İDEALAR KURAMI

(PLATON'UN FELSEFESİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR)

Der. Prof. Dr. Ahmet Cevizci



2. BASIM

GÜNDOĞAN YAYINLARI

kitapyurdu.com

İDEALAR KURAMI

(Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)

Derleyen: Dr. Ahmet Cevizci

GÜNDOĞAN YAYINLARI

Laszlo VERSENYI

SOKRATES VE İNSAN SEVGİSİ

Çeviren : Dr. Ahmet Cevizci

Sokrates insanlık tarihinde, felsefi anlamı içinde insan ruhunu bulgulayan ilk filozoftur. Sokratesçi düşünce yalnızca insanı değil, ancak aynı zamanda her biri bireysel insan varlığını felsefi düşüncenin mutlak merkezi yapmıştır. Bu ise gerçek felsefenin başlangıcından başka bir şey değildir.

Sokrates tarihinin tanıdığı ilk ve en büyük ahlâk filozofu olduktan başka, "Ruhlarınıza özen gösterin" çağrısıyla insanlık tarihinin belli başlı öğretmenlerinden biri ve büyük bir hümanist olmuştur.

Sokrates insanlara iyi ve ahlâklı yaşamalarını öğütlerken, şunları söylemektedir: "Dışsal kazanımlar ve hatta yaşamın kendisi bile, iyi yaşama göre çok daha az önemlidir, çünkü hasta bir ruhla mutsuz ve sefil bir yaşam sürmek, hiç yaşamamaktan çok daha iyidir. Yaşanmaya değer olan yaşam değil, iyi yaşamdır. Çünkü iyi bir insana hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden kötülük gelmez."

Sokrates söz konusu olduğunda, bilgelik ve erdem trajik bir boyut kazanır. Çünkü onun savunduğu değerler ve ahlâk anlayışı yüzünden ölüme mahkûm edilmesi, dünyamızın, yetkin bir insanın dünyaya evsiz barksız kalacak ve aşağı olsalar da yeryüzüne, büyük çoğunluğun zararına olarak egemen olanların ellerinde yok olacak biçimde kurulmuş olduğunu göstermektedir.

GÜNDOĞAN YAYINLARI

İDEALAR KURAMI

[PLATON'UN FELSEFESİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR]

Derleyen : Dr. Ahmet Cevizci

SELCOEPUB

GÜNDOĞAN YAYINLARI

İDEALAR KURAMI
(Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)
Derleyen: Dr. Ahmet Cevizci
Gündoğan Yayınları: 89.10 / 99.162.2
Felsefe Dizisi: 04.5.2
Düzelti: Ahmet Cevizci & Meryem Demirkol
Yayıma Hazırlayan: Nurten Sıcakyüz / Nuran Demir
Dizgi, Sayfa Düzeni: Gündoğan Elektronik Dizgi
Kapak Düzenleme: Gündoğan Grafik
Baskı, cilt: Aksi Seda Matbaacılık
Birinci Baskı: Nisan 1989
İkinci Baskı: 1999
ISBN: 975-520-000-2
ISBN: 975-520-001-0
Gündoğan Yayınları
Bayındır Sokak 6/33
Kızılay / Ankara
e mail: gundogan@ tr-net.net.tr
e mail: gundoganyay@ turk.net
Tel: 0 312 433 97 98 (4 hat)
Faks: 432 32 50
Yazışma Adresi:
P.K. 271 Yenişehir / Ankara

İÇİNDEKİLER

Sayfa

I. ÖNSÖZ ..... V.
Prof. Dr. Pınar Canevi

II. PLATON 1
R. Robinson ve J.D. Denniston

III. BATI VE İSLAM KAYNAKLARI IŞIĞINDA EFLATUN 10
Doç. Dr. Fahrettin Olguner

IV. İDEALAR KURAMININ FELSEFİ YÖNDEN SAĞLADIĞI TASARRUF 40
Harold Cherniss

V. BİLGİ İNANÇ VE FORMLAR 51
R.C. Cross ve A.D. Woozley

VI. İDEALAR KURAMI 78
Anders Wedberg

VII. PLATONİK FORMLAR BİRER TÜMEL MİDİR? 101
R.s. Bluck

VIII. FORMLAR VE ŞEYLER 109
Raphael Demos

IX. PLATONİK FORMLAR DUYUSAL NESNELERDEN NİÇİN "AYRILDI"? 126
R.S. Bluck

X PLATON'DA BİLGİ VE DEĞER 132
John M. Rist

W.K.C. GUTRIE
İLKÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

Çeviren: Dr. Ahmet Cevizci

"Bu kitap W.K.C. Guthrie'nin, Antik Yunan Felsefesi üzerine Felsefe Tarihi'nin en geniş kapsamlı, en eleştirisel ve en nitelikli yorumu olan, 1980'li yıllarda tamamlanan yedi ciltlik dev İlkçağ Felsefesi Tarihi'nin bir taslağı olup, onun temel tüm tezlerini içermektedir. Guthrie, İlkçağ Felsefesi Tarihinde, insanlığın mitolojiden felsefeye yükselişini antik Yunan özgün düşünme biçimlerini ayrıntılarıyla betimlemekte ve Antik Yunan Felsefesinin karanlıkta kalmış birçok, yönlü, bu felsefenin doğal dekoru olan kent-devletinin belirlediği siyasal ve toplumsal koşullar içinde, büyük bir yetki ve özgürlükle gözler önüne sermektedir.

İlkçağ Felsefesi Tarihi Antik Yunan Felsefesinin bütün bir yaratıcı döneminin -Sokrates öncesi İyonya ve İtalya doğabilimnin, Sofistler ve Sokrates'in insan merkezli felsefelerinin Sokrates'in büyük ardılları Platon ve Aristotales'in güçlü felsefesinin Thales'le başlayan ve Aristotales'le doruk noktasına ulaşan gelişimiyle, bu gelişim süreci içinde yer alan filozoflardan her birinin bilim ve felsefeye olan katkılarıyla ilgili olarak sağlam bir kavrayış, Yunan anlığı ve onun yaşam karşısındaki tavrı üzerine parlak bir yorum sağlamaktadır. Kitap felsefe, Yunan Dili ve Edebiyatı öğrencileri için olduğu kadar, Antik Yunan düşünürlerinin bizzat kendilerini öğrenmek isteyen, ya da bunların daha sonraki İslam ve Avrupa düşüncesini nasıl ve hangi yönlerden etkilemiş olabileceklerini merak eden okuyucular için de değerli bir başvuru kaynağı olmak durumundadır.

GÜNDOĞAN YAYINLARI

ÖNSÖZ

Günümüz insanının dünyaya bakış açısı ve düşünce alışkanlıklarının kökenleri araştırıldığında Platon felsefesinin önemi ve önceliği ısrarlı bir biçimde kendini hissettirir. Gerek felsefe tarihi gerekse düşünce tarihi açısından Platon'un etkisiyle boy ölçüşebilecek bir başka düşünür gösterebilmek belki imkânsız, fakat muhakkak ki son derece zordur. Çağımızın belli başlı filozoflarından Alfred North Whitehead Platon etkisinin boyutlarına işaret etmek maksadıyla, tüm batı felsefe geleneğinin Platon'a bir dip-not olduğunu beyan etmiştir. Bu ilk bakışta abartılı görünen ifadedeki hakikat payı tahmin edilenin çok ötesindedir.

Batı felsefe geleneğinin ve dolaylı olarak çağdaş düşüncenin oluşmasında Platon'un bu denli etkin olmasının Platon felsefesinden kaynaklanan çok çeşitli sebepleri vardır. Ele aldığı konular, metodolojik yaklaşımları, problemleri ortaya koyuş biçimi ve önerdiği çözüm yolları açısından Platon felsefesi batı düşüncesinin yönünü tartışılmaz bir biçimde tayin etmiş, gelecek nesillerin ufkunu çizmiştir. Nitekim George Santayana, bir keresinde, Platonculuğun bir gelenek olarak kaybedilmesi halinde bir ilham kaynağı olarak derhal yeniden canlandırılacağına dikkat çekmiştir.

Platonculuğu bu denli önemli kılan sebeplerden biri şüphesiz ki 'form' kavramının ilk kez Platon felsefesiyle birlikde gün ışığına çıkmasıdır. Bu kavram insan düşüncesinin sınırlarını bir anda öylesine genişletmiştir ki, bu kavramdan vazgeçilecek olsa bugünkü anlamıyla düşünme işlemi tümüyle felce uğrar, aşinası olduğumuz dünyaya bir anda yabancılaşırız. Bunun nedeni düşüncenin ancak bu kavramın sırtında somutdan soyuta yükselebilmesi, bireyselliği aşarak genel olanı yakalayabilmesidir. Form kavramı insan düşüncesinin geneli kavrayabilme yetkisini betimlemiş ve temellendirmiştir. Platon felsefesinin ortaya attığı Formlar teorisi düşünce geleneğimizde rakipsiz bir odak noktası oluşturmaktadır. Bu teori ile Platon tümelin varlığını gün ışığına çıkartmış, açık ve seçik bir biçimde kavranabilmesini sağlamıştır. Böylelikle hem varlığın, hem de düşüncenin sınırlarını bir daha geri dönülemeyecek bir biçimde genişletmiştir. Platon Formlar teorisini dile getirdikten sonra karşımıza çıkan dünyanın artık yepyeni bir çehresi, insan düşüncesinin ise yepyeni boyutları vardır.

Platon'un Formlar teorisini oluşturması kolay olmamıştır. Bu teori bir dehanın bir anlık bir buluşu olmaktan çok uzaktır. Tersine Platon Form kavramını belirlemek ve ifade edebilmek için çok büyük bir uğraş vermiş yoğun bir düşünme ve çalışma faaliyeti sonucunda bu

kavramı açıklığa kavuşturabilmiştir. Hocası Sokrates'in erdemi ve erdemleri arayışından ve tanımlamaya çalışmasından yola çıkan Platon, bu arayışda saklı olan evrenseli adım adım farketmiş ve onu giderek açıklık kazanan bir kararlılıkla ifade etmeye çalışmıştır. Formlar teorisi bu gayretin sonucu ve ürünüdür. Platon'un ancak orta dönem diyaloglarında açıklık kazanan bu teori gerek Platon'un bundan sonraki yapıtlarında, gerekse Platon sonrası felsefenin Platon yorumlarında sürekli olarak gündemde kalmış, bir yandan başka başka felsefi açıklamalara bir ilham kaynağı olurken, bir yandan da kendisi ile ilgili çeşitli yorumların hedefi olmaya devam etmiştir. Platon'un böylelikle başlattığı diyalog kendinden sonra gelen düşünce akımlarının kaderini kaçınılmaz bir biçimde etkilemiştir.

Formlar teorisinin felsefeye ve genelde düşünceye etkisi iki yönlü bir etkidir. Bir yandan felsefi düşünceyi genel geçerli dayanaklarla donatan bu teori öte yandan bu dayanakların mahiyeti konusunda yoğun bir tartışmanın tohumlarını ekmiştir. Formun ne olduğu ve nasıl bilinebileceği problemi böylelikle felsefenin ana problemlerinden biri haline gelmiş, o gün bugündür devam eden bir arayışın ve tartışmanın yolunu açmıştır. Bu bağlamda Platon'un Formlar teorisinin nasıl anlaşılması gerektiği problemi de kaçınılmaz bir biçimde gündemde kalmaya devam etmiştir. Zaman içerisinde belli başlı düşünürler ve felsefi akımlar Platon'dan esinlenerek veya Platon'a tepki göstererek oluşturdukları perspektiflerin ışığında Platon'un Formlar teorisini çeşitli biçimlerde yorumlamışlar, daha da ileri giderek bu yorumlar çerçevesinde Platon felsefesinin yapısı ve gelişme süreci hakkında farklı farklı tezler geliştirmişlerdir.

Batı felsefe geleneğinin başda gelen problemlerinden tümeller problemi Formlar teorisiyle başlamıştır. Tümellerin varlık statülerini konu alan görüşlerden bazıları tümellerin kendi içlerinde varolan şeyler olduğunu (realizm) savunmuş; bir başka gurup düşünür tümellerin ancak insan düşüncesinde kavramlar olarak varolabildiğini, fakat bu kavramlarda belirtilen tümel özelliklerin bireylerde gerçekten mevcut olan özellikler olduğunu (konseptüalizm) benimsemiş; bazıları ise tümellerin sadece dil ve düşüncede, dilin ve düşüncenin yapısı nedeniyle ortaya çıkan genel terimler olduğunu, bireyleri, onların kendi içlerinde sahip olmadıkları bir yakıştırma ile tanımladıkları görüşünü (nominalizm) ileri sürmüştür. Böylelikle tümeller problemi, tümellerin ontolojik statülerini ilgilendirdiği kadar, tümellerin bireylerle olan ilişkileri ve bu bağlamda bireylerin ne tür varlıklar olduğu problemini de kapsamıştır. Platon'dan bu yana geçen iki bin beşyüz yıllık dönemde, bu görüşlerden herhangi birinin yaygınlık ve etkinlik kazanmasına bağlı olarak tümeller problemi kapsamında tartışılan konularda farklılaşmalar olmuş, değişik konu-

lara öncelik verilmiştir. Realistler ve konseptüalistler tümel-birey ilişkisini ontolojik ve metafizik bir zeminde çözümlemeye çalışırken öz ve töz, birlik ve çokluk, zorunluluk ve olumsallık, süreklilik ve değişkenlik gibi problemlerle uğraşmak zorunda kalmışlar, buna karşılık nominalist eğilimli görüşler epistemoloji ağırlıklı bir yaklaşımla tümel ve tikel önermelerin yapısal özellikleri ve anlamları üzerinde yoğunlaşan bir çalışmaya yönelmişlerdir.

Bu eğilimler arasında yapılan tercih Platon yorumlarını de etkilemiştir. Konuyu realist bir perspektif içerisinde ele alan görüş Formlar teorisini Platon felsefesinin belkemiği olarak kabul etmiş, bu anlayış onsekizinci yüzyıla kadar hakimiyetini korumuştur. Onsekizinci yüzyıldan itibaren Platon felsefesini evrimsel bir oluşum süreci içerisinde ele almak anlayışı yaygınlaşmaya başlamış, bu eğilimi gösteren yorumculardan bazıları bu evrimi sadece bir üslûp olarak kabul edip Formlar teorisinin Platon felsefesine başdan sona hakim olduğu görüşünü muhafaza ederken, diğer bazı yorumcular Formlar teorisi konusunda Platon'un zaman içerisinde fikir değiştirdiği ve giderek bu teoriden uzaklaştığı görüşünü savunmuşlardır. Bu eğilim mantık ve dil felsefesi ağırlıklı analitik felsefe geleneğinin bazı temsilcilerince Formlar teorisinin nominalist bir perspektifle yorumlanabileceği görüşünün benimsenmesi sonucunu da doğurmuş, bu kişiler Platon'un kendilerini önceledeğini iddia etmişlerdir.

Bu denli çoğulcu bir yoruma hedef olan Formlar teorisi, bu yorumlarla zayıflamak yerine giderek artan bir biçimde ilgi çekmeye ve önemini korumaya devam etmiştir. Bu durum Formlar teorisinin sadece tarihsel bir önem taşımadığının, öncelikle felsefenin kalıcı ve belirleyici problemlerini en çarpıcı bir biçimde gözler önüne serdiğinin en sağlam kanıtını oluşturmaktadır.

Bu kitapda derlenen makaleler Formlar teorisi üzerinde odaklaşan tartışmayı günümüzde örneklemektedirler. Tartışmanın henüz bitmediği, tersine giderek yoğunluk kazandığı ve ısrarlı bir biçimde devam ettiği görülmektedir. Bu durum bir yandan felsefe konularının sürekliliğini ve evrenselliğini kanıtlarken, bir yandan da Platon felsefesinin zenginliğine ve kalıcılığına ışık tutmaktadır. Felsefi etkinlik ve düşünce hayatı söz konusu olduğunda Platon vazgeçilmez bir yol gösterici, güvenilir bir önder ve bitmez tükenmez bir kaynaktır. Platon'un düşüncelerini benimsesek de, tepki duysak da onunla diyaloğa girmekden ve hesaplaşmakdan kârlı çıkan gene biz oluruz. Bu ciltde yayınlanan makalelerin herbiri böylesine bir diyaloğun ürünüdür. Bu seçkin çalışmaların dilimize çevrilerek Türk okurlarının ve düşünürlerinin dikkatine sunulması şüphesiz ki düşünce hayatımıza çok büyük bir fayda sağlayacak, ülkemiz aydınlarının Platon ile olan diya-

loğuna belirgin bir canlılık getirecektir. Bu hizmetden Türk düşünce hayatının kârlı çıkacağına şüphe yoktur. Dileğimiz odur ki bu çalışmalar ülkemizdeki felsefî tartışmalara sadece birer örnek olmakla kalmasın, yeni pek çok çalışmaya yol açan bir uyanışın habercisi olsun.

Prof. Dr. Pınar CANEVİ
24.Nisan.1989

PLATON(*)

R. Robinson ve J.D. Denniston

Platon (1) (İ.Ö.429-347), her ikisi de seçkin ailelerden gelen birer Atinalı olan Ariston ve Periktiane'nin oğludur. Platon'un yazıları Sokrates'in hem yaşamıyla hem de ölümüyle onun üzerinde yapmış olduğu büyük etkiyi sergiler. **Yedinci mektub**'unda, o çağdaş politikanın demokrasi sırasında olduğu denli, kendi akrabalarının yükselişi sırasındaki, başlangıçta sahip olduğu bir devlet adamı olma niyetini giderek zayıflatan, ve onu filozoflar yönetici ya da yöneticiler filozof oluncaya dek devletler için hiçbir umut olmadığı paradoksuna sürükleyici görünümünü anlatır. Sokrates'in 399 yılında öldürülmesinden sonra, o diğer Sokratesçilerle birlikte bir süre için Megara'ya gitti. Bundan sonraki oniki yıl içinde, o, büyük bir olasılıkla aralarında Mısır da olmak üzere bir çok yeri gezdi. Her durumda, 387 yılında, I.Dionysius'la karşılaştığı, ve Siraküzalı Dion ve Tarentumlu Phytagorasçı Arkhytas'la yaşam boyu sürecek olan bir dostluk kurduğu İtalya ve Sicilya'yı ziyaret etti. Dönüşünde Aegina'da tutsak edildi ve tutsaklıktan fidye ödeyerek kurtuldu. Bundan büyük bir olasılıkla yalnızca birkaç ay sonra, Atina'yı çevreleyen surların yaklaşık olarak bir mil kadar dışında, Akademus korusunun yakınlarında bir yerde resmi ve sürekli öğretime başladı. Bu Platon'un yaşamının geri kalan kırk yılı boyunca, hemen hiç ara vermeden sürdürdüğü en temel işi oldu; ancak o Siraküza'ya iki ziyaret daha yaptı. I.Dionysius 367 yılında öldü; Dion bunun üzerine Platon'u filozof-kral ülküsünü II.Dionysos üzerinde gerçekleştirmeye, ve aynı zamanda Dion'un saraydaki azalan etkisini güçlendirmeye çalışması için davet etti. Platon kendisini bunu denemek zorunda hissetti; ancak yeni kralın Dion'dan kuşkulanması, kralın onun Platon'la olan dostluğuna duyduğu kıskançlıkla güçlendi. O Dion'u sürgüne gönderdi, ve Platon'u alıkoymaya çalıştı. Birkaç yıl geçtikten sonra, Platon Siraküza'yı üçüncü ve son defa ziyaret etmek zorunda kaldı, çünkü Dionysius, eğer gelirse "Dion üzerinde istediği şeyi uygulaması", gelmezse de kendisine daha önceki tecrübelerine benzer hiçbir şey yapılmayacağı konusunda söz verdi. Dionysius yalnızca sözünden dönmekle kalmadı, ancak aynı zamanda uygulamada Dion'un parasını bloke etti ve Platon'u, Arkhytas'ın etkisi onun kurtuluşunu sağlayıncaya dek tutsak etti. İ.Ö. 357 yılında Dion Siraküza'ya yeniden girdi ve Dionysius'u sürdü. Birkaç yıl sonra Dion, Platon'la bir alıp veremediği olan kişiler tarafından öldürüldü. **Yedinci mektup** Dion'un ölümünden sonra, açıkca itidalli davranmaları, ve

(*)-**The Oxford Classical Dictionary**(Clarendon Press, Oxford, 1949))'de **Platon** üzerine olan makalenin Türkçe çevirisidir. 1'den 15'e dek olan paragraflar Richard Robinson, 16.paragraf ise J.D. Denniston tarafından yazılmıştır.

anayasal süreci gerçekleştirmeleri için Dion'un taraftarlarına, daha çok da Platon'un bütün bu olaylar dizisi içindeki rolünü açıklamak ve haklı kılmak için yazılmıştır.

