215, 216, 217, 228, 229, 231, 235

Prusalı Asclepiades 469

Psyche 15, 93, 101, 107, 108, 109, 130, 144, 145, 148, 214, 215, 220, 222, 225, 229, 241, 256, 269, 285, 286, 291, 302, 308, 309, 353, 470, 493

Puhvel, J. 250, 492

Raeder, H. 75, 313, 373, 388, 492

Reenkarnasyon 74, 98, 329, 348, 349

Rees, D. A. 69, 175, 239, 477, 492, 495

Reiche, H. A. T. 239, 492

Reitzenstein, R. 195, 492

Retorik 64, 90, 354, 396, 420, 463

Reverdin, O. 492

Rich, A. 55, 254, 255, 256, 492

Richardson, M. 30, 492

Ridgeway, W. 275, 492

Rist, J. M. 57, 60, 61, 68, 104, 105, 106, 110, 211, 212, 262, 381, 492

Ritter, C. 33, 45, 59, 71, 86, 129, 144, 145, 160, 167, 170, 172, 175, 254, 381, 390, 492

Rivaud, A. 238, 239, 240, 241, 243, 287, 290

Robin, L. 492

Robinson, R. 17, 29, 30, 62, 65, 71, 74, 75, 89, 110, 114, 125, 126, 151, 161, 239, 390, 391, 479, 492, 493, 495

Rodier, G. 197, 208, 211, 216, 217, 232, 493

Rohde, E. 241, 470, 493
Rorty, A. 110, 483, 493
Rose, H. J. 493
Rosenmeyer, T. G. 493
Rosen, S. 406, 493
Ross, W. D. 13, 14, 32, 33, 50, 52, 53, 56, 57, 65, 66, 68, 69, 75, 84, 89, 106, 111, 145, 147, 153, 154, 211, 262, 265, 286, 405, 410, 411, 412, 414, 415, 422, 423, 424, 425, 432, 437, 442, 447, 449, 456, 459, 493
Roth, M. 17, 41, 493
Rothstein, J. M. 353, 487
Runciman, W. G. 13, 42, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 75, 76, 84, 86, 89, 94, 95, 110, 125, 133, 142, 144, 145, 147, 151, 170, 209, 218, 239, 493
Ruskin, J. 245
Russell, B. 34, 79, 84, 90, 493, 497
Russi, A. 478
Ryle, G. 45, 56, 59, 63, 64, 76, 117, 126, 133, 154, 197, 209, 219, 239, 241, 315, 398, 479, 482, 491, 493, 498

Sachs, E. 70, 277, 281, 443, 493
Samanyolu 470, 471
Sambursky, S. 252, 465, 467, 493
Santorini 243, 244
Saunders, T. J. 9, 68, 313, 315, 316, 325, 329, 330, 337, 340, 341, 344, 349, 355, 356, 360, 361, 365, 368, 370, 476, 493, 494
Sayre, K. M. 494
Schadewaldt, W. 13, 494
Schiaparelli, G. 435, 467, 494
Schipper, E. W. 156, 494
Schleiermacher, F. 160, 381, 406
Schmidt, H. 75
Schofield, M. 45, 47, 141, 220, 433, 452, 494
Schrödinger, E. 494
Schubart, H. C. 482
Sellars, R.W. 491, 494
Shiner, R. A. 494
Shoemaker, S. 494
Shorey, P. 151, 290, 377, 381, 387, 421, 494
Silverthorne, M. J. 494
Simonides 77
Singer, C. 238, 494
Sisyphus 384, 385
Skemp, J. 15, 73, 135, 165, 168, 170, 172, 177, 178, 181, 182, 189, 191, 193, 195, 239, 249, 255, 265, 288, 293, 475, 477, 494, 495, 496
Sofistler 15, 16, 28, 64, 91, 95, 111, 112, 122, 132, 160, 161, 167, 171, 172, 351
Sokrates 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 144, 146, 152, 153, 154, 156, 158, 160, 162, 165, 169, 171, 173, 179, 185, 186, 187, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 235, 240, 241, 242, 245, 249, 250, 272, 315, 318, 321, 322, 329, 349, 351, 365, 366. 372, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 392, 393, 396, 398, 408, 409, 411, 412, 413, 418, 420, 430, 439, 465, 472, 485, 495, 498
Solmsen, F. 75, 103, 147, 148, 183, 229, 259, 261, 277, 373, 495
Solon 188, 243, 244, 245
Souilhé, J. 142, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 396, 478, 495
soyut 51, 58, 82, 115, 120, 146, 153, 161, 204, 211, 223, 226, 247, 261, 436
Specchia, O. 476
Speiser, A. 495
Speusippus 135, 220, 225, 238, 285, 295, 314, 388, 410, 412, 421, 422, 424, 427, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 462, 464, 465, 480, 482, 495
Spoerri, W. 495
Sprague, R. K. 51, 380, 495