2. Hepsi de korunmuş olan eserleri yirmi beş diyalogdan ve **Sokrates'in Savunması**'ndan oluşur. Bundan başka gerçek Platonik yazılar olup olmadıkları epeyce tartışılmış olan onüç mektup vardır; ancak onların gerçekte Platon'a ait olmadıklarını savunanlar bile, **Yedinci mektub**'u tarihi bakımından güvenilir bir yapıt olarak düşünür görünmektedirler. Bu yapıtların tam sıra ve düzeni bilinmemektedir; ancak üslupla ilgili çalışmalar ve diğer çıkarımlar üç döneme ayrılacak kaba bir bölmeye izin verir. Bu üç dönemden birine tam bir kesinlikle yerleştirilebilecek diyaloglar arasında, ilk dönem için **Sokrates'in Savunması, Lakhes, Kharmides, Euthyphro Krito, Büyük Hippias**, orta dönem için **Phaidon, Şölen, Devlet**, ve son dönem için **Sofist, Devlet Adamı, Philebus, Timaeus** ve **Yasalar** sayılabilir.

3. İlk dönem diyalogları öncelikle bir karakterin portresini çözmeyi amaçlar. Platon'un Sokrates'i bedence çirkin, ancak zihinsel yönden büyüleyici biridir; son derece şen şakrak ve erotik olmakla birlikte, o alışkanlıkları ve gösterdiği büyük bir fiziksel dayanıklılık yönünden Ispartalıdır. Onun hakkındaki en çarpıcı şey, tüm yaşamını kendisine ayırdığı, felsefi tartışmalardır. İlk bakışta fazlasıyla saçma ve basit görünen bu tartışmalar hemen oldukça etkileyici bir şey olup çıkarlar. Ayırıcı özellikleri büyük ahlaksal içtenlik, ve çoğu zaman da paradoksal bir biçimde, dakiklik ve titizliktir; ancak bu durum (**Protagoras'ta** hazzın tek iyi olması gibi) başka bir türden paradokslarla ve onun karşısındaki tartışmacıya alışılmamış bir biçimde davranmasıyla geliştirilir. Sokrates'in öne sürülmesine araç olduğu ana öğreti erdemin bilgi olduğu öğretisidir. Onun neyin bilgisi olduğunu Sokrates çoğunlukla belirlemez, ancak bütün dikkate alındığında, onun neyi kastettiği açıktır. Bireyin mutluluğuna, ya da neyin birey için iyi olduğuna ilişkin bilgi. Bu nedenle, gerçek bilgi uygulamada en yüksek ölçüde etkili olduğundan, hiç kimse bilerek kötülük yapmaz; ve istenç zayıflığı diye adlandırılan şey bilgisizliktir. Ve yine bu nedenle, erdem öğretilebilir olmalıdır; ve Sokrates büyük devlet adamlarının erdemi niçin çocuklarına öğretmediklerini merak eder. Bu nedenle, son olarak, Sokrates nerede ortaya çıkarsa, temelsiz bir bilgelik kibirini dağıtmanın kendisinin ödevi olduğuna inanır. O kendilerine yalnızca tek bir yanıtın verilebileceği sorular sorar; ve onun karşısındaki tartışmacının kabulleri bir araya getirildiğinde, onlar söz konusu tartışmacının diyalogun başında ortaya koydğu sava çelişik bir sonucu gerektirirler. O Platon'un **Sokrates'in Savunması** adlı diyalogunda, bu sersemletici çürütmenin gerçek bilgi ve erdemin kazanılması

için özsel bir ön hazırlık oluşunu açıklar; Sokrates ne orada ne de bir başka yerde bu çürütme işini kurnazca ve hilelerle dolu olarak sürdürmesini haklı kılacak bir açıklama getirmez. Bilgiye yönelik araştırma ona çoğunlukla şu biçimden bir sorunun yanıtlanması olarak görünür: "X nedir?". X'e ilişkin bir takım örnekler sunulduğu zaman, O "birçok X değil, ancak tek bir X'i, "X'in kendisini", "form"u ya da "idea"yı, ya da "öz"ü istediğini söyler. Sokrates bu soruyu tüm diğer sorulara öncel, ve X'e ilişkin örneklerden ayrı olarak bile yanıtlanabilir olan bir soru olarak görür. Ancak kendisi herhangi bir yanıt veremez, ve başkaları tarafından teklif edilen tüm diğer yanıtlar Sokrates'in çürütme işlemiyle çözülür. Platon'un gençlik döneminin ürünü olan Platoncu bir yapıt, öyleyse "X nedir?" sorusunu soran, önerilmiş tüm yanıtları çürüten ve bilgisizlik itirafıyla sona eren bir diyalogdur.

4. Orta dönem içinde yer alan diyalogların temel özelliği daha önce geçmiş bir tartışmanın nakledilmesidir, ve Platon dışsal sahneyi betimlemek fırsatını oldukça etkileyici bir biçimde kullanılır. Çürütme şimdi yerini pozitif bir öğretinin parlak ateşine bırakır, ve böylelikle kazanılan artistik ve felsefi yetkinliğin birleşimi **Devlet**'i çok büyük bir kitap yapar. Bir ilkel "form"un peşine düşmek yerine, Sokrates şimdi bir "form"un "form" olmak bakımından doğası, tüm bir "formlar" toplamının ve bu türden varlıkların var olduğu varsayımının vargılarıyla ilgilenir. O "Kendilerine aynı adı verdiğimiz her bir şey öbeğiyle ilgili olarak, bir form öne sürmeye alıştık", der **Devlet** 596A'da. Bu form adla kastedilen şeyi kendisidir. Gözle görülemez olduğu için, duyuyla değil, ancak düşünceyle kavranır. O başka her şeyden bağımsız, değişmez, tanrısal bir şey olarak, mutlak ve yetkin bir biçimde her ne ise odur. "Formlar" çevremizdeki değişen hayvanlardan ve şeylerden daha gerçek olan ikinci bir varlıklar sınıfı oluşturur. "Özün bile ötesinde" bulunan İyi Formunun formlar arasında biricik olan bir yeri vardır; o Hristiyanın Tanrıya atfettiği karakteristiklerden bazılarına sahiptir, ancak Platon onu Tanrı'dan ayırır ve tüm "Formlar"ı ondan oldukça bağımsız olan varlıklar olarak görür. O "Formlar"la şeyler arasındaki ilişkileri bir biçimde muğlak bırakır, ancak "Formlar", hem kendi adlarını taşıyan şeylere neden olmaları, ve hem de İyi "Form"unun herşeye neden olmaya katkıda bulunması anlamında, kesinlikle şeylerin nedenleridirler. Bir "Form"un kendi adını taşıyan şeyle olan ilişkisi orijinalin kopyayla olan ilişkisi, ancak aynı zamanda kendisinden pay alınanın ondan pay alanla olan ilişkisi biçiminde gösterilir; ve Platon açıkça her iki açıklamanın da uygun olduğunu düşündü. Bu "Formlar"ın "Kavramlar" ya da "Varsayımlar" biçimindeki modern yorumları tümüyle yanlıştır; ve "tözler", "tümeller" ve "idealler" gibi terimler bile çok dikkatli ayrımlarla ve sınırlamalarla kullanılabilir. "Formlar", bağımsız ve kendilerine yeter şeylerin parçaları ya da ögeleri olmamaları anlamında "ayrıl-

mış"lardır; ancak Platon'un, onlar hakkında kullandığı mekansal anlatımın mecazi olarak anlaşılmasını istediği, ve şeylerin onlardan "pay aldıkları"na ve "Formlar" var olmamış olsaydılar, şeylerin her ne ise o olamayacaklarına gerçekten de inandığı dikkate alınırsa, onlar "ayrılmamış"lardır.

5. "Formlar" şeylerden mutlak olarak ayrı olduklarına göre, onlara ilişkin kavrayışımız, ki bilgidir, kendisine şeyleri konu edinen bir yeti olan sanıdan mutlak bir biçimde ayrıdır. Değişenin hiçbir bilgisi olamaz. Sanı değişebilir, yanılabilir, ussal değildir ve iknanın sonucudur; bilgi kalıcı, yanılmaz, ussal, kesin ve açıktır. Bilgi iknadan çok öğretimden, ancak öğretimden çok anımsamadan gelir; bilgi, beden bizi hapsetmez, ve şaşırtmazdan önce, zihnin gözüyle gördüğümüz "Formlar"ı anımsamamızdan başka bir şey değildir. Çünkü gördüğümüz şeyler bize kendilerinin taklit etttikleri "Formlar"ı anımsatır (**Phaidon**); ve güzel bir kişiye duyduğumuz sevgi bizi bilgelik sevgisine, ve güzelliğin kendisinin "Form"una götürebilir (**Şölen**). Diğer yerlerde Platon duyuya bilginin yaratılmasında hiçbir rol vermez. Bilgi doğası gereği pratik ve buyurucudur; çünkü bilgi (**episteme**) ve zenaat (**tekhne**) bir ve özdeştir.

6. "Formlar"ın var olduğu varsayımının vargıları arasında ruhun ölümsüz olduğu sonucu da vardır; ruhun ölümsüzlüğü **Phaidon**'da incelikle ve ayrıntılı olarak savunulur. İnsan ruhu içinde Platon, biri doğal arzular, diğeri de kendisiyle, istersek eğer, arzulara karşı koyabileceğimiz tin ya da cesaret, bir diğeri ise arzulara her zaman karşı koymak gerektiğini belirleyen akıl olmak üzere, üç ayrı parça bulunduğunu saptar (**Devlet IV.** kitap). Erdem bu üçünün yeterli ve uygun bir biçimde işlev görmesidir. İnsan, aklı doğru karar verirse bilge, tini verilen kararı harfi harfine yerine getirirse cesur, ve daha iyi parça daha kötü parçayı yönetir, ve her bir parça kendisini kendi işiyle sınırlarsa ölçülü ve adildir. Kötü biri zorunlulukla mutsuzdur, çünkü kötülük bu parçalar arasındaki düzensizlik ve uyumsuzluktan başka bir şey değildir. O benzer bir biçimde, ideal devlette, özel mülkiyet ya da aile olmaksızın, bir arada yaşayan, ve eğitimleri sayesinde kendilerini tümüyle devletin korunmasına adamış olan bir askerler sınıfı ayırır. Onlar kendilerini çoğunlukla döllemeyle ancak zaman zaman da nitelikli bir doğaya sahip sıradan bir yurttaşın askere alınmasıyla devam ettireceklerdir. Matematik ve diyalektikte daha yüksek bir eğitim, devletin bu "tin"inden birkaç felsefi ruhu iyi "Form"una ilişkin bir kavrayışa yükseltecektir; ve bu onlara yönetme arzusu değil, ancak yönetme yükümlülüğü verecektir. Platon'un temel siyasal ilkesi yönetme işinin bir bilim olduğu, ve uzmanlık bilgisi gerektirdiğidir. O buna uyum ve düzene duyulan özsel bir sevgiyi ekler. Her ikisi onu demokrasiyi çok şiddetli bir biçimde eleştirmeye götürür.

7. **Parmenides** ve **Theaetetus'la** birlikte Platon'un son dönemi yaklaşır. İkincisinde o, hikaye edilen diyalog biçimini, hantal olduğu gerekçesiyle bırakır; birincisinde ise Sokrates ilk kez olarak ikincil bir karakter rolündedir. **Parmenides** öncelikle "Formlar'a ilişkin, açık seçik olarak, oldukça yıkıcı bir eleştiriden, ikinci olarak, soyut ve çelişik bir diyalektik parçasından oluşur. İlk bölümün gerçekte "Formlar"ın değil ancak duyusal şeylerin varoluşuna yöneltildiğine inanırken, Burnet ve Taylor hiç kuşkusuz yanılmaktadırlar. Burada kendilerine saldırılan "Formlar" da hiç kuşkusuz Platon'un orta dönem diyaloglarının "Formlar'ı değildir. Ancak bunun ötesinde kalan herşey kesinlikten yoksundur; ikinci bölüme ilişkin yorumlar, onu yanlış bir akılyürütme türünün gülünç bir takliti olarak görmekle onda aklı çok aşan doğrulara ilişkin bir serim bulmak arasında tam bir çeşitlilik arzederler.

8. **Theaetetus**, Sokrates'in sorusunu bilgi (**episteme**) kavramına uygulayarak, üç olası yanıtı, kusursuzca ve büyük bir kavrayışla inceler. Bilmenin algılama olduğunu söyleyen birinci yanıt, (1) sıradan insanla uzman arasındaki yadsınamaz farklılığın hesabını vermediği, ve (2) varlık ya da **ousia**, duyular yoluyla değil de, "bir başına kaldığında zihnin kendisi tarafından" kavrandığı için, bir kıyıya atılmazdan önce, algı ve bilgiye ilişkin, Protagorasçı ve Herakleitosçu fikirlere dayanan, ayrıntılı bir göreci kuram biçiminde geliştirilir. Bilginin doğru sanı olduğunu söyleyen ikinci yanıt ise hemen bırakılır, ancak o, Platon'un kendisinde zihni balmumundan bir levha ve bir kuşlukla karşılaştırdığı konuşmadışı bir ara söz için bir fırsat yaratır. Bilginin **logosla** birlikte doğru sanı olduğu biçimindeki üçüncü yanıt ise, Platon'a **logosun** anlamlarını inceleme, ve bilginin bileşiklerin bilinebilir öğelerine ilişkin çözümleme olduğunu ortaya koyan kuramı ele alma olanağı verir.

9. Önderin isimsiz bir Elealı olduğu **Sofist**, Platon'un metafizikteki en yoğun çalışmasıdır. Sofistlik, kendisi de çelişik görünen "yokluk'u gerektiren yanlışlığı gündeme getirir. "Varlık" bundan daha iyi durumda değildir; "varlık" çokçular, birciler, materyalistler ve immateryalistler için de benzer güçlükler doğurur; o ne sükunet ne de harekettir, ancak herşey ya sükunet, ya da hareket içinde olmalıdır. Çözüm "karışım" öğretisidir. Bazı şeyler bir başka şeyle karışabilir, böylelikle bazen doğru bir biçimde "A B'dir" diyebiliriz. Bazı şeyler birbirleriyle karışmazlar. Bazı şeyler başka herşeyle karışır; örneğin farklılık, çünkü her bir şey başka herşeyden farklıdır. Yokluk öyleyse varolur ve farklılık olarak varlığa sahiptir. Bu bulguyu kullanarak, Platon yalan ve yanlış için bir açıklama bulur.

10. **Devlet Adamı**'ndaki araştırmada, Platon yönetim işinin tıpkı

tıp gibi, uzmanlar için bir meslek olduğunu yineler, ve yetkin bir yöneticinin insanlara karşı sorumlu olmaması, ve değiştirilemez bir anayasa tarafından kısıtlanmaması gerektiği sonucunu çıkarsar. Yasa yalnızca bilimin bulunmadığı yerde yararlı olan bir ikinci-iyidir. En iyi anayasa yalınç bir biçimde uzmanın yönetimidir; ancak uzmanın yönetiminin olmadığı yerde, iyiliği azaltmak pahasına, yasaya itaat eden monarşi ve aristokrasi ve demokrasiye, ve yasa tanımaz demokrasi ve oligarşi ve tiranlığa sahip olunuz. Bu diyalogda, ve **Phaedrus**'ta, **Sofist**'te, **Philebus**'ta bölme (**diairesis**) ve toplama (**Synagoge**) yöntemlerine önemli sayılabilecek bir yer ayrılır. **Diairesis** bazen öğeleri ortaya koyacak bir çözümleme (**Phaedrus** 270-1), ancak çoğunlukla ayırt etme ve özellikle de, Aristoteles'in "cins ve tür"ünün atası olarak görünebilecek, bir "Form"un bileşensel "Formlar"ına "bölünme"sidir. Bölmeyi, "atomik bir form"a ulaşıncaya dek sürdürmekle Platon bir "Form"un tanımına ulaşmayı, ve aynı zamanda, gözle görülür bir biçimde, onun doğruluğunu "kanıtlama"yı umar. **Synagogeyle** o, büyük bir olasılıkla hem "tikellerdeki tümeli"mizi ve hem de "türlerdeki cinsimizi içeren" çokluktaki biri "görme"yi anlar. (**Philebus** 16-18)

11. Hazzın ve bilginin iyi olma savlarını inceleyen, ve birincisine ilişkin olarak daha yoğun bir incelemeye girişen **Philebus** her ikisini de yadsır, ancak bilgiyi, bir şeyi o şey yapan "güzellik ve bakışımlılık ve doğruluk"tan oluşan birliğin yakınına getirir. Platon'un bunu **Devlet**'in iyi "Form"una yönelik araştırmasının sonu olarak gördüğünü söylemek çok zordur.

12. Doğa bilimine ayrılmış olan **Timaeus** yaratıcının evreni nasıl "gerçekten var olan canlı yaratığı" örnek alan, ve bir ruha ve bedene sahip olup, görülebilir ve görünmez olan tanrılarla ve insanlarla dolu bir küresel canlı şey olarak meydana getirdiğini betimler. Gelenek bu yaratıcının yalnızca, evrenin doğasında hep varolmuş olan ve her zaman varolacak olan **ussallığı** sergileyen söylencesel bir hile olduğunu ilan eder. Platon daha sonra tamamlayıcı öğeyi, **zorunluluğu** sergilemeye geçer. Evren ve kendisine örnek aldığı modelden başka, üçüncü bir şey daha, içinde kopyanın meydana geldiği bir hazne vardır. Dört öğe düzgün katlara ayrılır. Diyalog daha sonra insan, onun çeşitli algıları, ruhunun ussal olmayan parçası, bedeni, hastalıkları, üzerinde durur. "Formlar"a değil de şeylere yönelitilen bu çalışma yanılmaz ya da hatta tümüyle tutarlı olan sonuçlara bile ulaşamaz; ancak her türden neden, sebep ve zorunluluğu aramaya dikkat edersek, bu olanaklı olduğu denli iyi olacaktır(48A).

13. Platon'un en uzun ve belki de son diyalogu olan **Yasalar**, bir devlet için en iyi anayasanın ne olduğu sorusunu yeniden ele alır. **Dev-**

let'in idealin komünizm yoluyla kazanılan yetkin birlik olduğu öğretisini yeniden onaylasa da, Platon şimdi farklı bir mizaç içinde yazar ve farklı bir devlet planlar. İster despotizm ya da ister tam bir özgürlük olsun uçlar kötüdür; bu nedenle karışık bir anayasamız olsun. Yurttaşlar, her biri ailesini bir başkasına devredilemez iki parsellik bir toprağın ekilmesiyle geçindiren, 5040 kişi olacaktır. Ticaret ve üretim yalnızca oraya yerleşmiş yabancılar tarafından yapılacaktır. Orada bir "meclis" ve "konsey" bulunacaktır. Uzun bir resmi görevliler listesi kendileri için Platon'un çeşitlilik arzeden bir dizi ödev biriktirdiği otuz yedi "yasa bekçisi"yle sona erer; onların baştan beri anayasal olan yetkileri daha sonra son kitapta yasaları gözden geçirmek amacıyla kurulmuş bir "müfettişler" kurumu ve bir "Gece Konseyi" tarafından sınırlandırılır. **Devlet** ve **Devlet Adamı**'nın tersine, bu çalışma yasaya büyük bir değer verir, yasalara, yasakoyucunun kendileriyle buyruğa ikna eklediği açıklama ve önsözler koyar ve büyük ölçüde, kamusal ve özel yaşamın her parçasını düzenleyen ayrıntılı kurallarının bolluğuyla seçkinleşir. Dahası, **Devlet**'in anayasasının temel taşları olarak vurgulanan diyalektik ve felsefe yerlerini hemen tümüyle dine bırakır. Tanrısalın gerçekliği, kendileri de birer ruh olan, ruhtan ve yıldızlardan kalkılarak kanıtlanabilir. Platon herkese astronomi öğretilmesi gerektiği ve tanrıtanımazların döndürülmeleri ya da öldürülmeleri gerektiği sonucunu çıkarsar.

14. Aristoteles **Metafizik**'inde Platon'a diyaloglarda ortaya konmayan öğretiler, özellikle de (1) "Formlar"la şeyler arasında, "Formlar" gibi değişmez, ancak şeyler gibi çoğul olan, bir varlıklar sınıfı bulunduğu, ve bunların matematiğin kendisine konu edindiği nesneler olduğu; (2) "Formlar"ın "parçalanamaz" birimlerden meydana gelen sayılar oldukları; (3) bu sayı-formlarının en yüksek varlıklar olmayıp, "Bir"in "belirsiz olan büyük ve küçük çift" üzerindeki eyleminin sonucu oldukları; bu şekilde yaratılınca, onların da değişen şeylerin dünyasını yaratmak için bu çifte etki ettikleri biçimindeki öğretileri atfeder. Aristoteles'in bu anlatımı tümüyle yanlış ya da uydurma olamaz; ve bu öğretilerden birşeyler Platon'un iyi üzerine olan ünlü konferansında büyük bir olasılıkla dile getirilmişti, çünkü İyi ve Bir açıkça özdeştiler.Platon'un yazının yeterince etkili olmayışıyla ilgili görüşleri (**Phaedrus** ve **7.Mektup**) onların diyaloglarda bulunmamaları için yeterli bir açıklamadır.

15. **Phaidon**'un Burnet'in yayımladığı baskısı (1911), Platon'un bu diyalogun özü itibariyle Sokrates'in yaşamının son gününde söylenenlere ilişkin doğru bir rapor olarak görülmesini istemiş olması gerektiğini dile getirdi. Buradan Sokrates'in gençliğinde fizikle uğraştığı, ölümsüzlüğe ve "Formlar"a inandığı ve Platon'un "Formlar'ı bulan kişi olmadığı sonucu çıkacaktı. Burnet ve Taylor daha sonra bu

kuramı Platon'un tarihsel gerçeklere sadık kalmayı amaçladığı, ünlü kişilere yalnızca onların gerçekten savunmuş oldukları görüşleri yüklediği, ve kendisini ise salt "Eleali Yabancı" gibi karakterler aracılığıyla dile getirdiği biçimindeki genel ilkeye dönüştürdü. **Timaeus**'un bir kaç on yıl önceki durumunun ayrıntılı bir yeniden inşası olduğu şeklindeki uç vargı Taylor'un yorumunda çok parlak bir biçimde çıkartılır; ve bu Burnet'in varsayımının onu olanaksızlığa indirgeyerek çürütülmesinden başka bir şey değildir.

16. Platon'un üslubu sonsuz bir çeşitlilik arzeder. O mizah parıltılarıyla aydınlatılmış (**Protagoras** ve **Devlet**'in başlangıçları, **Şölen** 217A-221C) ya da en soylu türden sempati duyguları uyandırma gücünü sergileyen (**Phaidon**'un savı) yalın, incelikli, çekimleyici bir anlatıma sahipti. Bir başka yönden, o **Phaedrus** söylencesinin (**Phaedrus** 245C ve devamı) göz kamaştırıcı manzarasını, genç tanrıtanımaz için dile getirilen ateşli dinsel duyguyu (**Yasalar** 904E-906C), ve **Devlet**'in son paragrafının ağırbaşlılığını yaratmaya yetiliydi. Belki de izlerine onda kesinlikle rastlanabilecek tek yazınsal etki olarak, o bir ya da iki kez pre-Sokratiklerin heybetli ihtişamını anımsar. (**Phaedrus** 245C-E, **Devlet** 617D-E).

Platon'un dilinin zaman zaman aşırıya kaçan bir olgunluğu vardır. Yapı bakımından en basit **leksis eiremeneden** (**Dev.**328B-C), çoğunlukla dağınıklık gösteren ve anlam uyuşmazlıkları içeren, (**Devlet** 488A-E), ancak onlardan oldukça farklı olmakla birlikte, zaman zaman Demosthenes'in tümcelerinden bile daha güçlü olan oldukça uzun tümcelere (**Kritias** 120B-C, **Yasalar** 865D-E'deki çok uzun tümce) yayılır. O uzun bir tümceyi sona erdiren ya da onun hemen ardından gelen oldukça kısa bir tümceciğin gizli olanaklarını çok iyi bir biçimde değerlendirirdi (**Yasalar** 727C, **Biaptei gar: Phaedrus** 238C, **Eros eklethe**). Dili, antik eleştirmenlerin de belirttiği gibi, çoğu zaman şiirle oldukça etkili bir biçimde renklenirdi. Aralara özellikle müzikten seçilen mecazlar sıkıştırılır (bazen ölü mecazlar canlandırılır). Nasıl ki bir köpek bir kemiğe giderse, kendisinin ondan yararlandığı düşünüldüğü zaman, o da bir mecaza geri gider. **Sofist**'in büyük bir bölümü, geniş kapsamlı bir mecaz biçimini alır; tanımlanması oldukça güç olan ele geçmez. Sofist avdan kaçan bir hayvan olarak gösterilir. Son yıllarında Platon'un üslubu yapay tavırlardan izler gösterir. Ancak yine de hiçbir yazar, Platon'un yaptığı gibi, ilk yapıtından son yapıtına dek, Yunan dilinin gücünün güzelliğini, ve esnekliğini, sergileyemez.

Olası bir kronolojik sıra içinde düzenlenen aşağıdaki yapıtlar kesinlikle gerçek Platonik yapıtlar olarak alınabilir: **Küçük Hippias; Lakhes; Kharmides; İon; Protagoras; Euthyphro; Sokrates'in**

Savunması; **Kriton** (yorumlayan T. Burnet, 1924); **Lysis**; **Meneksenus**; **Euthydemus**; **Kratylus**; **Şölen**; **Phaidon** (yorumlayan T. Burnet, 1911); **Devlet**(yorumlayan T. Adam 1902; çeviren A. Lindsay 1908); **Parmenides**(çeviren A.E. Taylor, 1934); **Theaetetus**(yorumlayan L. Campbell, 2inci baskı, 1883); **Phaedrus**(yorumlayan W.H. Thompson); **Sofist**; **Devlet Adamı**(yorumlayan L. Campbell, 1867); **Philebus**(yorumlayan R.G. Burry, 1897); **Timaeus**(yorumlayan A.E. Taylor 1928); **Kritias**; **Yasalar**(yorumlayan E.B. England, 1921. Çeviren A.E. Taylor, 1934).

Aşağıdakilerin gerçek Platonik yapıtlar olmaları kuşkuludur. **Büyük Hippias**(yorumlayan D. Tarrant, 1928); **Klitopho**; **Epinomis** (notlarla birlikte çeviren T.Harward, 1928); **Mektuplar** 2-13 (yorumlayanlar F.Novotny, 1930, ve G.Morrow, **İllinois Univ. Studies in lang. and lit.** XVİİ, 1935; çeviren L.A.Post, 1925)

Aşağıdakiler, Platonik yapıtlar olmadıkları için, bir kıyıya atılmalıdırlar. **I.Mektup**; **Alkibiades** 1 ve 2; **Hipparkhus**; **Amatores**, **Mheages**; **Minos**; **De Justo**; **De virtue**; **Demodokus**; **Sisyphus**; **Eryksias**; **Aksiokhus**; **Tanımlar**.

BATI ve İSLÂM KAYNAKLARI IŞIĞINDA EFLÂTUN (PLATON)

Doç.Dr.Fahrettin OLGUNER

A. EFLÂTUN'DAN BAHSEDENLER ve BU KONUDAKİ MESELELER

Fikir tarihinin en dikkate değer simalarından biri, şüphesiz ki, bahse konu edindiğimiz filozoftur. Burada bu filozofun hayat hikâyesinden ve onun, sınırları oldukça geniş medeniyetleri; Doğu; İslâm ve Batı; Avrupa Medeniyetleri içindeki şöhretinden söz edeceğiz.

Acaba bu büyük şöhret, her iki medeniyet içinde de aynı tarzda ve aynı derecede mi tanınıp biliniyor? Acaba bu şöhretin her iki medeniyet içinde sahibolduğu değer aynı yönde ve eşit seviyede midir? Bu soruların cevabını takibeden sayfalarda sunmaya çalışacağız.

İslâm dünyasında filozofumuzdan bahseden kaynaklar iki ayrı kategoridedir. Bunlardan bir kısmı, "Prototip felsefe tarihi" niteliğinde olanlardır. Bu eserlere "klasik kaynaklar" adı verilmektedir. Kronolojik sıra ile birkaç örnek verecek olursak(*): İshak b. Hüneyn (öl. m. 911?), Mesudî (öl. m. 956), İbn Cülcül (öl. m. 995?), İbnü'n-Nedim (öl. m. 995?), Kâdı Sâid (öl. m. 1070), İbn Fatik (öl. m. 1106?), Şehristâni (öl. m. 1153), Şehrezuri (öl. m. 1270)... bu kategoride eser yazan isimlerin başlıcalarıdır. Bunların eserlerinde filozofumuzun hayatından, faaliyetlerinden, eserlerinden ve düşüncelerinden söz edilir.

Filozofumuzdan söz eden ikinci tip eserler, Kindi (öl. m. 873), Farabi (öl. m. 950) ve benzeri filozofların eserleridir. Bunlarda da Eflâtun'un, daha çok, eserleri ve fikirleri yer alır.

Burada hemen şu hususa dikkati çekmek gerekir ki, İslam filozoflarının kendi eserlerinde ifade ettikleri fikirlerden bazıları, Eflâtun ya da bir başka ilkçağ filozofunun fikirlerini andırır tarzda görülür. Bu benzerliklere takılıp kalarak müslüman filozoflarının fikirlerini "intihal-çalıntı" ya da en azından "adaptasyon" olarak değerlendirmeler yapılmaktadır. Bize göre bunlar hatalı davranışlardır ve gerçeği yansıtmazlar. Gerçi ortaya atılan bir fikrin ilham kaynağı, el-

(*) Bunların, isim ve künyeleri ile birlikte tam bir listesini, makalenin sonunda vereceğiz.

bette daha önceki bir ifadede aranmalıdır. Ancak bu kaynak Batılı olabileceği gibi, Doğulu da olabilir. Felsefeden gelebileceği gibi bu ilham edebiyattan, dinden... de gelebilir. Herhangi bir belirti, bir ipucu olmadan bir yöne bağlamak, en azından taraf tutmak olur. Ayrıca ve daha önemlisi edebiyattaki "teverüd" hadisesinin felsefede de olabileceği ihtimalinin "yok" farzedilmesi, "ilme bağlı olma" anlayışına ters düşer. İşte bu türlü hatalardan uzak kalabilmek için biz, burada açıktan açığa Eflâtun'a âid olduğu belirtilen; "... Eflatun... dedi... Eflâtun'a göre... dir." tarzındaki ifade ve açıklamalara itibar edeceğiz.

Eflâtun'a âid olup İslam Dünyasında adı anılan eserler için de benzer hatalar yapılmakta ve "adı anılan her eser"in "İslam Dünyasına intikal ettiği" sonucu çıkarılmaktadır. Söz gelimi yakın geçmişin inceleme eserleri arasında yer alan Abdurrahman Bedevi'nin **"La Transmission de la philosophie Grecque au Monde Arabe-Paris, 1968"** isimli eseri, baştan sona bu hatalı imajı sergilemektedir. İslam Medeniyetini "Arap Medeniyeti" gibi gösterme çabaları bir yana, yazar, klasik kaynaklarda ismi zikredilen her eseri hiçbir tenkide tabi tutmaksızın, "İslam Dünyasına intikal etmiş" olarak göstermektedir. Oysa bir eserin adını anmakla onun bütün olarak muhtevasını bilmek ayrı hadiselerdir. Zikredilen eserlerin muhtevalarına inip aktarılanları cümle cümle karşılaştırınca, meselelerin hiç de zannedildiği gibi olmadığı görülür.

Biz burada, Eflatun'un hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında, İslam kaynaklarında yer alan hükümleri göstermeye; İslam Dünyasındaki Eflâtun portresini çizmeye çalışacağız. Bugün tasavvurlarımızda yer alan Eflâtun portresi ile İslâm Kaynaklarının çizmiş olduğu portreyi karşılaştırmak insafsızlık olur. Dolayısıyla kaynaklarımızın hükümlerini ilkçağın Batılı kaynakları ile karşılaştırmak gerekir. Biz de böyle yapacak ve buna modern etüdlerin vardığı sonuçları ekliyeceğiz.

Biz, bir takım meseleleri ortaya atıp cevaplarını kaynaklardan aramaya çalışmak yerine, kaynakların meselelerini sergilemeye çalışacağız.

B. EFLÂTUN'UN HAYATI

Dedesinin adı ile "Aristolocles" olarak isimlendirilen filozofumuz[1],

(1) İbnü'l-Kıftî, **İhbâr** 19

İslâm Kaynaklarında, çeşitli imlâ ve telaffuzlar içinde[2] çoğunlukla kullanıldığı şekliyle "Eflatun" olarak meşhur olmuş bulunmaktadır.[3] Bunun Batılı Klasik Kaynaklardaki karşılığı "Platon"dur.[4] Filozofumuz da kendi eserlerinde bizzat kendisini bu isimle anmaktadır.[5] Modern incelemelerin dillerinde de kelime, küçük farklarla, böyle bilinmektedir ve böyle kullanılmaktadır.[6]

Filozofumuzun ismi haline gelen Platon'un; enli, uzun ve geniş manasına geldiğini, bütün kaynaklar, ortaklaşa bir üslupla belirtmektedirler.[7] Modern incelemelerin kanaati de budur.[8]

(2)İshak, **Tarih**, 72
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 246,255
...., **Müntehab**, 13 b, 14 a, 16 a, 46 b
Ebu Hayyan, **İmtâ**, II/18
Bağdadi, **Fark**, 271
Şehristâni, **Milel**, II/190, 193, III/2,63
Beyhaki, **Tetimme**, 124 a, 128 a, 136 a
Şehrezûri, **Nüzhet**, 10 a, 11 b, 76 b
İ.E. Üsaybia, **Uyun**, I/22,23,36
Fârâbi, **Telhis**, 5
(3) İshak, **Tarih**, 67
Mesudi, **Tenbih**, 7,11,100
"..... ....., **Mürüc**, I/297, 319, II/40,159
İbn Cükül, **Tabakât**, 12,13,42
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 245
Kâdı Said, **Tabakât**,
İbn Fâtik, **Muhtar**, 26 b, 32 b, 59 b.
Şehristani, **Milel**, III/15,19,28,37
Şehrezûri, **Nüzhet**, 11 a b, 63 a
İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 13,15
İ.E. Usaybia, **Uyun**, I/15,23
4.D.Laerce, **des Philosophes**, I/276,278,280
Plutarque, **les vies**, I/154,268,354
5.Eflatun, **L'Apologie**, 34 a, 38 b
" , **Phedon**, 59 b
" , **Les Lettres**, v/322 a, VII/328 d, 329 c, XIII/360 b
6.A. E. Taylor, **Plato**
von H. Gomperz, **Platons**
A. Dies, **Autour de Platon**
7.İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 245
..... **Müntehab**, 46 b
Şehzuri, **Nüzhet**, 78 a
İbn Fatik, **Muhtar**, 82 a
İ.E. Üsaybia, **Uyun**, I/50
D. Laerce, **Philosophes**, I/164
8.E. Zeller, **History**, 133
K. Vorlaender, **F. Tarihi**, I/104

Eflâtun'un doğumuna temas eden İslam Kaynakları, bu hadiseyi Doğuda, ya da Batıda meşhur olmuş bazı kimselerin hayat veya saltanat devirleriyle kıyaslamalar yaparak tayin ve tesbite çalışırlar.[9] Kesin rakam ortaya koyamazlar.[10]

Batılı kaynakların nakline ve bunlara bağlı olarak modern incelemelerin tesbitine göre Eflatun M.Ö. 427 yılında doğmuş bulunmaktadır.[11]

Eflâtun'un doğum tarihi ile ilgili olarak İslâm Kaynaklarının verdiği bilgilerle Batılı Kaynakların tesbitleri arasında, kapatılması mümkün olmayan açıklıklar vardır.

Eflâtun'un memleketi, soyu ve milliyeti hakkında verilen bilgilerde, Doğu ve Batı arasında fark görülmemektedir.[12]

Eflâtun'un doğum tarihini tesbitte güçlük çeken İslâm Kaynakları, onun fizik yapısı hakkında oldukça ayrıntılı bilgi verirler.[13]

İslâm Kaynaklarının bu ayrıntıları, Batılı Kaynaklarda yoktur.

9.İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 246
İshak, **Tarih**, 64-65
Şehristani, **Milel**, II/190
Şehrezuri, **Nüzhet**, 112 b, 11302, 17402
İbnü'l-Kıfti, **İhbar**, 15-16
..... **Müntehab**, 11 b, 12 b
10. D. Laerce, **Des Philosophes**, I/163
11.V.H. Comperz, **Platons**, 7
L. Robin, **La Pensée Grecque**, 211
K. Vorlander, **F. Tarihi**, I/104
12.A. İbn Cülcül, **Tabakât**, 23
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 245
İbn Fakit, **Muhtar**, 82 a
Kadı Said, **Tabakât**, 23
Şehristani, **Milel**, II/190
Şehrezuri, **Nüzhet**, 76 b, 78 a 121 b
İbnü'l-Kıfti, **İhbar**, 13-15
İ.E. Üsaybia, **Uyun**, I/49
B. D. Laerce, **Des Philosophes**, I/163
Eflatun, **Alcibiade** I/105 c
" , **Parmenide**, 126a
" , **Phedon**, 57a
" , **Theetete**, 142c
" , **Lettres**, VII/339 d, 358d
13.İbn Fatik, **Muhtar**, 83
Şehrezuri, **Nüzhet**, 78 b, 79 a
İbnü'l-Kıfti, **İhbar**, 19
İ. Ebi Üsaybia, **Uyun**, I/50-51

Eflâtun'un ruh yapısı ve karakteri mevzuunda İslâm Kaynakları çok cömerttirler. Kaynaklarımıza göre Eflâtun tasavvufdaki; "Kâmil insan koltuğuna oturmuş bir filozoftur"[14] dersek, kabul edilenden fazlasını söylemiş olmayız. Yalnızca umumi bilgi veren kaynaklar değil, bizzat filozof kaynağımız Fârâbî için de Eflâtun böyle bir insandır. Nitekim, Fârâbî'ye göre Eflâtun ile Aristotoles arasındaki en büyük fark, ruh ve karakter farkıdır. Biri; Eflâtun dünya hayatının pek çok nimetinden yüz çevirmiş bir kişi olduğu halde öteki; Aristotoles dünyadan zevk alan, siyasete bizzat katılan... bir insandır.[15] Klasik Batı Kaynaklarında da Eflâtun'un ruh yapısını gösterecek nakiller vardır.[16] Ancak bu nakillerde insanın gayret ve irade sağlamlığını gösteren ve fakat daima bu dünyaya yönelik bir ruh halinin tasvirini veren ifadeler gözlenmektedir.