Sprute, J. 75, 76, 117, 495
Stebbing, S. 262, 495
Stenzel, J. 39, 86, 109, 111, 121, 124, 145, 164, 207, 210, 268, 278, 374, 390, 400, 403, 405, 414, 443, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 495
Stewart, M. A. 239, 495
Stoacılar 237, 461, 464
Stoelzel, E. 73, 74, 75, 79, 110, 112, 115, 495
Strang, C. 33, 69, 239, 492, 495
Strawson, P. F. 158, 495
Striker, G. 206, 495
Sykurtris, J. 480
Symposium 420, 439, 457, 492, 493, 498

Tanrı 19, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 30, 44, 47, 55, 58, 59, 80, 97, 98, 99, 101, 102, 128, 134, 141, 152, 161, 166, 181, 182, 183, 184, 188, 195, 197, 200, 207, 213, 214, 217, 221, 230, 234, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 272, 273, 276, 278, 280, 285, 289, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 310, 311, 318, 319, 321, 324, 327, 331, 334, 337, 338, 340, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 357, 361, 363, 374, 388, 399, 403, 404, 427, 428, 430, 435, 438, 440, 446, 447, 455, 456, 457, 458, 465, 466, 469, 470
Tanrıça 224, 267, 346
Tanrısal 104, 128, 181, 444
Tanrısız 97, 105
Tarán, L. 246, 266, 278, 294, 295, 297, 298, 313, 314, 362, 373, 374, 472, 495
Tarrant, D. 239, 285, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 451, 495
Tate, J. 165, 170, 192, 351, 495, 496
Taylor, A. A. 13, 35, 45, 46, 52, 56, 61, 68, 70, 72, 86, 116, 127, 129, 131, 132, 141, 144, 145, 151, 160, 198, 201, 216, 220, 223, 240, 253, 254, 255, 259, 260, 261, 268, 270, 271, 277, 280, 286, 287, 288, 289, 293, 294, 295, 299, 304, 306, 309, 324, 336, 337, 356, 361, 373, 374, 376, 381, 392, 462
Taylor, A. E. 476, 477, 478, 496
Tekil 14, 27, 32, 33, 37, 38, 43, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 69, 100, 102, 104, 105, 126, 133, 134, 138, 149, 151, 152, 155, 163, 164, 168, 187, 206, 207, 208, 209, 210, 223, 249, 262, 286, 291, 348, 401, 402, 403, 412, 414, 415, 437
Teloh, H. 489, 496
Theaetetus 13, 30, 40, 43, 44, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 98, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 150, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 172, 213, 215, 216, 218, 239, 279, 290, 303, 355, 381, 394, 400, 433, 478, 480, 481, 482, 485, 486, 489, 493
Theages 371, 380, 381, 464, 491
Theodorus 72, 81, 96, 97, 122, 127
Theophrastus 217, 295, 422, 423, 451, 455, 472
Theramenes 375
Theuth 23, 210
Thompson, W. H. 128, 200, 398, 477, 496
Thrasylus 371, 378, 387
Thucydides 46, 82, 240, 398
Tigerstedt, E. N. 45, 316, 405, 496
Tigner, S. 496
Tikel 401, 402, 418, 419, 420, 437, 460
Timaeus 9, 13, 35, 44, 55, 68, 70, 88, 89, 99, 100, 101, 103, 111, 118, 128, 147, 148, 153, 161, 182, 194, 197, 202, 203, 212, 213, 220, 226, 228, 229, 230, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 310, 311, 334, 338, 348, 350, 352, 354, 355, 356, 357, 361, 363, 365, 369, 374, 384, 393, 394, 400, 410, 416, 419, 420, 421, 425, 427, 432, 435, 445, 447, 451, 455, 456, 458, 462, 469, 478, 481, 482, 494, 495, 496, 497
Toeplitz, O. 374, 496
Toomer, G. J. 496
toprak (element) 181, 182, 183, 193, 194, 213,