Eflâtun'un kendi eserlerinin tahlili, bu açıdan bize, sağlam ve sıhhatli ölçüler verir. Eflâtun gerçekten, Fârâbî'nin de işaret ettiği gibi, nefis terbiyesini yapılması gereken işlerin başında sayar.[17] Ona göre gerçek filozofun ruhu, zevklerden, ihtiraslardan, üzüntü ve korkulardan kendini uzak tutar.[18] Bu dünyada hakikat ve faziletin üstünde tutulmaya değer hiç bir şey yoktur. Aslında bu dünya, insanlar için bir hapishaneden başka birşey değildir.[19] Şu halde bu dünyada hakikatten ayrılmadan yaşamak, ölürken de doğru olarak ölmek gerekir.[20] Çünkü, ölümden sonra yeni bir hayat başlıyacaktır. Bu, ölümsüz olan ruhumuzun öbür dünyada süreceği ebedî hayattır. Oradaki mesut hayat da, hakikatten ayrılmamış faziletli kimselerin hakkıdır. Hal böyle olunca insanın, akla, hikmete ...ruhun yüceltilip yükseltilmesine önem vermeyip paraya, şerefe ve şöhrete önem vermesi utanılacak

14.İbn Fatik, **Muhtar**, 82 b 83 b, 85 a, 102 b, 135 b.
.... , **Risale**, 84 a, 86 b, 97 a
....., **Müntehab**, 3 b
Beyhaki, **Tetimme**, 136 a
Kadı Said, **Tabakât**, 26
Şehrezuri, **Nüzhet**, 77 b-78 b, 79 a 24 a b
İbnu'l-Kıftî; **İhbar**, 14, 19, 21
İ.E. Üsaybia, **Uyun**, I/50-51
15.Farabi, **Cem**, 5-6
16.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/176, 177
Plutarque les vies;
17.Eflatun, **Alcibiade**, I/128 d, 129a, 133 c
" , **Charmide**, 156 c, 157 b
" , **Clitophon**, 407 c, 408 c
" , **L'Apologie**, 30 a b
18.Eflâtun, **Phedon**, 83 b
19.Eflâtun, **Criton**, 54 b
" , **Phedon**, 62 B
20.Eflatun, **Gorgias**, 526 d

birşeydir.[21]

Bütün bunlar şunu gösteriyor ki, müslüman yazarlar, Eflâtun'la ilgili olarak sahiboldukları tasavvuru meydana getirir, ona aid portreyi çizerken temelden yoksun ve sadece kendi hayalleriyle hareket ediyor değillerdi. Yukarda naklettiğimiz diyaloglardan, alınan cümleler, şüphesiz Sokrates'le birlikte, Eflâtun'un ruh halini gösteren ifadelerdir. Bu ifadeler, bize göre, "Müslümanların zihnindeki Eflâtun tasavvuru"nu çizmeye yetecek malzeme verirler. Ancak şurasını unutmamak gerekir ki diyaloglardan aktardığımız yukarıdaki cümleler, Eflâtun'un ruh dünyasının yalnızca bir yanını gösterir. Varlığının ikinci yönünden o, bir dünya insanı, bir cemiyet adamı, bir sosyal düzen kurucusu olarak görünür. Burada Eflâtun, madde dünyasına yaklaşır,[22] sosyal düzenin içine girer,[23] onu kendi plan ve tasavvurlarına göre düzenleyip idare etmeye çalışır.[24] Nitekim, Sicilya yolculuğu da onun, bu uğurda yaptığı, acı hatıralarla dolu, başarısız bir tecrübesidir.[25]

Görülüyor ki Eflâtun, iki yönlü olan ve iki yarım küreden oluşan bir ruh bütünlüğüne sahip bir filozoftur. Bunlardan ilkinde O; hikmeti, fazileti, zühd ve takvası ile tam bir mistik, mutasavvıf insandır. Hemen ilâve edelim ki, bu yarım küreyi Eflâtun, hocası Sokrates ile paylaşır. Bu faziletlerden hangisi ve ne miktarı hocası Sokrates'e âid ve Eflâtun ona hangi ölçüde sahiptir... bunu belirlemek, itiraf edelim ki, mümkün değildir. İkinci yarım küre, diyebiliriz ki, tamamiyle Eflâtun'a âiddir. Burada Eflâtun, "hak" bildiği şeyleri cemiyete öğretmeye uğraşan, bu uğurda mücadele veren, idealindeki faziletli topluluğu bizzat yaratmaya ve özlediği cemiyet düzenini kurmağa ve yönetmeğe çalışan faal bir insandır.

Gerçek Eflâtun ile müslümanların tasavvurundaki Eflâtun arasındaki uygunluğa gelince: Fârâbî'nin ifadesi ile, "... ev, bark v.b. birçok dünya nimetlerine arka çevirmiş, siyasetten ve cemiyetten uzak, zühd ve takva sahibi, mistik... Eflâtun"[26] yukarda diyalogların

21.Eflâtun, **L'Apologie**, 29 dc, 41 c
" , **Phedon**, 63 b, 71 e
22.Eflâtun, **Lettres**, VIII/355 b
" , **La Republiqrue**, IV/421-422, VII/519 d e
23.Eflâtun, **La République** VII/519 c
" , **Lettres**, IX/358a
24.Eflâtun, **Lettres**, I/309 a b, III/315c-316a, VII/324 c-328 c
La République, II/369 c, VI/496 b, c
25.**Eflâtun**, **Lettres**, I/309 a b, II/369 c, III/315 e-316 a
VII/327 a, 350 d, VIII/356-357 a
26.Farabi, **Cem.** 5

ışığında, görüp göstermeye çalıştığımız ruh dünyasının ilk yarım küresine sahipolan Eflâtun ile aynıdır. Bu, İslâm Dünyasının Eflâtun'a bakış açısının en ilgi çekici ve en orijinal yanıdır. Bize göre bu, bir bilgi ve belge eksikliğinden daha çok, bir idrak ve bir değerlendirme tarzından doğmaktadır.

Eflâtun'un ruh dünyasını tamamlıyan ikinci yarım küreyi müslümanların görmediği, ya da görmezlikten geldiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak biz; "müslümanlar, Eflâtun'un ruh dünyasının bir yarısını almış, bu yarım küreyi kendi düşüncelerinde ve kendilerine göre yeniden inşa ederek onu Eflâtun'un ruh dünyasının bütünü haline getirmişlerdir." diyerek sözü bağlıyacağız.

İslam kaynaklarına dayalı olarak Eflâtun'un nerede ve ne şekilde eğitim, öğretim gördüğü hakkında kesin bilgi vermemiz mümkün değildir. Ancak bilgi edinme maksadıyla onun Sicilya[27] ve Mısır'a gittiğini kaynaklarımızdan öğreniyoruz.

Eflâtun'un düşünce hayatı üzerinde en derin izler bırakan, kaynaklarımızın söz birliği halinde haber verdikleri kişi Sokrates'tir.[28] Bunun dışında kaynaklarımızın bildirdiğine göre, doğrudan ya da dolaylı olarak Eflâtun'un hocası durumunda olan beş-altı isim vardır.[29]

Batılı Kaynakların belirttiği, doğrudan, ya da dolaylı olarak Eflâtun'un fikir ve ilham aldığı kadro İslâm Kaynaklarının gösterdiğinden daha geniştir.[30]

Bu konuda modern araştırmaların verdiği isimler de, aşağı yukarı, Klasik Batı Kaynaklarında yer alanlardır.[31]

27.İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 16
İ.E. Usaybia, **Uyun**, I/47, 50
28.İbn Fatik, **Muhtar**, 82 b
Şehrezurî, **Nüzhet**, 78, a
İ.E. Usaybia, **Uyun**, I/50
29.Mesudi, **Tenbih**, II/104
" , **Müruc**, I/319
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 245-246
....., **Müntehab**, 2 b-3 b, 39 a, 81 b, 83 a
İbn Fatik, **Muhtar**, 67 a, 67 b, 82 b
Şehristani, **Milel**, II/190, III/19-20
Şehrezurî, **Nüzhet**, 11 b, 63 a, 76 b, 78 b, 190 a
İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 14, 16
İ.E. Usaybia, **Uyun**, I/50
30.D. Lacree, **Des Philosophes**, I/164, 169
31.E. Zeller, **History**, 133,135
L. Robin, **La Pensée**, 210,211
i. Vorlaender, **F. Tarihi**, I/140,105
E. Brehier, **Histoire**, I/87,88

Bu açıdan Eflâtun'un kendi eserlerinde perspektif daha geniş, manzara daha renklidir. Solon'dan Lykurgos'a, Pythagoras'dan Parmenides ve Heraklitos'a, Homeros'dan Hesidos ve Esop'a... pek çok filozof, şair, ilim, fikir ve kanun adamı Eflâtun'un çeşitli eserlerinde yer almış, onun fikir bahçesini süslemiş bulunmaktadır.

Eserlerinde bu zengin ve fikir kadrosunu isim isim zikreden Eflâtun, böylece kendi ilham kaynaklarının genişliğini gösterdiği gibi, kendinden önce gelenlerin düşüncelerini nakletmek suretiyle fikir ve kültür tarihine de ışık tutmuş bulunmaktadır. Ancak şunu hemen ilave etmek gerekir ki, İslâm Kaynaklarının naklettiği isimler, Eflatun'un kendi eserlerinde zikrettiklerinin çok azını oluşturur. Ayrıca Eflatun, adına andığı her fikir adamının fikrini itirazsız benimsemez. Aksine onları tenkid edip değerlendirmeye tabi tutar. Eflatun'un kendi eserlerinde zikrettiği bu ilim ve fikir kadrosunu bütünü ile tanımıyan İslâm Kaynakları, bu ikinci tavrına da hiç temas etmezler.

Eflatun'un fikirleri, kendisinden sonra kitapları, öğrencileri ve takipçileri vasıtasiyle, şu ya da bu şekilde devam etmiş bulunmaktadır. İslâm Kaynakları bu sahada pek çok isim naklederler. [32] Bunların büyük çoğunluğu Batılı Kaynaklarda yer almazlar. Dolayısiyle, kimliklerini tayin ve tesbit etme imkanı da yoktur. Bunlar arasında sadece üç isim: Aristoteles, Speusippe ve Ksenokrates Doğulu - Batılı bütün kaynaklarının rivayetlerini birleştiren üç ortak nokta oluşturur. Bunlardan son ikisi: Speusippe ve Ksenokrates, Batılı Kaynaklara göre, Akademi'de eğitim ve öğretimi idare etmişlerdir. [33] İslâm Kaynakları ise Akademi başkanı olarak sadece Ksenokrates'i gösterirler. [34]

32.Örnek olarak:
İshak, **Tarih**, 67,69
Mesudi, **Tenbih**, 104, 114, 138, 139
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 295
İbn Cülcül, **Tabakat**, 23,42
....., **Müntehab**, 13 b, 47 a
İbn Fatik, **Muhtar**, 121
Şehristani, **Milel**, I/191, III/7,79,86
Şehrezuri, **Nüzhet**, 76 b, 98 b, 113 a
I.E. Usaybia, **Uyun**, I/23,33,36,49
İbnü'l-Kıfti, 19
33.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/199,201
34..... **Müntehab**, 47 a
İbn Fatik, **Muhtar**, 83 a, 121 a b
Şehrezuri, **Nüzhet**, 78 b 88 a b

İslâm Kaynaklarına göre Eflâtun derslerini Akademi'de yapmış, Aristoteles ise bu işe Lise'de başlayıp orada devam etmiştir.[35] Bu bilgilere rağmen kaynaklarımız bu iki yer isminin fikir ve metod ayrılıklarını da ihtiva eden iki ayrı ekolün ismi olduğunu ve bunları sembolize ettiğini bilmezler. Aksine Meşşailiği (peripotos ekolü), Aristoteles ile birlikte ve ortaklaşa Eflâtun'un ekolü olarak kabul eder. Eflâtun'un bu ekolün kurucusu olarak gösterir ve onun başına geçirirler.[36] Batılı Kaynakların, buna bağlı olarak modern incelemelerin hükümleri ise bunun aksinedir, yani Meşşâi (peripatos) ekolün kurucusu ve başkanı Aristoteles'dir.[37] Eflâtun ise Akademinin kurucusudur.

Yine İslâm Kaynakları Eflâtun'un biri gizli (mistik), öteki ise açık iki türlü bilgi öğrettiğini belirtirler.[38]

İlk ve Ortaçağın anlayışına uygun olarak kaynaklarımız Eflâtun'u çok yönlü; herşeyi bilen bir ilim adamı, bir filozof olarak görür ve gösterirler.[39] Tıbdan astronomiye, kimyadan matematiğe, siyasetten dine, fizikten psikolojiye... hemen her ilimde ve felsefe disiplini ile meşgul olmuş, eser yazmış, öğrenci yetiştirmiş bulunmaktadır.[40]

Kaynaklarımız, devrin umumi anlayışına uygun olarak kanaatlerinde tam'amen haksız sayılmazlar. Ancak bazı ilim dallarında ve disiplinlerde Eflâtun'dan istenen ve beklenenler gereğinden fazla, olduğundan farklıdır. Söz gelimi kaynaklarımız Eflâtun'u, teorisi ve

35. ..... **Müntehab**, 46 b, 47 a
İbn Fatik, **Muhtar**, 121 a 121 b
36. ..... **Müntehab**, 47 a
Kadı Said, **Tabakât**, 26
üchristani, **Milel**, III/15
üerrezuri, **Nüzhet**, 77 b
İbnü'l-Kıftı, **Ihbar**, 14, 19, 20
37.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/164,165,169,176,229
E. Zeller, **History**, 134,135
L. Robin, **La Pensée**, 211,212
E. Brehier, **Histoire**, I/87,88
38.Şehristani, **Milel**, III/15
39.İbn Cüleûl, **Tabakât**, 24
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 246,247
Kadı Said, **Tabakât**, 26
İbnü'l-Kıftı, **Ihbar**, 14
Örnek olarak bakınız:
40.İshak, **Tarih**, 65,67,69
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 286,292,351,355
..... **Müntehab**, 13a, 14 a
Şehrezuri, **Nüzhet**, 112 b, 113 a

pratiği ile devrin en büyük tıp bilgini ve hekimi olarak gösterirler[41] ki bu görüş, ne Batı kaynaklarınca, ne de Eflâtun'un kendi eserlerince desteklenir. Yine kaynaklarımız, bir matematik üstadı olarak tanıttıkları Eflâtun'u, müstakil bir matematik kitabını yazarı olarak gösterirler.[42] Bu hüküm de Batıda destek bulamaz.

Mısır, Sicilya... gibi merkezleri gören, oldukça renkli bir hayat geçiren ve ömrünü yeterince değerlendiren filozofumuz, İslâm Kaynaklarına göre, 60,80 veya 81 yaşlarında bu dünyadan ayrılmışlardır.[43] Eflâtun'un ölümü ile ilgili olarak kesin tarih veremeyen kaynaklarımız,[44] Onun ömür süresi hakkında da tereddüt içindedirler. Fakat çoğunluğun kanaati, onun 81 yaşında öldüğü noktasındadır.[45]

Batılı Kaynaklarda Eflâtun'un ölüm yaşı olarak 81 veya 84 rakamları verilir.[46] Bu nakillere göre de Eflâtun, M.Ö. 346,344? senelerinde ölmüş bulunmalıdır. Günümüz yazarlarının tesbit ettiği tarih de, aşağı yukarı, budur.[47]

Kaynaklarımız Eflâtun hakkında bir takım mitolojik hikâyeler anlatmış bulunmaktadır.[48] Kaynaklarımızın bildirdiği bu mitolojik hikâyeler, gerçekten Batılı eserlerde de yer alan hikâyelerdir.[49] Modern incelemelerde bunlar, çeşitli vesilelerle uydurulmuş şeyler olarak gösterilmektedir.[50]

41. İshak,**Tarih** 65,67,69
İbn-ün Nedim, **Fihrist** 286,292
....., **Müntehab** 13a,14a
Şehrezûri, **Nüzhet** 112b,113a
42.İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 246,256
İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 15
43.İshak, **Tarih**, 66
....., **Müntehab**, 12 a
I.E. Üsaybia, **Uyûn**, 1/23
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 246
İbn Fatik, **Muhtar**, 83 a
İbnü'e~îıftî, **İhbar**, 14
44.İshak, **Tarih**, 65
....., **Müntehab**, 11 b
I.E. Üsaybia, **Uyûn**, 1/23
Şehrezûri, **Nüzhet**, 112 b, 113 a, 184 b
45. Bak not 43
46.D. Laerce, **Des Philosophes**, 1/163,176
47.H. Gompers, **Platons**, 9
E. Zeller, **History**, 135
L. Robin, **La Pensée**, 213
E. Brehier, **Histoire**, 1/89
48.İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 15,16
49.D. Laerce, **Des Philosophes**, 1/163,164
50.R. Genaille, not 263
E. Zeller, **History**, 135

İslâm Dünyasında Eflâtun'dan bahseden kaynakların isimlerini gördük. Bunların, Eflâtun'la ilgili olarak verdiği bilgilere de, ana hatları ile temas ettik. Şimdi, bu bilgilerin ışığında, umumi hatları ile şu hükümleri ortaya koyabiliriz.

İlkçağın meşhur filozoflarından biri olan ve ilk ismi unutulup sonradan takma ismi ile Platon olarak anılan mütefekkir, İslâm Dünyasında Eflâtun tarzında yazılıp okunmuş ve böylece tanınıp şöhret olmuştur. Bu isim fikir ve felsefe sahasında olduğu kadar, san'at ve edebiyat alanlarında da yer almış bulunmaktadır.

Bu derece yaygın olmasına rağmen bu ismin işaret ve delâlet ettiği şahsın kimliğinin çoğunlukla tam ve kesin olarak bilindiği söylenemez ve adı geçen şahsın hüviyeti umumiyetle bir sis perdesi içindedir ve hatta çoğu kere de ikili bir silüete sahiptir.

Kaynaklarımızda "Eflâtun" ismi, çoğu kere bir veya birkaç ünvanla birlikte kullanılır. Bu sıfat ve ünvanlar, kaynaklarımızın Eflâtun'a karşı besledikleri büyük hürmetin, Batıdakinden daha farklı bir manadaki ifadesi olmaktadır.

Eflâtun'un soyu ve memleketi hakkında kaynaklarımızın vardığı kanaat isabetlidir. Batı ile kıyaslanırsa, aradaki farklar önemli sayılmaz.

Eflâtun'un doğum ve ölüm tarihleri kaynaklarımızın mechûlüdür, dersek, doğru bir hüküm vermiş oluruz. Zira, şayet Batı Kaynaklarını ölçü olarak alırsak, buna kıyasla kaynaklarımızın bilgisi birkaç yüzyıldan başlamak üzere, en az elli veya yüz senelik bir zaman farkı gösterir.

Eflâtun'un fizik yapısı hakkında kaynaklarımız ayrı bir özelliğe sahip bulunmaktadırlar. Doğum ve ölüm tarihlerindeki bilgisizliklerine karşılık burada kaynaklarımız, Eflâtun'un yanağındaki benden, gözünün rengine kadar yakından onu seyretmişe benzerler.

Kaynaklarımızın gözünde Eflâtun'un ruh yapısı, fizik bünyesinden daha net, daha aydınlıktır. Eflâtun'u en iyi bildiğini kabul ettiğimiz Farabi de dahil olmak üzere kaynaklarımız, Eflâtun'u tam takva sahibli, Allah adamı, dünyaya iltifat etmiyen, kelimenin gerçek manasiyle bir mistik olarak görürler. Bu, Batıdan tamamiyle ayrı ve yalnızca İslâm Dünyasına ait bir hususturr. Hatta bu noktada İslâm Kaynaklarının kanaati, bizzat Eflâtun'un kendi eserlerinde sergilenen atmosferden de farklıdır. Anlaşılan kaynaklarımız bu noktada Sokrates ile Eflâtun'un kişiliğini karıştırmakta ve "aynı" saymaktadır.

Eflâtun'un eğitimi, öğretimi ve hocaları ile ilgili olarak kaynaklarımız bir kısım nakillerde bulunurlar. Fakat, bu bilgilerden hiçbiri, Eflâtun'un kendi eserlerinden çıkarılmış değildir. Hatta başka sağlam kaynaklardan alınmış oldukları da söylenemez. Eflâtun'a fikir ve ilham kaynağı olmuş pek çok kimse tanınmadığı gibi, bizzat Eflâtun'un yerden yere vurduğu, çoğu kere de kapı dışarı ettiği kimseler, itirazsız bir şekilde Eflâtun'un hocası olarak gösterilir. Bu da kaynaklarımızın, Eflâtun'u bizzat kendi eserlerinden tanımadığını, hatta onun hakkında ikinci elden bile sağlam kaynaklara sahip bulunmadıklarını gösterir.

Eğitim ve öğretim ile hocaları hakkındaki hükmümüz, Eflâtun'un öğrencileri açısından da geçerlidir. Bir iki ünlü ismin dışında kalanları tanımadıkları gibi bizzat Akademi'nin idaresini kimin üzerine aldığını dahi bilmedikleri halde, tıp alanında her biri bir dalda ihtisas ve hepsi pratiğe sahip hekim olan bir çok öğrencisinin bulunduğu kanaatindedirler ve bu hususta bir sürü isim de zikrederler.

Kaynaklarımız Eflâtun'un yürüyerek ders yaptığı görüşündedirler. Bundan dolayı da kendisine ve kendisini takibedenlere "Meşşaî-Peripatos" demektedirler. Bunda eğer Batı, söz gelimi D. Laërce ölçü olarak alınacak olursa kaynaklarımızın bu noktada tam bir hata içinde oldukları ortaya çıkar.

Bilindiği gibi İlkçağda filozof demek, her dalda bilgisi olan, hemen bütün ilimleri kuşatan adam demektir. İşte, kaynaklarımızın düşüncesiyle bu hüküm, tam ve yerinde olarak Eflâtun'a verilecek bir sıfattır. Nitekim, kaynaklarımızın diliyle Eflâtun, fizikten astronomiye, kimyadan şiire ve musikiye, matematikten siyaset ilmine, pedagojiye... kadar zamanın hemen bütün ilim dallarında uzanıp onları kucaklıyabilen bir insandır. Özellikle tıb dalında o, ayrı bir imtiyaza sahiptir. Tıbbın teorisine olduğu kadar, pratiğine de hakim bulunmaktadır.

Kaynaklarımızın Eflâtun'u böyle oldukça renkli bir ilim hüviyeti içinde görmelerinde gerçek payı yok değildir. Gerçekten Eflâtun, gerek eserlerinin umumi manzarası, gerekse Batı Dünyasında da kendisi hakkında söylenenler itibariyle bu hüviyete sahip ve layık ve görünümdedir. Ancak, kaynaklarımızın zannettiği gibi Eflâtun, ne Öklides'e aid görünen "**Geometrinin Elemanları**"nın yazarıdır, ne de yalnızca İslâm Dünyasının zihinlerini süslediği gibi tıp alanında teorisi kadar pratiği de bulunan kudreti sınırsız bir tabibdir. Bu, iki ayrı şahsiyetin, kaynaklarımızın hayali ile, filozof Eflâtun'da birleşmiş bir ayniyet (özdeşlik) kazanmış olmasından başka bir şey değildir.

Gerek Batı Kaynaklarından, gerekse bizzat kendi eserlerinden anlaşıldığına göre Eflâtun, bir takım siyasî faaliyetlere girişmiş bulunmaktadır. Sirakûza seferi onun tasarladığı ideal devletin gerçek-

leştirilmesi uğruna girişti̇ği̇ faaliyetlerin gözle görünen örnekleridir. Oysa kaynaklarımız onun bu yanını görmüş değillerdir. Kaynaklarımızca Eflâtun, büyük ve engin ruhuna, takvalı tavrına yakışmıyacak olan bu türlü faaliyetlerden daima geri durmuş ve uzak yaşamıştır. Hatta topluluktaki türlü işlere karışmaktansa o, ölümü yeğ tutmuştur. Demek oluyor ki kaynaklarımız, fikir ve felsefede, söz gelimi Meşşâilikte (Peripatetizm'de) Eflâtun'u kendi öğrencisi Aristoteles ile karıştırdıkları gibi, ruh hali ve yaşayışı itibariyle de onu hocası Sokrates ile karıştırmış bulunmaktadır.

Sonuç şu ki; Eflâtun'un hayatı konusunda Batı ve hatta Eflâtun'un bugün elimizde bulunan kendi eserleri bir ölçü olarak alınırsa, kaynaklarımız Eflâtun'u bu ölçülerin dışında ve daha başka türlü tanımaktadırlar. Batı ile İslâm Dünyasının iki ayrı fırçasından çıkan iki Eflâtun portresinin birbirlerine benzerliği pek fazla değildir.

Eflâtun'un hayat hikayesini veren kaynaklarımızın kaynakları, ne Eflâtun'un kendi eserleri, ne de bugünkü Batı Dünyasının kullandığı kaynaklardır.

İşte, İslâm Dünyasında bilinen, fikir ve felsefesine başvurulan Eflâtun budur.

İmdi şunu düşünelim: Acaba, İslâm Dünyası Eflâtun'u alıp tahlil etmiş midir? İslâm Dünyasında görülen ve Eflâtun'unkileri andıran fikirler Eflâtun'un fikirleri olarak değerlendirilebilir mi? Bunun cevabını biz, okuyucunun takdirine bırakıyoruz.

C. EFLÂTUN'A AİD ESERLER

Eflâtun'un eserlerinden bahseden ilk kaynaklarımızdan biri Mesudi'dir ve o, Eflâtun'un üç-dört eserinin ismini zikreder.[1] İbn Cülcül'ün kitabında zikredilenlerle,[2] **Müntehab**'da[3] zikredilenlerin sayıları da, Mesûdi'ninkinden fazla değildir. İbn Fatik, Eflâtun'un pek çok eser yazdığını belirterek, ellialtı eserin, isim olarak, kendilerine ulaştığını söyler.[4] Ne yazık ki kaynağın kendisi, bunlardan birtekinin bile adını anmaz... İbn Fatik'in ifadeleri, İ.E. Üsaybia tarafından tekrar edilir.[5]

Eflâtun'un kitapları hakkında en kabarık sayılı listelerden birini

1.Mesudi, **Tenbih**, II/114,138
" , **Müruc**, I/297, II/159
2.İbn Cülcül, **Tabakât**, 14,23,24
3. ....., **Müntehab**, 6 b
4.İbn Fatik, **Muhtar**, 83 a
5.İ.E. Üsaybia, **Uyun**, I/50

veren kaynağımız, İbnü'n-Nedim'dir. Onun listesi otuzbeş kitap, bir makale, bir mektup ihtiva etmektedir. Ayrıca, isim ve sayıları belirtilmeyen risalelerin bulunduğuna işaret edilir.[6] Yine buna paralel tarzda kabarık bir liste veren öteki kaynağımız İbnü'l-Kıftî'dir. Bunların çoğu, İbnü'n-Nedim'in listesinde yer alan eserlerdir. Yalnızca iki kitap ismi, İbnü'n-Nedim'inkinden farklıdır. Ancak İbnü'l-Kıftî'de yoktur.

Sayıca en kabarık liste, İ.E. Usaybia'nınkidir.[8] O, küçük imlâ farklarıyle birlikte, kendinden önceki iki kaynakta yer alan kitapların pek çoğunu kendi listesine almış görünüyor. Ötekilerde olduğu halde İ.E. Usaybia'da beş kitap ismi yoktur. Risalelere de İ.E. Usaybia hiç temas etmiyor. Buna karşılık İ.E. Usaybia'nın verdiği listede yer alan kitaplardan ondördü, önceki kaynaklarda bulunmaktadır.

Eflâtun'un eserlerini, umumi cümleler karakterize ederek gösteren filozof kaynağımız Fârâbî, toplu halde otuzbir kitabın ismini verir.[9]

Bu toplu listelerin dışında, gerek bu liste sahibi kaynakların, gerekse ötekilerin tek tek zikrettikleri beş kitap daha vardır.[10]

Bütün bunları toplu olarak gözden geçirince şu manzara ile karşılaşırız: Dört kaynağımızın ortaklaşa bahsettikleri eserlerin sayısı yirmibirdir. İbnü'n-Nedim, İbnü'l-Kıftî ve İ.E. Usaybia'nın beraberce zikrettikleri eser ismi on. İbnü'n-Nedim, İ.E. Usaybia ve Fârâbî üçlüsünün andığı eserler üç, İbnü'n-Nedim, İbnü'l-Kıftî ikilisinin sözünü ettiği eser dört, İ.E. Usaybia, Fârâbî ikilisinin ortak kitap ismi beştir. Yalnız başına İbnü'l-Kıftî iki, sadece İ.E. Usaybia dokuz kitabın ismini verir. İbnü'n-Nedim bir, Fârâbî üç eser isminde tek kaynak olarak görünür. İki ayrı kaynaktan üç eser ismi daha öğreniyoruz. Risalelerin sayısı bilinmediğine göre onlar bir tomar olarak kabul edilir. Böylece, dört liste ile tek iki kaynaktan çıkan sonuçlara göre İslâm Dünyasında Eflâtun'a altmış bir eser atfedilmiş bulunuyor. İbn Fatik'in, yukarda, Eflâtun'a atfedilen eserlerin ellialtı olduğunu bildiren nakline temas etmiştik. Buna İ.E. Usaybia'nın da katıldığını söylemiştik. Zikredilen isimlerin ise, bu sayıyı aştığını görüyoruz.

6.İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, 246
7.İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 14-15
8.İ.E. Usaybia, **Uyun**, I/50,53,54
9.Farabi, **Fel. Eflâtun**, 3-23
10.Mesudi, **Tenbih**, 102
İbnü'n-Nedim, **Fihrist**, 292
Farabi, **Cem**, 8,28
....., **Mültekatat**, 198 a, 205 b

Adı anılan bir eserin muhtevasının, zikreden kişilerce bilinmiş olup olmıyacağı meselesini şimdilik bir yana bırakalım. Sözünü ettiğimiz listelerin yalnızca isim ve sayı olarak doğru olup olmadıklarına karar verebilmek için, gerek dün, gerekse bugün Batıda Eflâtun'a atfedilenleri gözden geçirmek gerekmektedir.

Batının Klasik Kaynaklarından D. Laérce, Eflâtun'un eserlerinden bahsederken, bunları ayrı bir gruplandırmaya tabi tuttuğunu belirttiği gramerci Aristophane'ın, onyedi kitap isminin yer aldığı, listesini veriyor.[11] Öte yandan kaynak, Thrasylle'in; "Eflâtun'un kesin olarak bilinen eserleri ellialtı tanedir" ifadesini naklettikten sonra onun dörder kitaptan oluşan dokuz grup halinde otuzaltı eseri içine alan listesini veriyor. Thrasylle'in listesi, gramerci Aristophane'ın onyedi kitaplık listesini de içine alır. İşin dikkate değer yanı şu ki; D. Laerce, bir de Eflâtun'a aidmiş gibi gösterilen şüpheli kitaplar listesi veriyor.[12]

Biz, her iki medeniyet çevresindeki kitap listelerini, kitap isimlerinin tahmini benzerliklerine ve onların okunuşlarındaki fonetik yakınlıklara da dayanarak, karşılaştırdık ve şu sonuçlara vardık: İki medeniyet dünyasının Eflâtun'a atfettiği eser listeleri birbirine eklenirse Eflâtun'un toplam eserleri "yetmişiki" sayısını bulur. Fonetik benzerliklerden yararlanarak "aynı" olduklarına karar verirsek iki dünyada "ortaklaşa zikredilen eser" sayısı otuzbeştir. D. Laérce'in güvenilir (otantik) eserler listesinde verdiği **Anterastes** (Rakipler) ismi, İslâm Dünyasında görünmüyor. Bundan başka mektupların sayısı ve kimlere gönderildikleri Batı Dünyasınca zikredilmiş olmasına karşılık, İslâm Dünyasında buna sadece "... risaleleri vardır" şeklinde işaretle yetinilmiş bulunuyor. Ayrıca D. Laérce'in "şüpheli eserler" diye verdiği on kitaptan birinin bile İslâm Dünyasında ismi geçmiyor. Buna karşılık İslâm Dünyasınca zikredilen onaltı kitap, yaklaşık ve tahmini isimlerle de olsa Batıda görülmüyor. Yine İslâm Dünyasınca sözü edilen dokuz kitap da, belki "ortak olanlar" sınıfına koyduğumuz kitaplardan birinin bir başka isim altında verilmiş şekli olabilir. Nitekim D. Laérce, kitapların çoğunu çift isimle verir. Söz gelimi; **"Kriton, yahut Yapılması Gereken Şey Hakkında, Phedon, yahut Ruh hakkında..."** gibi ifadeler kullanılır.[13] Fakat, hemen şunu belirtelim ki İslâm Dünyasında durum aynı şekilde görünmüyor. Onlar, bu ifadeleri bir kitabın ikinci ismi şeklinde kullanmıyor, ayrı ve bağımsız bir kitap ismi şeklinde veriyorlar. Söz gelimi İ.E. Üsaybia, müstakil bir isim halinde; **"Felsefeye Dair"** diye bir kitap zikrediyor.[14] Bunu fel-

11.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/182
12.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/182
13.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/181-182
14.İ.E.Üsaybia, **Uyun**, I/53

sefeye dair bir kitap olarak düşününce bunun karşılığı olarak şu isimler akla gelir: **Anterastes, Kharmides, Theagenes.** Çünkü, bunların hemen hepsi "Felsefe Hakkında" manasına gelebilecek şekilde ikinci bir isimle zikredilmektedirler.

Meselenin dikkate değer yanı şu ki D. Laerce'in şüpheli olarak verdiği kitap isimlerinden hiçbiri İslam Kaynaklarında yer almaz. Öteki kaynaklarda Eflâtun'a atfedilen "uydurma-sahte" eserlerin isimleri de İslam Kaynaklarında görülmez. Söz gelimi; **Adalete Dair** (DU JUSTE), **Fazilet Hakkında** (DE LA VERTU), **Hicivler** (Les EPİGRAMMES)[15] ... gibi isimlerden hiçbirine İslâm Kaynaklarında rastlanmaz.

D. Laerce'in verdiği listeyi, bizzat onun "şüpheli" olarak gösterdiklerini de bir yana bırakarak, ele alacak olursak Eflâtun'un, biri mektuplar tomarı olmak üzere, otuzaltı eseri olmuş oluyor. Ancak bu rakamın münakaşasızca her yerde benimsenmiş olduğu söylenemez. Bilindiği gibi son devirlerde Eflâtun'un Diyaloğları üzerindeki tenkidler, ilim dünyasında büyük fırtınalar koparmış, aşırı hassasiyet ve tenkidler onların sayısını dokuza kadar indirmiştir.[16] Daha sonra makul ve ılımlı ölçüdeki tenkidlerde bu sayının büyük bir kısmı, eleğin üzerinde kalabilmiştir. Tenkidcilerin farklı ölçülerinde güvenilir (otantik) veya sahte (uydurma) olarak kabul edilen eserlerin, sayıları kadar, isimleri de değişmektedir.[17]

Biz bu açıklamaların ışığı altında İslâm Kaynaklarının nakillerini şöylece değerlendirebiliriz: Batıda, henüz Miladın birinci yüzyılında, Eflâtun'a atfedilen eserler üzerinde şüpheler mevcud bulunuyordu. Sonraki devirlerde, bu şüpheli eserlerden hemen hepsinin "uydurma sahte" olduğu ortaya çıktı. Ayrıca, İlkçağda kendisinden şüphe edilmiyenlerden bazıları da sonradan şüphe ile karşılandı ve gerçekten onların da bir kısmının uydurma olduğu anlaşıldı. Yakın yüzyıllarda yapılan tesbitleri ve varılan sonuçları yüzyıllarca önceki İslâm Kaynaklarından beklemek insafsızlık olur. Şu var ki, İslâm Dünyası, Eflâtun'un eserleri üzerindeki şüphelerin hepsinden ve bütünüyle habersiz görünüyorlar. Eflâtun'un ismini taşıyan bir eserin, ona aid olup olamıyacağı hakkında İslâm Kaynaklarının en küçük bir şüphesi yoktur. Batıda ise bu konuda, henüz İlkçağlardan beri, şüpheler vardır. Bu endişelerin İslâm Dünyasına yansımamış olması oldukça dikkat çekicidir.

15.L. Robin, **La Pensée**, 213
E. Chambry, **Oeuvres**, VIII/153,381,399
16.K. Vorlaender, **F.Tarihi**, I/109
17.K. Vorlaender, **F.Tarihi**, I/109-110
E. Brehier, **Histoire**, I/89
Ed. Zeller, **History**, 137

Her iki medeniyet çevrelerinde görülen nakiller birbirine eklenince Eflâtun'a atfedilen eserlerin sayısı yetmiş ikiye ulaşıyor. Ortaklaşa zikredilen eserlerin sayısı otuzbeş olduğuna göre, geriye kalan otuzyedi kitaptan onbirinin ismi İslâm Dünyasınca bilinmiyor. Buna karşılık İslâm Dünyasında sözü edilen yirmialtı ismin, Batı Dünyasında karşılıkları görünmüyor veya bu isimlerin hangi orijinal isme karşılık oldukları anlaşılmıyor.

İslâm Kaynakları Eflâtun'a atfederek altmış bir kitap ismi, D. Laêrce ise, şüphelilerle birlikte, kırkaltı isim veriyor. Öyleyse, İslâm Kaynakları buna onbeş kitap ismi daha ilave etmiş görünüyor. D. Laêrce'in güvenilir eserler listesi otuz altı kitabı içine aldığı ölçü olarak alınırsa, İslâm Kaynakları bu güvenilir eserlere yirmibeş isim daha katmış oluyorlar.

Eflâtun'un güvenilir (otantik) eserleri hakkında bugün beslenen kanaatleri dikkate alarak yimiyedi kitap ismini, İslâm Kaynaklarının nakilleri ile yanyana getirirsek, İslâm Dünyası, bugün kabul edilen eserlerin iki katından daha çok kitap ismiyle Eflâtun'u tanıyor veya ondan otuzdört tane daha fazla eser ismini Eflâtun'un olarak biliyor demektir.