263, 264, 270, 271, 272, 275, 277, 279, 281, 282, 283, 285, 288, 301, 307, 324, 332, 334, 351, 356, 374, 447, 457, 467, 468
Toulmin, S. 496
Trevaskis, J. R. 131, 132, 154, 209, 287, 496
Tropē 193
Tümel 114, 394, 396, 401, 402, 415, 447, 450

Untersteiner, M. 496

Versényi, L. 327, 328, 332, 496
Vlastos, G. 12, 33, 46, 47, 52, 77, 94, 99, 142, 150, 179, 239, 246, 282, 288, 289, 294, 295, 297, 352, 354, 406, 477, 481, 483, 491, 495, 496
Vogel, C. J. de 147, 193, 239, 249, 254, 405, 408, 410, 411, 419, 423, 424, 427, 454, 496, 497
Voss, O. 465, 497
Vries, G. J. de 71, 406, 477

Waerden, B. L. 497
Wahl, J. 44, 497
Wake, W. C. 390, 497
Walker, M. G. 44, 67, 497
Warburg, M. 15, 16
Waszink, J. H. 497
Watson, G. 497
Wedberg, A. 497
Wehrli, F. 15, 292, 465, 466, 467, 468, 471, 497
Weizsäcker, C. F. Von 497
Weil, R. 322, 497
Weingartner, R. H. 42, 53, 57, 61, 68, 497
Wernicke, K. 244, 245
Whewell, W. 261, 416
White, F. C. 83, 497
Whitehead, A. N. 34, 238, 493, 497
Whittaker, J. 297, 497
Williams, B. A. O. 199, 216, 497
Wilpert, P. 497
Wilson, J. Cook 427
Winspear, A. D. 238, 314, 373, 390, 488, 490, 497
Wippern, J. 406, 407, 408, 497
Wittgenstein, L. 498
Wood, O. P. 493, 498
Wright, L. 435, 436, 498
Wundt, M. 44, 45, 46, 498
Wyller, E. A. 498

Yasalar 9, 34, 68, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 118, 130, 135, 148, 186, 188, 190, 192, 193, 194, 197, 202, 213, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 244, 251, 258, 266, 268, 274, 276, 279, 281, 284, 288, 290, 297, 298, 299, 302, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 337, 338, 342, 348, 349, 352, 354, 355, 356, 357, 359, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 377, 378, 382, 392, 394, 395, 398, 418, 421, 431, 470, 472, 476

Zekl, H. G. 48, 62, 498
Zeller, E. 62, 104, 144, 145, 212, 213, 232, 259, 260, 263, 281, 306, 412, 414, 429, 431, 447, 449, 451, 452, 453, 458, 459, 461, 463, 469, 471, 486, 498
Zenon 43, 45, 46, 47, 49, 61, 62, 433, 453, 464
Zeppi, S. 478
Zerdüştlük 472
Zeus 145, 161, 181, 213, 214, 315, 440, 457, 471
Zeyl, D. J. 498

YUNAN FELSEFE TARİHİ

GEÇ DÖNEM PLATON VE AKADEMİ

W. K. C. Guthrie

Profesör Guthrie'nin büyük Yunan düşüncesi tarihinin V. cilti de Platon'la ilgilidir. Bununla birlikte Platon o kadar üretken bir yazar, düşüncesinde o kadar derinden özgün ve sonraki felsefe tarihi üzerinde o kadar muazzam bir etki yaptı ki, onu tek bir ciltle sınırlamak mümkün olmadı. Guthrie, V. Cilt'te Platon felsefesini incelemeye devam eder. Bu nedenle Guthrie, IV. Cilt'te, Platon'un hayatına ve yazılarına genel bir giriş sunarken V. Cilt Platon'un felsefi etkilerini inceler.

Elinizdeki kitapla ilk beş cilti tamamlanmış bu serinin felsefe eğitiminde çok önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız ve kısa sürede son ciltinin yayımlanmasına çalıştığımız altı kitabın başlıkları şunlar:

I - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
II - Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a
III - Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates
IV - Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem
V - Platon'un Geç Dönemi ve Akademeia
VI - Aristoteles: Bir Buluşma



Kapak Resmi: Jacques Louis David - Sokrates'in Ölümü Tablosu

www.kabalcikitap.com
ISBN 978-605-9872-85-0