İmdi, bu tesbitten sonra şöyle bir soruya, rahatça geçebiliriz: İslâm Kaynakları'nın Eflâtun'a atfetmiş olduğu bu altmışbir kitap ismi, ister doğru (otantik), isterse uydurma olsun, sözü edilen bu kitapları acaba İslam Dünyası, hatta isimlerinden bahseden kaynaklarımızın bizzat kendileri onları gerçekten tanıyor ve yakından biliyorlar mı? Bunu cevaplandırabilmek için kaynaklarımızın Eflâtun'un eserleri ile ilgili sözlerini ve vasıflandırmalarını biraz daha yakından görmek gerekmektedir.

Eflâtun'un pekçok kitap yazdığını kaybeden kaynaklarımız, Eflâtun tarafından yazılan bu kitapların, bir çok insanın katıldığı konuşmalar şeklinde yazıldığını ve bunların konuşmaların odak noktasını teşkil eden kimselerin adı ile isimlendirildiğini belirtiyorlar.[18] Buna ilave olarak da kaynaklarımız, bu kitapların "dörderli" bir düzene sokuldığunu, bu düzenlemede kitapların ele aldığı konuların ve hedeflerinin esas alındığını haber veriyorlar.[19]

18.İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 14
19.İbnü'n-Nedîm, **Fihrist**, 246
İbn Fatik, **Muhtar**, 83 a, 83 b
Şehrezurî, **Nüzhet**, 78 b
İbnü'l-Kıftî, **İhbar**, 15
I.E. Üsaybia, **Uyûn**, 1/50,51

Eflâtun'un ifade tarzı ve üslubu hakkında kaynaklarımızın kanaati, umumiyetle onun sembolik ifadeler kullandığı ve sembolizmi benimsediği şeklindedir. [20] Üstelik filozof kaynağımız Fârâbî'nin de bu konudaki kanaati böyledir.[21] Meselenin dikkate değer bir diğer yanı da şu ki Eflâtun'un sembolizminden bahseden kaynaklarımızda onun aksi tutumu benimsediğini, açık ifadeden ve açıklıktan hoşlandığını söyleyen nakiller vardır.[22]

Eflâtun'un adını taşıyan eserlerin, ister mevsuk (otontik), isterse uydurma olsun, hepsinin karşılıklı konuşmalar halinde yazılmış bulundukları ve edebiyat nevi (türü) olarak da "diyalog" adını aldıkları bilinmektedir. Daha İlkçağlarda bu böyle biliniyordu. Nitekim D. Laérce, bu sanatı ilk defa ithal edenin Eflâtun olduğu ve onun bu sanatın temelini analizli araştırmayı Thasos'lu Léodamos'dan aldığını söylüyordu.[23] D. Laérce'e göre diyalog sanatının ilk uygulayıcısı olarak Eles'li Zenon, ya da Styra'lı Alexamene gösteriliyorsa da, bu varlığının da gerçek sahibi Eflatun'dur. [24]

Eflâtun'un ifade tarzına temas eden D. Laérce, sembolizm ile ilgili herhangi bir ifade kullanmaz.[25] Thrasylle'e göre Eflâtun, diyaloglarını trajik tetralogie (dörtlü) modelde yazıyordu. **Devlet** ve **Kanunlar** da dahil olmak üzere dokuz tetralogie (dörtlük) vardır. Her kitap iki isme sahiptir. Biri bir şahsın isminden gelmekte, öteki kitabın konusundan çıkmaktadır.[26] D. Laérce bize Eflâtun'un diyaloglarının Thrasylle ve daha önce de gramerci Aristophane tarafından tasnif edilip düzenlendiğini haber veriyor. Thrasylle'in tetralogie (dörtlü) düzenine mukabil Aristophane'ın tasnifinin trilogie (üçlü) düzende olduğunu ve bunların beş gurupta toplandığını bildiriyor.[27]

İşte Eflâtun'un diyaloglarının düzeni, onun üslubu ve ifade tarzı hakkında Batılı bir klasik kaynağın açıkladığı sonuçlar da, aşağı yukarı böyledir.[28]

20..... **Müntehab**, 3 b
Şehrezuri, **Nüzhet**, 11 a b, 77 b, 78 b
21. Farabi, **Cem** 6
22.İbn Fatik, **Muhtar**, 114 a
23.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/70,171
24.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/178
25. " ,I/179
26. " ,I/181,182
27.D. Laerce, **Des Philosophes**, I/182
28.K. Vorlaender, **F.Tarihi**, I/107,112
E. Zeller, **History**, 137,144

Eflâtun diyaloglarının bugün elimizde bulunan şekli sayı ve pasaj numaraları ise 1578 yılında Paris'te yapılmış olan Stephanus baskısı nüshalarına aid bulunmaktadır.[29]

İmdi, bu bilgileri göz önüne alarak İslâm Kaynaklarının yukarda verdiğimiz nakillerini değerlendirirsek şu sonuçlara varırız: Eflâtun'un eserlerinin karşılıklı konuşmalar; diyaloglar halinde yazıldığından kaynaklarımız haberli görünüyor. Diyaloglarda, konuşmaların odak noktasında rol alan şahsın, o diyaloga adını verdiği kaynaklarımızca biliniyor. Ancak, Batılı Kaynakların ifadesine göre diyaloglar çift isim taşımaktadır. Bunlardan biri, İslâm Dünyasının da bildiği gibi, bir şahsın ismidir. Öteki ise eserin temel fikrinden (temasından) çıkmaktadır. İşte bu ikinci nokta, İslâm Kaynaklarının dikkatini çekmemişe benziyor. Bundan dolayı olmalıdır ki kaynaklarımız, iki isimle anılan bir eseri, çoğu kere iki ayrı eser sanıyorlar.

Kaynaklarımız, Eflâtun'un eserlerinin dörderli bir gruplandırmaya tabi tutulduğunu öğrenmiş bulunuyor. Ancak, kaynaklarımızdan bir kısmı, bu guruplandırmayı bizzat Eflâtun'un kendisinin yaptığı intibaını (izlenimini) veriyor. Gerçi D. Laërce'in naklindeki Thrasylle'in kullandığı ifadeden bu türlü bir sonuç çıkarma ihtimali yok değildir. Ancak biraz dikkat edilince anlaşılır ki bu ifadelere göre Eflâtun, kendi eserlerini dörtlü bir düzene koymuş olmayıp dörtlü bir modele uygun olarak kaleme almış, sonra da bu ekolün mensubu olarak Thrasylle onları dörderli guruplar halinde düzenlenmiştir. Oysa, İslâm Kaynakları, bu düzenlemeyi yapan Thrasylle'ı tanımamaktadırlar. Kaynaklarımızdan bir kısmında ise zaten Eflâtun'un eserlerinin kim tarafından düzenlendiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ayrıca, gramerci Aristophane'in üçlü tasnif ve düzenlemesinden söz eden kaynağımız hiç yoktur.

Eflâtun'un sembolik ifadeler kullandığına dair kaynaklarımızın nakillerinden çoğu tam net değildir. Batılı Kaynaklarda da buna benzer açıklamalar yoktur. Bununla birlikte Eflâtun'un eserlerine, onların usul ve uslubuna bakılırsa, kaynaklarımızın bu konudaki hükümlerinin isabetli olduğunda şüphe yoktur. Özellikle Fârâbî'nin; "Eflâtun zaman zaman semboller kullandı. Yerine göre de sözü ile maksadı birdi" tarzındaki açıklaması,[30] Eflâtun'un gerçek üslubu açısından, takdir ve tebrik edilmeğe değerdir.

İslâm Dünyasınca bu şekil ve görünüşleri içindeki bilinen Eflâtun'un eserleri, acaba, muhtevaları (içerikleri) itibariyle nasıl ve

29.K. Vorlaender, **F.Tarihi**, I/110
30.Farabi, **Telhis**, 4

ne derecede bilinip tanınıyorlardı? Acaba, bir eserin isminin ve şeklinin bilinmesi onun muhteva (içerik) olarak da bilinmiş olduğu ve olacağı anlamını taşır mı? Bu sorunun cevabını verebilmek için, bu eserlerin muhtevalarını İslam Dünyasına intikal edip etmediğini, oradaki yansımalarının ne olduğunu daha yakından görmek gereği vardır. Biz burada, buna örnek olarak sadece bir eseri tanıtacağız.

D. SOKRATES'IN SAVUNMASI (L' APOLOGIE DE SOCRATE)
(İHTİCACÜ SOKRAT ALA EHLİ ESİNİYE)

Bu eser, iki kaynağımız tarafından zikrediliyor. Bunlardan biri İ.E. Üsaybia'dır. O, kitabının iki yerinde bu ismi kaydediyor.[1] Bundan bahseden ikinci kaynağımız ise Fârâbî'dir.[2]

Bu, Batıda bilinen adı ile "**Sokrates'in savunması**-L'Apologie de Socrate" olmalıdır. D. Laêrce'in, Eflâtun'un eseri olarak çeşitli vesilelerle zikrettiği bu kitap,[3] Aristoteles tarafından zikredilmediği halde sıhhatinden (otantik olduğundan) şüphe edilmeyen ikinci derecedeki sıhhatli eserler arasında yer alır.

Eserin muhtevası (içeriği) hakkında İ.E. Üsaybia'nın nakli yalnızca bir cümledir:

"Ben, yetmiş yaşıma ulaşmış olduğum halde bundan önce hiç mahkeme önünde görülmemiştim". (**Uyûn**, I/47).

Bu cümlenin Batıda karşılığı şudur:

"... Yetmiş yaşıma ulaştığım halde işte ilk defa olarak ben, mahkeme önüne çıkmış bulunuyorum." (Eflâtun, **Sok. Savunması**, 17 d).

Filozof kaynağımız Fârâbî, bu eserin umumi manasını (**Phaidon** diyalogu ile birarada olarak) şöylece sergiler: "İnsanın; cehaleti, adi bir yaşayış tarzı ve kötü işler içinde yaşamayı ve emniyeti tercih etmesinin gerekip gerekmediğini, insanın varlığı ve böyle bir hayat sürmesi ile insan olarak değil, bir hayvan ve hayvandan da kötü durumda olarak varlığı ve yaşayışı arasında bir farkın olup olmadığını araştırdı. İnsanın ölümü ve var olması ile cehalet içinde ve bu adi hayatı sürmesi, hayvan ve hayvandan da daha kötü olma halindeki varlığı arasında bir fark var mıdır?

1.İ.E. Üsaybia, **Uyûn**, I/47,53
2.Farabi, Fel, **Eflâtun**, 18
3.D. Laêrce, **Des Philosophes**, I/174,179,181,182

Hayvan tarzı yaşayış ve hayvan tarzı yaşayıştan daha kötü bir tarzda yaşayış mı, yoksa ölmek mi tercih edilmelidir? İnsan, son günlerinin faziletli hayat tarzına ve felsefeye uygun olmasından ümidini kesince ve son günlerinin sonuna doğru, ancak, hayvani bir hayat tarzı veya hayvandan daha kötü olan bir hayat sürdüğü zaman yaşayabileceğini kestirince, böyle bir hayat sürmesi ve onu tercih etmesi mi gerekir, yoksa o, ölmeyi mi uygun bulur? Eğer o, iffetli veya yiğit olmaya veya başka bir fazilete sahip olmaya muhtaçsa, bu fazilet ve bu itidal, bu yiğitlik gerçekten bir fazilet ve iffet, ya da yiğitlik değil de ancak öyle olduğuna inanılmışsa insan bunun üzerine hayatı mı tercih etmelidir, yoksa ölümü mü?

Bunları o, iki kitabında incelemiştir: birincisi **Sokrates'in Atinalılar Karşı Deliller Göstermesi**, ikincisi; **Phaidon** olarak bilinen kitabıdır. "(Farabi, **Ef. felsefesi**, 78,79).

Bugün, Batı Kaynaklarına dayalı olarak elimizde bulunan **Sokrates'in Savunması** adlı eserinde Eflâtun, Atina mahkemesi önünde Sokrates'e bir savunma konuşması yaptırtır. (17 a). Mahkemede Sokrates; yerle gökle uğraşmak (18 b), para ile ders vermek (19 d), gençleri baştan çıkarmak (23 c d, 24 b c), devletin tanrılarına inanmamak (24 e) suçlariyle suçlanmaktadır. İşte, bunlara cevap vermek üzere Sokrates ayaktadır. Mahkemeye karşı o; Tanrılara herkesten daha çok inandığını (35 c), ortada onun tesiriyle yoldan çıkmış bir tek kişinin bulunmadığını (33 de; 34 a) söyler. Esasen o, ilahi bir misyonla yüklü (28 e); insanları fazilete yönelimek (30 a), ruhun yüceltilmesine sevketmek (30 b) göreviyle Tanrı tarafından gönderilmiştir (31 a b). O kendini, yalnızca Tanrıya karşı sorumlu görmekte ve yalnızca ona boyun eğmektedir (29 d). Bu uğurda bir değil, bin kere ölmeye razıdır (30 c). Aslında değerli insan ölecek miyim, yoksa yaşayacak mıyım diye düşünmemeli, bir iş görürken yalnızca doğru mu, eğri mi hareket ettiğini, cesaretli bir adam gibi mi, yoksa tabansızca mı davrandığını düşünmelidir (28 b). Ölüm korkusu yüzünden haksızlığa hiçbir vakit boyun eğmemelidir (32 a). Aslında imtihansız bir hayat, yaşanmağa değer bir hayat değildir (38 a). Asıl mesele ölümden sakınmak değil, haksızlıktan kaçınmaktır (39 a b). Ölüm, korkulacak bir şey değildir (40 c).

Elimizdeki Batı Kaynaklı olan eserde işlenen motifler, ana çizgileriyle bunlardır. Görüldüğü gibi Fârâbî'nin hükümleri, eserin muhtevasından (içeriğinden) uzak değildir. Bazı cümleleri tıpatıp aynıdır. Ancak, Fârâbî teferruata (detaya) inmemektedir. Teferruata inmedi diye kendisini suçlıyamayız. Fakat, acaba teferruat olsaydı benzerlikler ne olurdu, ayrılıklar bulunur muydu? Teferruatı bir yana bırakırsak Fârâbî'nin eseri tanıdığı kesindir. Ancak onun bu hüküm-

lerinden hareketle bütün olarak eseri ortaya koymamız mümkün değildir.

Görülüyor ki üzerine eğildiğimiz eserin muhtevasından İslâm Dünyasına, İ.E. Üsaybia yalnızca bir tek cümle aktarmış, Fârâbî ise kitabı bize umumi hükümlerle tanıtmış bulunmaktadır. Bu bir tek cümle ile bir kaç umumi hükümden kitabın müslümanlarca az çok tanınmış olduğunu anlamak mümkün ise de bunlarla onun bütün muhtevasının İslâm Dünyasına aktarılmış bulunduğu sonucuna varmak mümkün olur mu?

E. UMUMİ SONUÇLAR

Buraya kadar, Eflâtun'un eserlerinin İslâm Dünyasındaki görünüşleri ile ilgili olarak umumi mahiyette bilgiler aktardık. Buna bir de örnek ekledik: "**Sokrates'in Savunması**-L'APOLOGİE DE SOCRATE" isimli eser ve bunun muhtevası ile ilgili nakilleri gösterdik.

Bütün bilgilerden sonra biz, şu umumi sonuçları, çıkarabiliriz; Kaynaklarımız, Eflâtun'un adını taşıyan pek çok eser ismi zikretmektedirler. Bunların sayısı, Batı'da zikredilenlerin, (şüpheli ve uydurma olanları da dahil olmak üzere) hepsinin sayısından daha fazladır.

İslâm Dünyasınca zikredilmiş olanlarla,Batıda aynı isim altında zikredilen ve sıhhatli kabul edilenleri bir kenara ayırıp "tam sıhhatli eserler" sınıfına geçirirsek, hatta Batıda şüpheli sayılanları da, İslâm Kaynaklarının şahitliğine dayanarak, sıhhatli eserler içine alsak, yine de İslâm Dünyasında zikredildiği halde Batıda, uydurma olarak kabul edilen eserler arasında bile görünmeyen bir kısım eser kalacaktır. Müslümanlarca zikredilen ve Batı'da karşılıkları bulumayan kitapların bir kısmı için verilecek en akla yakın hüküm; bunların Eflâtun'un bilinen kitaplarının ikinci isimlerinin Müslümanlarca ayrı ve bağımsız kitaplar halinde anlaşılmış ve bu şekilde alınmış olduğudur. Nitekim böyle eserler vardır. Söz gelimi "**Kriton**" diyaloğu için bu hüküm geçerlidir. O, iki ayrı isimli iki ayrı eser olarak görülmüşdür. Fakat, bütün eserler için bu hüküm geçerli değildir. Şu halde, görülüyor ki İslâm Dünyası Eflâtun'a Batıca bilinenlerin dışında, bazı eserler daha atfetmiş bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmının uydurma olduğu kesindir. Mesela; "**Geometrinin Temelleri**" isimli eser böyledir. Fakat kalanların hepsi için bu hükmü vermek de kolay değildir. Batıda bulunmadığı halde İslâm Dünyasınca zikredilen eserlerden bazıları, Eflâtun'un herhangi bir eserinden çıkarılıp ayrı bir kitap haline getirilmiş şekil olabilir. Buna, "Eflâtun'un eseridir demek ne derece uygun olur?" endişesini bir yana bıraksak bile bu tip eserlere; "Eflâtun'un şu kitabının... parçasıdır" diyebilecek imkân ve delillere de

sahip bulunmamaktayız. Eğer Batı "bir ölçü" olarak alınırsa, İslâm Dünyasınca zikredildiği halde Batıda bulunmayan eserlere; "İslâm Dünyasında ortaya çıkmış uydurma eserler" damgasını vurmak durumunda kalacağız. Bu hüküm ne derece mantıklıdır?

Eflâtun'a atfedilen eserler konusunda İslâm Dünyasının lehine kaydedilecek bir husus şudur ki; İlkçağda Batı Dünyasınca Eflâtun'un olarak görülen ve şüphe ile karşılanan, daha sonra da günümüzde uydurma olduğuna karar verilen eserlerden hiçbiri İslâm Kaynakları tarafından Eflâtun'un eseri olarak gösterilmiş değildir. Kaynaklarımız bunlardan hiçbirinin ismini tanımamaktadır. Buna karşılık bugün Batıda şüphe ile karşılanan **II.Alkibiades, Minos**... gibi bazı eserler, kaynaklarımızca Eflâtun'a aid olarak gösterilmektedir. Bu hadiseden şöyle bir sonuca gidilebilir mi? Eflâtun'a atfedilen eserlerden bir kısmı, bugün, "uydurma" eserler olarak açıklanmış bulunmaktadır. Bunlar İlkçağda da "şüpheli" olarak biliniyordu. İslâm Dünyası ise, bu eserleri, (uydurma olduğunu bildikleri için!) hiç listelerine almamışlardı. Buna karşılık bugün dünyanın şüphe ile baktığı eserler, aslında Eflâtun'a aid doğru eserlerdir. Çünkü onları İslâm Kaynakları zikretmiş bulunmaktadır. Nitekim, İlkçağda Batılı Kaynaklar da onları Eflâtun'un eserleri olarak kabul ediyordu. Bu son hüküm de karşımıza iki soru çıkarır: Bugün artık "uydurma" olduğu, kesin denilebilecek tarzda tesbid edilmiş olduğu halde İslâm Kaynaklarınca Eflâtun'a atfedilen eserler nasıl kabul edilmeli? Yine İslâm Kaynaklarınca zikredildiği halde Batılı Kaynaklarda hiç yer almıyan eserler için ne demelidir?

Öyle görünüyor ki gerek Doğuda, gerekse Batıda Eflâtun adına-uydurulmuş bazı eserler vardır. İşin garip yanı şu ki uydurma olan eserler, her iki dünyada da ayrı ayrı görülen eserlerdir. Fakat, acaba Eflâtun'a aid olduğu kesin bulunan eserler, muhteva olarak her iki dünyada da aynı derecede biliniyorlar mıydı?

Kaynaklarımızın çoğu, Eflâtun'un fikirlerini kapalı bir üslûpda; sembolik ifadelerle anlattığı kanaatindedirler. Bu görüşe filozof kaynağımız Fârâbî de katılmaktadır. Şu var ki, Fârâbî'ye göre Eflâtun, sembolik ifadeler yanında yer yer açık anlatıma da başvurmuş bulunmaktadır. Eflâtun'un eserlerine bakarak Fârâbî'nin bu hükmünün gerçeği yansıttığını söylemeliyiz.

Eflâtun'un eserleri, İslâm Dünyasınca, herhangi bir tasnife tabi tutulmuş değildir. Dolayısıyle bunların, Eflâtun'un fikir olgunluğunun vetîresini (sürecini) gösterecek tarzda düşünülmediği de muhakkaktır. Zaten, ancak pek yakın bir geçmişi olan böyle bir araştırma sistemini onlardan istemek ve beklemek insafsızlık olurdu. Bu alanda kaynak-

larımızca bilinen tek şey, Eflâtun'un eserlerinin dörderli bir düzene sokulmuş olduğudur. Batılı Kaynaklara göre bu düzenlemeyi yapan Thrasylle'dir. Ayrıca, yine Batıya göre, bu eserlerin başka türlü, üçlü tarzda düzenlemiş şekilleri ve düzenleyicileri vardır. İslâm Kaynakları bunlardan haberdar değillerdir. Üstelik dörtlü düzenlemeyi yapanın kim olduğunu da bilmezler.

İslâm Kaynaklarına göre Eflâtun'un eserleri, bir büyük gayenin gerçekleştirilmesini hedef alarak yazılmış olup her eser bu büyük gayenin bir parçasını oluşturur tarzdadır.

Seksen senelik uzun bir ömrün çeşitli yerlerine yerleştirilen, farklı hadiselerin tesiriyle ve zaman zaman değişen görüş ve düşüncelerle kaleme alınan, herbiri kendi başına bir bütün olma arzusunu taşıyan bir külliyatın, tek bir gayeye yönelik olması ve bir bütünlük arzetmesi mümkün değildir. Nitekim biz bugün bu külliyata farklı yönlerden bakarak onları; gençlik, olgunluk, ihtiyarlık diyalogları... gibi çeşitli sınıflara ayırıyoruz. Bunlar içinde görüş ayrılıklarını ihtiva eden diyaloglar olduğu gibi, belli bir sonuca ulaşamayan diyalogların da bulunduğunu görüyoruz. Bu da aklımıza şu soruyu getirmektedir: Acaba, İslâm Kaynakları Eflâtun'u eserlerini muhtevalarının bütünü içinde ve bütün ayrıntıları ile birlikte görüp tanımışlar mıydı? Bu sorunun cevabı bize pek "olumlu-müsbet" görünmüyor. Bizce İslâm Dünyası, Eflâtun'un eserlerini, muhtevalarının bütünü içinde incelemiş, diyaloglardaki fikir çatışmalarını yakından takib edip tezadlar içinde nasıl bir sonuca gidildiğinin, hatta, zaman zaman sonuca varılmayıp çıkmaza girildiğinin farkına varmış ve buna göre de hükümler çıkarmış gibi görünmektedir. Biz, farklı isim ve imla ile tekrarlanmış olabilecekleri çıkardıktan sonra, İslâm Dünyasında bir veya birkaç kaynağın Eflâtun'a aid olarak gösterdiği ellidört eser tesbit ettik ve bunları teker teker inceledik.

İslâm Dünyasında zikredilen ellidört eserden yalnız sekiz tanesinin nakledildiği hususunda kaynaklarımızda bilgi vardır. Bu sekizden üçünün nakledildikleri bildirildiği halde, kaynaklarımızda muhtevaları ile ilgili bilgi yoktur. Üstelik bu eserlerin Batıda da karşılıkları bilinmemektedir. Geri kalan beş eserden biri mektuplardır. Nakil haberlerine paralel olarak Fârâbî de bunların muhtevalarından söz eder. Mektupların çoğu, bugün için Batıda "uydurma" olarak kabul edilmektedir.

Sekiz eserden biri olan **Sofist** diyalogunun muhtevasından da Fârâbî bahseder. Fârâbî'nin bu hususlaki ifadeleri oldukça umumî ise de onun diyalogu tanıdığına hükmolunabilir.

Bu gurubun son üç eseri; **Devlet**: La République, **Phaidon** ve **Timeaus**'tur.

Devlet diyalogundan, Fârâbî ile birlikte öteki kaynaklarımız da söz eder ve ondan iktibaslar (alıntılar) yapalar. Diyalogun ismi anılmadan ondan aktarılmış cümlelere de rastlanır. Dolayısıyle bu diyalogun İslâm Dünyasına gerçekten intikal etmiş olduğuna karar verilebilir. Ne var ki bu diyalogdan alındığı söylenen cümlelerden bazıları bugün başka dialoglar içinde görülmektedir. Bu da diyalogun bütünü ile kesin olarak bilindiği hakkında şüphelerimizi çekmektedir. Diyalog hakkında Fârâbî'nin görüşü umumi olmakla birlikte asla uygun düşmektedir. Dolayısıyle biz; "bu diyalog Fârâbî tarafından az-çok bilinmektedir. Ötekilerse onu pek iyi bilmiyorlar" diyeceğiz.

İslâm Dünyasına intikal ettiği bildirilen **Phaidon** diyalogunun muhtevasından da Fârâbî ve öteki kaynaklarımız bahsetmektedir. Eserden iktibas edilen cümlelerde bazı anlaşılmaz ifadeler mevcuddur. Buna rağmen eserin İslâm Dünyasınca tanındığına ve onun gerçekten intikal ettirilmiş bulunduğuna hükmolunabilir.

İslâm Dünyasına intikal ettiği haber verilen son eser **Timaios** 'dur. Bu eser hakkında Fârâbî'nin kanaati oldukça hatalı gibi görünüyor. Fârâbî, eserin, bugünün tekniğiyle dipnot olabilecek bir fikrini, ana fikir olarak almıştır. Bu da onun eseri bütün olarak tanımadığına delil olabilir. Fârâbî'nin dışında **Timaios**'un tamamına yakın bir kısmının İslâm Dünyasına tercüme edildiğini görüyoruz. Dolayısıyle bu eserin bütününe yakın bir tarzda İslâm Dünyasına geçtiği kesindir.

Durum şu ki; **Devlet** ve **Sofist** diyaloglarında Fârâbî'ye **Timaios**'un öteki kaynaklara hak ve üstünlük tanıyarak, **Phaidon** için ise hepsine eşit paylar vererek bu dört eserin, bahsedildiği şekilde, tam olarak değilse bile, tamamına yakın bir tarzda İslâm Dünyasına intikal etmiş oldukları kabul edilmelidir.

Elli dört eserden yirmialtı tanesinin İslâm Dünyasına intikal ettirildiklerine dair herhangi bir bilgi olmadığı halde muhtevaları hakkında kaynaklarımız fikir sahibidirler. Bunların üç tanesi Batıda şüphe ile karşılanmaktadır.

Bu yirmialtıdan dördünün muhtevasından birkaç kaynağımız iktibaslarda (alıntılarda) bulunur. Fârâbi ile birlikte birkaç kaynağımızın istibaslarda bulunduğu bu dört eserin ilki; "**Sokrates'in Savunması**-L'Apologie de Socrate" dir. Fârâbî bunu umumi hatlariyle tanıtır. Öteki kaynaklarımızda da bundan alınan sadece bir cümle vardır.

Bu dört eserin"**Devlet Adamı**"-Politics-Le Politique"dır. Kaynak-

larımızda bu eserden cümleler vardır. Fârâbî, Eflâtun'un çeşitli eserlerinin tahlilini (analizini) yaptığı "**Eflâtun Felsefesi**" isimli eserine bunu almamıştır. Ancak bundan başka yerde birkaç cümle nakleder. Fârâbî ve öteki kaynaklarımızın bundan naklettiği cümlelerin bir kısmı başka eserlerde, mesela "**Devlet**" diyalogundadır. Dolayısiyle kaynaklarımızın onu tanıdığını benimsemek pek kolay görünmüyor.

Bu dört eserin üçüncüsü "**Kriton**" diyalogudur. Fârâbî onu umumi olarak tanıtır. Fârâbî'nin hükmünün diyalogda karşılığı varsa da Fârâbî diyalogun ana fikirlerini gözden kaçırmışa benziyor. Öteki kaynaklarda da ondan iktibaslar vardır. Eserin, bütünü ile, İslâm Dünyasında tanındığı söylenebilir.

Bu dört eserin sonuncusu "**Kanunlar**-Nevamis-Les lois" dir. Hatırı sayılır kaynaklarımız ondan iktibaslarda bulunuyorlar. Fakat, bunların çoğu isabetsizdir. Hatta "iktibas" denilenlerin bir kısmı Eflâtun'un hiçbir eserinde yoktur. Öyleyse diyalogu tanıdıkları söylenemez. Fârâbî onu bize özetlemiş bulunmaktadır. Eline geçirdiği bölümlerin özeti isabetlidir. Fakat, bir kısmını görmemiştir. O, eserin yalnız sekiz bölümünü tanımaktadır.

Sonuç su ki dört eserden ikisini; **Sokrates'in Savunması** ile **Kriton** 'u kaynaklarımız ortaklaşa tanıyor, denilebilir. **Devlet Adamı** (Le Politique) ise, kanaatimizce, tanınmamaktadır. **Kanunlar**'ı (Nevamis'i-Les Lois'yı) öteki kaynaklarımız bilmemektedir. Fârâbî ise, oniki bölüm-den ibaret olan bu eserin sekiz bölümünü bilmiş, tanımış bulunmaktadır.

Geriye kalan yirmiiki (İslâm Dünyasına nakledildiklerine dair rivayetler bulunduğu için yukarda sözünü ettiğimiz iki eserle birlikte yirmidört) eserin muhtevaları ile ilgilenen tek kaynağımız Fârâbî'dir. Fârâbî'nin yalnız başına tanıttığı bu eserlerden üç tanesi, Batıda "şüpheli görülen" eserler arasındadır. Fârâbî, bunların hepsini "Eflâtun Felsefesi" adlı eserinde ve umumi mahiyette tanıtmaktadır. Burada Fârâbî'nin söylediği sözlerden, sözlerin aid bulunduğu diyalogun Fihristini çıkarabileceğimiz olanlar vardır. Fakat, böyle olanların sayısı, oldukça azdır. Buna karşılık birçok diyalog hakkında Fârâbî'nin nakline dayanarak diyalogun muhtevasını tasavvur etmek mümkün değildir. Bunlar arasında diyalogun ikinci, üçüncü... derecede yer verdiği, hatta bir dipnot kabilinden zikrettiği fikirlerin Fârâbî tarafından "anafikir" olarak kabul edilenleri vardır. Söz gelimi **Parmenides** diyalogu böyledir. Eser bugünün tekniği ile yazılmış olsaydı, Fârâbî'nin gösterdiği nokta, eserde ancak dipnot olabilirdi. Bu, Fârâbî'nin bir anlayış hatası, bir gözden kaçırması... olarak kabul edileceğe benzemiyor. Diyalog adına sadece "bir parçanın" ondan çıkarılmış "birkaç sayfa"nın Fârâbî'ye intikal etmiş olması, daha kuv-

vetli bir ihtimaldir. Mesela **Kanunlar**'da böyle olmuştur. Fârâbî, **Kanunlar**'da belli ölçüde, meselenin farkına varmış bulunmaktadır. Fakat, **Kanunlar**'ın yedinci bölümünde farkına varmadan herhangi bir makaleyi yedinci kitap yerine koymuş ve onu kabul etmiş bulunmaktadır. Biz, öteki eserlerde de bu ve benzeri hallerin tekerrür etmiş bulunduğuna kaniyiz. Nitekim **Timaios**'u tercüme eden kişi, eserin başında; "... biz bu eseri bütünü ile ve cümle cümle tercüme ederek vereceğiz..." diyor. Oysa, bu sözlerine rağmen birçok yerleri atlamış, özetlemiş ve yer yer; "... burada filan mesele ele alınmıştır." diyerek meseleye işaret edip geçmiştir. Şu halde Fârâbî'nin bize tanıttığı bu yirmidört eser içinde onun gerçekten bütünü ile bilip tanıdığı eserler varsa da bunların bir kısmını Fârâbî, öyle görünüyor ki, tanımamaktadır.

Ellidört eserden geriye kalan ondokuzu hakkında kaynaklarımız, isim zikretmenin dışında, hiçbir bilgi vermiyorlar. Bunlar içinde **Lysis**, Batı Kaynaklarınca sıhhatli olarak kabul edilmekte, **Klitophon** ile **Minos** ise şüpheli görülmektedir.

Geriye kalan bir tek; "**Makâletün fi'l-Hurûb**" ismiyle kaynaklarımızda zikredilen eserin muhtevasiyle ilgili olarak, ondan alınmış birkaç cümle bir kaynağımız içinde yer almış bulunmaktadır. Ancak, bu cümlelerden eserin kimliğini ortaya koymak mümkün değildir.

Özet olarak diyebiliriz ki: İslâm Kaynakları, Eflâtun'a ellidört eser atfetmiş bulunmaktadırlar. Bunlardan ondokuzunun yalnızca ismi zikredilmiştir. Fârâbî, tek kaynak olarak, yimidört eserin muhtevasından bahsetmektedir. Bunlar arasında onun iyi bildiği ve tanıdığı eserler vardır. Bir kaynağımız, bir eserin içinden cümleler aktarmış bulunmaktadır. Eserin kimliği ise bilinmemektedir. Sekiz eserin İslâm Dünyasına intikal ettiğinden bahsediliyor. Bunlardan üçünün, rivayete rağmen, ne olduğu belli değildir. Gerek Fârâbî, gerekse öteki kaynaklarımız ortaklaşa yedi eserin muhtevasından (içerdiğinden) bahsetmektedirler. Ayrıca bu yedi eserden üçü, intikal ettiği söylenen eserlerdendir. Kaynakların ortaklaşa muhtevalarından söz ettiği bu yedi eserden beşinin; **Sokrates'in Savunması**, **Timaios**, **Phaidon**, **Kriton** ve **Kanunlar**'ın büyük bir kısmının İslâm Dünyasına intikal etmiş olduğu kesindir. Bu sayıya, farklı oranlarda Fârâbî'nin tek başına tanıdığı eserlerden tam olarak bildiklerine de eklemeliyiz. Geri kalan eserlerin ya bazı parçaları ya da onlardan seçilmiş bazı cümleler aktarılmıştır.

İşte Eflâtun'u onun fikir ve felsefesini İslâm Dünyasına aksettiren, bu fikirleri İslâm Dünyasında temsil eden eserler bunlardır.

Acaba, bu malzeme ile bütün bir "Eflâtun Felsefesi"nin İslâm

Dünyasına intikal etmiş bulunduğuna hükmedilebilir mi?

Bugün için Eflâtun'un adını taşıyan kırküç eser bilinmektedir. Bunlardan yedisi uydurma, altısı şüpheli görülüyor. Biri mektuplar olmak üzere iki eser "ilave" sayılmaktadır. Geriye kalan yirmisekiz eser, sağlam ve sıhhatli olarak Eflâtun'u aksettirmektedir. İslâm Dünyasında bunun iki katını bulan sayıdaki eserlerin Eflâtun'a atfedilmiş olmasına rağmen bunlardan kesinlikle intikal ettiğine hükmedilebilecek olanla, yukarda belirttiklerimizdir. Parçanın ya da parçaların bütün sayılamıyacağı tabii kuraldır.

Gösterilen eserlerle tesbit edilen ölçüler içinde İslâm Dünyasına giren Eflâtun'a aid fikirlerin orada ne gibi yankılar meydana getirdiği ya da bazı parçaların bütün sayılamıyacağı tabii kuraldır.

Gösterilen eserlerle tesbit edilen ölçüler içinde İslâm Dünyasına giren Eflâtun'a aid fikirlerin orada ne gibi yankılar meydana getirdiği, nasıl anlaşılıp değerlendirildiği ve hangi yönlere döndürülüp götürüldüğü ayrı bir konu teşkil etmektedir. Asıl yapılması gereken de budur. Ancak, birşeyin nasıl değerlendirildiğini ortaya koyabilmek için onun değerlendirilmemiş halini tesbit etmek gerekirdi. Nelerin ve ne kadar intikal ettiğinin, nerede ve ne şekilde bulunduğunun bilinmesi icabederdi. İşte, buraya kadar yapılan budur ve bu, bir temeldir. Bu temel olmadan bir üst yapı düşünülemez. Yapılmaya çalışılsa bile askıda kalır. Bu temel üzerine bazı yapıların yükseleceğini ümid ve temenni ederiz.

BİBLİYOGRAFYA

BEYHAKİ (Zahireddin Ebu'l-Hasan), **Tetimme-i Sıvani'l Hikme**, köprülü kütüphanesi, 902.

BREHİER (Emile), **Histoire de la philosophie**, P.U.F. Paris, 1967.

İBN CÜLCÜL, **Tabakatü'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ**, Kahire, 1955.

A.DİES, **Autour de Platon**, Paris, 1972.

DUPREEL (M.Eugene), **La Legende Socratique et Les Sources de Platon**, 1922.

FARABİ (Ebu Nasr), **Kitabü'l-Cem**, Mısır, 1967

FARABİ (Ebu Nasr), **Telhisü Nevamisi Eflatun**, Londra, 1952.

İBN FATİK (Emir Mübeşşir). **Muhtaru'l-Hikem ve Mehasinü'l Kelim**, Süleymaniye Kütüp (Ayasofya).

GOLDSCHMİDT (VİCTOR). **LES DİALOGUES DE PLATON**, P.U.F. PARİS, 1971.

GOMPERZ (Von h.). **Platon Selbstbiographie**, Leipzig, 1928.

İSHAK (B.Hüneyn). **Târihü'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ**, Leiden, 1954.

KADI SAİD (İbnü'l-Kasım). **Tabakâtü'l-Ümem**, Mısır.

İBNÜ'L-KIFTİ (Cemâleddin Ebu'l-Hasan). **İhbarü'l-Ulemâ bi-Ahbari'l-Hukemâ**, Mısır, 1326 H.

LAERCE (Diogène). **Doctrines et Sentences des philosophes Illustrés**, Paris, 1965.

MESUDİ (Ebu'l-Hasan). **Mürucu'z-Zeheb**, Beyrut, 1973.

" " . **Kitabût-Tenbih**, Kâhire, 1938.

İBNÜ'N.NEDİM. Kitabü Fihrist'l-Uyûn, Leipzig, 1871-72.

PLUTARQUE. **Les vies des Hommes İllustrés**, Paris, 1819.

ROBİN (Leon). **La pensee Grécque**, Paris, 1963.

SİCİSTANİ (Ebu Süleyman). **Sıvanü'l-Hikme**, Köprülü Küt.

ŞEHREZURİ (Şemseddin). **Nüzhetü'l-Ervah**, Süleymaniye-Fatih Küt.

ŞEHRİSTANİ (Ebu'l-Feth Muhammed). **el-Melel ve'n-Nihal**, Bağdad.

TAYLOR (A.E.). **Plato. New york**, 1957.

ÜSAYBİA(İbn Ebi). **Uyunü'l-Enba fi-Tabakati'l-Etibba**, 1299/1882.

VORLAENDER (Karl). **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1927.

ZELLER (Eduard). **History of Greek philosophy**, N.York, 1957.

EFLÂTUN'UN ESERLERİ
(Kullanılanlar)

(L.Robin'in Fransızca Tercümesi, Oeuvres Completes, I-II. NFR, Paris, 1950)

Alcibiade I

" II

L'Apologie de Socrate

Le Banquet

Charmide

Clitophon

Cratyle

Critias

Criton

Epinomis

Euthyphron

Gorgias

Hipparque

Le P.Hippias

Le G.Hippias

Lachées

Les Letteres

Les Lois

Lysis

Minos

Parménide

Phedon

Phédre

Philèbe

Le Politique

Protagoras

Le Sophiste

Théages

Théetète

Timaios

İDEALAR KURAMININ FELSEFİ YÖNDEN SAĞLADIĞI TASARRUF(*)

Harold CHERNISS

Aristoteles'in **Metafizik**'te[1] İdealar kuramına yönelik eleştirisinde gündeme getirdiği itiraz, Platon'a ilişkin çalışmaya başlayan çoğu öğrencinin sempatisini yok etme eğiliminde olan bir güçlüğü dile getirir. İdealar varsayımı, der Aristoteles, yapay bir biçimde fenomenler dünyasının suretini çıkarmaktan başka bir şey değildir; bu sanki birinin bir dizi nesneyi, önce nesnelerin sayısı çarpılmış oluncaya dek, saymanın olanaksız olacağını düşünmesi gibidir. Bu itiraz, örtük olarak ortaya konduğu zaman bile, varsayımın arkasında yatan gerçek nedenleri çarpıtır; Eudemus'un Simplikius tarafından Sosigenes'in tanıklığına dayanılarak aktarılan ünlü beyanı onun Platon'un bilimsel problemlere olan özel tutumuna ilişkin olarak yanlış bir izlenim yarattığını açık bir biçimde gösterir.[2] Platon gezegenlerin hareketlerinin karmaşıklıklarının "fenomenleri kurtaracak", belirli sayıdaki sabit ve düzgün harekete ilişkin bir varsayım geliştirmekle açıklanmak durumunda olduklarını savladı. Bu aynı tutum, Sokrates'in fenomenlerin gözle görülür bir biçimde düzensiz olan dünyasını açıklamak için kullandığı "varsayım" yöntemini açıkladığı **Phaidon**'da ortaya konur,[3] bu yöntemin sonucunun, o İdealar kuramı olduğunu söyler.[4]

Platon'un açıklamak durumunda olduğu fenomenler, ahlaksal, epistemolojik ve ontolojik olmak üzere üç türdendi. Beşinci yüzyılın sonuyla birlikte, bu alanların her birinde, kendilerini birbirleriyle, ya da birini insansal deneyin gözlemlenebilir olgularıyla uzlaştırma olanağı hiçbir biçimde bulunmayacak denli paradoksal olan öğretiler geliştirilmişti.[5] Platon'un diyalogları, inanıyorum ki, onun aynı anda birkaç alanın problemlerini çözecek, ve aynı zamanda, deneyin ayrı

(*)-Orijinal olarak **American Journal of Philology** 57(1936), s.445-56'da ve daha sonra da **Plato, 1-Epistemology and Metaphysics**(editör: Gregory Vlastos) s. 16-27'de yayımlanmıştır.

(1)-**Metafizik** 990a34 ve devamı. Eleştiri hemen hemen aynısıyla 1078b34-6'de yinelenir.

(2)-Simplicius, **De Caelo**'da, s.488, 18-24(Heiberg), (3)-**Phaidon** 99d-100a8.

(4)-**Phaidon** 100b1-102a1,

(5)-**Phaidon** 101e'deki eleştiri ve uyarıyı kaydediniz: **Hama d'oyk an phyroio hosper hoi antilogikoi peri tes arkhes dialegomenos kai ton eks ekeines hormemenon, eiper boyloio ti ton eyrein; ekeinois men gar isos oyde eis peri toytoy logos oyde phrontes. Hikanoi gar hyposophias homoy panta kykontes homos dynasthai aytoi aytois areskein.** Onlar "söylem evrenleri"ni açık seçik bir biçimde tanımlanmış olarak korumazlar, ancak ahlaksal fenomenleri

görünümleri arasında bir bağ kurarak, ussal bakımdan birliği olan bir evren yaratacak tek bir varsayım bulmanın zorunlu olduğunu düşündüğünü gösterecek kanıtlarla doludur.

Sokrates'in ilgileri,[6] ilk dönem diyaloglarının konusu, onun yazılarının "pratik" tonu, Platon'un çıkış noktasını zamanının ahlaksal problemlerinden almasını hayli olası kılar. Mutlak bir ahlaksal ölçüt ortaya koymanın çok temelli bir önem taşıdığını düşündüğü noktası üzerinde çok fazla emek harcamak gerekmez; "kesin sonuçlu olmayan", "araştırma" diyaloglarının bu noktaya dayandığı olgusunun onun çağdaşları için karanlık kalmış olamayacağı (iyi ve kötünün, hoş ve çirkinin, adil ve adeletsizin, doğru ve yanlışın göreliliğini, ve bilgelik ve erdemin öğretilebilirlik olanağını tartışan) **Dissoi Logoi** ya da Sofist Antiphon'un (uylaşımsal adaletin arizi ve dışsal, ve her bir bireyin gerçekten de çıkarına olan diye tanımlanan doğal adalete genelde çelişik olduğunu savlayan) fragmanı[7] tarafından sağlanan verilere bakan biri için açıktır. Ahlak alanında uylaşımsal bir eylem tarzının çelişik fenomenlerine bağlı olmayacak, ancak insansal faaliyetler tarafından ölçülmek yerine, insansal faaliyetler için bir ölçü olacak mutlak bir ölçütün zorunluluğu, Demokritos'un içine düşmüş olduğu kötü durum tarafından etkili bir biçimde gösterilmişti. Demokritos güya Protagoras'ın göreciliğine şiddetli bir biçimde karşı çıkmıştı;[8] ancak ahlak üzerine olan fragmanlarından ikisi, onun bir karşı-saldırı karşısında ne denli kolay alt edilebilir bir durumda olmuş olması gerektiğini gösterir. "Bu şeylere doğal olarak eğilimli olanlar", der Demokritos, "hoş şeyleri bilir ve ararlar."[9] Ve uylaşımsal iyiyle doğal iyiyi uzlaştırmaya çalışırken, o şunları söyler: "Hukuk insanların yaşamlarına yarar sağlamaya çalışır, ancak o bunu yalnızca insanların kendileri iyi yaşamayı arzu ettikleri zaman yapabilir. Çünkü o kendisine itaat edenlere kendi uygun iyilerinin nerede yattığını gösterir."[10] Hoş ve çirkin şeyler, erdemli ve kötücül eylemler arasındaki farklılığa ilişkin bu sade, çıplak sav kendisiyle farklılığın

tam olarak incelemezden, ve onları açıklayacak bir varsayım kurmazdan önce, epistemolojik bir güçlüğü ahlaksal bir probleme dahil etmenin yasal olduğunu düşünürler. Bu "çocukça" karıştırmanın çerçevesi **Philebus**(15a-16A;17a)'ta çizilir.

(6)-Krş., örneğin, Aristoteles, **Metafizik** 987b1.

(7)-**Oxyrh.Pap.**, XI, 1364;Diels, **Fragmente der Vorsokratiker**, 4. baskı, cilt:2, s.xxxii,

(8)-Plutarkhos, **Adv. Colot.**, 1108f-1109a.

(9)-Demokritos, **fragman** 56 (Diels): **Ta kala gnoridzoysi kai dzeloysin oi eyphyees pros ayta.**

(10)-Demokritos, **fragman** 248 (Diels): **Ho nomos boyletai men eyergetein bion anthropon. Dynatai de hotan aytoi boylontai paskhein ey. Poisi gar peidomenoisi ten idien areten endeiknytai.**

belirlenebileceği hiçbir ölçüt, tüm hoş şeylerin hoş şeyler olarak benzerlikleri, ve onların çirkin olan herşeyden farklılıkları için hiçbir neden sunmaz. Bunlar materyel bireylerin olanaklı tek karakteristikleri oldukları sürece, hiçbir ölçüt bulunamaz, çünkü bireyleri birbirlerine göre ölçmek göreciliğe yenilmektir. Kişi, iki şeyi karşı karşıya getirmek ve karşılaştırmak için, kendisi, tam tamına gündemdeki karakteristiğin bir başka örneği olmasın, ve dolayısıyla sonsuz bir geriye gidişe yol açmasın diye, bir başka şeyden türetilmemiş olması gereken belli bir değişmez ölçüte sahip olmalıdır. "Araştırma diyalogları", tüm diğer yolların çıkmaz olduğunu kanıtlayarak, normatif ahlak için gerekli olan tanımların, yalnızca bu tanımların, salt kendi başlarına fenomenal varoluşa yüklenen değerlerin kaynağı olan tözsel (gerçek, değişmez, kalıcı bir varlığı olan) neşnelerinin fenomenlerden ayrı olarak varolduğu sayıntısı üzerinde olanaklı olduğunu gösterir.[11] Ahlaksal ayrımlar olanağı, öyleyse, yalnızca tözsel idealar varsayımıyla açıklanabilecek nesnel farklılıkları dile getirir.

Bu varsayım kuramsal olarak ahlaksal bir dizgeyi olanaklı kılarken, bilinçli insan faaliyeti tarafından doğurulan problemler, epistemolojinin soruları içinde tam bir ahlaksal kuramın inşasını içerir. Tutarlı ve pratik bir ahlaksal kuramın kendi içinde yeterli olan bir epistemolojiye bağlı olduğunu, Platon **Menon**'da gösterir. Söz konusu diyalogun konusu **erdem**'dir. Ancak Menon tartışmayı erdem hak-kındaki popüler pratik sorulardan biriyle açar. Sokrates erdemin öğretilebilirliği gibi soruların erdeme ilişkin doyurucu bir tanıma ulaşılıncaya dek beklemesi gerektiğini söyleyerek, Menon'a itiraz eder;[12] ancak Menon'un bir erdem tanımı vermedeki başarısızlığı, onun kişinin bilineni de bilinmeyeni de araştıramayacağını ortaya koyan "eristik bir argümana" başvurmasına neden olur.[13] Bu argümanın buradaki, ahlaksal problemlerin araştırılmaya uygun bir yapıda olmadığı biçimindeki sonucuna, Sokrates insanın bu güçlükten yalnızca öğrenme ya da bulgulamanın gerçekte daha önce **doğrudan ve aracısız olarak** bilinmiş olanın anımsanmasından başka bir şey

(11)-**Euthydemus** 15c11-e2; **Lakhes** 199e(Krş., 200c-201a); **Lysis** 222c(N.B.218c-220b5: **Panta philan**ın final nedeni olan bir **proton philon** bulmanın zorunluluğu; **Kharmides**(176a); **Hippias Minor** (376b: **Bir insan bilerek** kötülük yaparsa eğer, o insan [elbette ki, hiçbir biçimde kötülük yapmayacak denli iyi olan] iyi bir insan olmalıdır). Krş., **Protagoras**(361c: Uslamlamanın doğurduğu güçlükler **önce aretenin** ne olduğunu bulgulamanın, ve **daha sonra** onun öğretilebilirliğini tartışmanın zorunlu olduğunu gösterir).
(12)-**Menon** 71a3-7. Bunun ışığında, Sokrates'in **Protagoras** adlı diyalogun sonunda yer alan değerlendirmelerinde bu diyalogun bilmecelerini çözecek anahtarı buluyorum.
(13)-**Menon** 80c-81a.

olmadığını varsayarak kurtulunabileceği yanıtını verir.[14] Sokrates burada anımsama sürecinin ayrıntılarıyla ilgilemez; onun savı, basit bir biçimde, erdemin karakteristiklerinin belirlenmesi erdemin özsel doğasına ilişkin bir tanımı, ve böyle bir tanım da özün bilgisini önceden varsaydığından, ahlaksal problemleri inceleme olanağından vazgeçmek durumunda değilsek, özsel erdemin varolduğunu, ve doğrudan doğruya ve aracısız olarak bilindiğini kabul etmemiz gerektiği biçimindedir. Sokrates Menon'un her durumda kendi sorusunu tartışma üzerindeki ısrarıyla sıkıştırılır, ancak Sokrates'in bu türden soruların önceden erdemin kendisinin doğasının belirlenmesini gerektirdiği biçimindeki sürekli itirazı, daha sonraki tartışmanın paradoksal sonucuyla ilgili bir uyarı ve bir açıklamadır.[15]

Eğer insanlar erdemi öğretmeye yetili olmaksızın (eşdeyişle, eylemlerinin nedenlerine ilişkin olarak tutarlı bir açıklama verebilmeksizin) erdemli bir biçimde eyliyorlarsa, bu onların "doğru sanılar"a sahip olmalarından, ve dolayısıyla "tanrının lütfu" sayesinde erdemli olmalarındandır.[16] Ancak bu türden doğru sanılar, her ne denli dış görünüş itibariyle bilginin sonuçlarıyla özdeş olan sonuçlara sahip olsalar da, durağan değildirler, çünkü final nedene bir nedensellik zinciri içinde bağlanmamış olduklarına göre, gelişigüzel ve raslantısaldırlar. Bununla birlikte, bu nedensel ilişkinin bilincine varılması bilgidir ve bu da tam tamına anımsamadır.[17] Sonuç olarak insan akılyürütmesini özsel erdemin bilgisine dayandırıncaya dek, ahlak problemlerine ilişkin olarak doyurucu hiçbir çözüm söz konusu olamaz.[18] Böylelikle **Menon**, ahlaksal faaliyetin fenomenlerini kurtarmak için bilgiyle doğru sanıyı birbirinden ayırmak durumunda olan ahlak filozofunun nasıl epistemolojinin problemlerini karşılamak zorunda kaldığını, argüman ve örneklerle gösterir.

Ancak Platon ahlaksal konuların tözsel idealar sayıntısını, ve böyle bir varsayımla tutarlı olan bir epistemolojiyi gerektirdiğini kanıtlamış olmakla yetinmez. Protagoras'ın ahlakının pragmatik göreciliği, herşey bir yana, onun öznel realizminin bir sonucuydu; ve Platon'un önünde, açık seçik ahlaksal ölçütlerin gerçekliği üzerinde ısrar ediyor olsa da, zihine duyumlar üzerinde üstünlük tanımak için geçerli hiçbir nedeni bulunmadığından, Protagoras'ı son çözümlemede çürütemeyen Demokritos örneği vardır. Onun duyumlara, zih-

(14)-**Menon** 81d4-5. Bilgi edinmek için kullanılan ilk sözcüğün **heorakyia** (81c6) olduğuna dikkat ediniz.
(15)-**Menon** 86c6-87b5.
(16)-**Menon** 99a-d.
(17)-**Menon** 97e-98b.
(18) **Menon** 100b.

nin kınamaları üzerine verdirdiği karşılıkta dile gelen yenilgi itirafında hoş bir hüzün vardır: "Ey mutsuz zihin, bizim sana sağladığımız kanıtlarla sen sonunu hazırlıyorsun; zaferin yenilgindir."[19] Epistemolojinin ilk işi bilgi ve duyum fenomenlerini kurtarmaktır; bununla birlikte, bu fenomenler bağımsız olarak, yalnızca ahlak için özsel olduğu görülen aynı varsayımla kurtarılabilecek gibi olursa, sonuçların örtüşmesi, Platon astronomi problemini uygun tümcelerle dile getirirken telaffuz edilen bilimsel tasarruf ilkesiyle, her alandaki varsayım için ek bir geçerlilik sağlayacaktır.

İdeaların varoluşu için epistemolojik zorunluluk, ahlaksal zorunluluğu ortaya koyarken kullanılan aynı dolaylı yöntemle kanıtlanır. Önce açıklanmak durumunda olan fenomenlerin belirlenmeleri gerektiğinden, psikolojik faaliyetlere ilişkin bir çözümlemeyle başlamak, ve bu faaliyetlerin, ve onların nesnelerinin doğası üzerinde bir karara varmak büyük önem taşır. Kısacası argüman, duyum ve sanıdan farklı bir faaliyet olarak, bilginin belirlenmesi çevresinde döner. **Timaeus**'ta[20] İdeaların ayrı varoluşuna ilişkin oldukça kısa ve nedensel bir kanıtlamada, bilginin doğru sanıdan farklı olması durumunda, buradan bilginin nesneleri olarak ayrı tözsel İdeaların varolduğu sonucunun çıktığı ortaya konur. Bilgiyle doğru sanı arasındaki farklılığı belirleyen göstergelerin orada üç olduğu söylenir. Bilgi eğitimle yaratılır, kendisine her zaman doğru bir açıklama ya da kanıtlama verme yetisi eşlik eder, ve bilgi ikna yoluyla sallanmaz, oysa doğru sanı iknanın sonucudur, kendisini açıklayabilmeye yetili değildir ve dışsal etkiyle değiştirilmeye uygun bir yapıdadır. Burada sözü edilen farklılık Er söylencesinde,[21] kendisiyle ilgili olarak şunların söylendiği, ruhun korkunç seçimiyle çok canlı bir biçimde örneklenir: "O gökyüzünden gelmiş olanlardan biriydi, daha önceki yaşamında iyi bir biçimde düzenlenmiş bir kentte yaşamış ve erdemden, felsefe olmaksızın, alışkanlık sayesinde pay almıştı."[22] **Thaetetus**, bilgiyi tanımlama girişiminde, son olasılık olarak, "doğru sanı"nın bilginin bir bileşensel öğesi olabileceği, onun bir **logos** ya da "açıklama"yla birleştiğinde bilgi olabileceği önerisini ele alır.[23] Bu öneri sınandıkça, **logos**un, burada sahip olabileceği çeşitli olası anlamlardan en doyurucu olanın, "bilinen nesnenin kendisine özgü ayrımına ilişkin bilgi" olduğu gösterilir.[24] Ancak "ayrıma ilişkin bu bilgi"nin kendisi de yalnızca

(19)-Demokritos, **fragman** 125
(20)-**Timaeus** 51d-e.
(21)-**Devlet** 619b.
(22)-**Phaidon**'daki (82a-b) buna koşut pasajda, "felsefe"nin gerçek doğası "zihin" tarafından açığa çıkarılır: **Aney philosophias te kai noy.**
(23)-**Theaetetus** 201c8.
(24)-**Theaetetus** 208d.

ayrım hakkında "doğru bir sanı", boş bir totoloji olma durumunda olduğuna göre, tanım bir "kısır döngü"yle geçersiz kılınır.[25] Kısacası, "doğru sanı" ve bilgi özdeş değilseler, "doğru sanı" bilginin özsel bir öğesi de olamaz. "Doğru sanı"yla bilgi arasındaki bir ilişkiye ilişkin ortak kabul onların sonuçlarının dışsal benzerliğinden kaynaklanır,[26] ancak herhangi bir tikel sanının doğruluğu, Platon'un özlü bir biçimde gösterdiği gibi,[27] yalnızca raslantısaldır. Doğru sanı yine özü itibariyle sanıdır; ve bu, **Theaetetus**'un da daha önce göstermiş olduğu gibi bilgi olamaz, çünkü o, bilinen bir şeyi bir başka şeyle karıştırmanın nasıl olup da olanaklı olduğunu görmek güç olmakla birlikte,[28] salt bilinen bir şeye yapılan yanlış bir referans olarak açıklanabilecek yanlış, ya da yanlış sanı olanağını içerir. Öyleyse sanı bilgiden farklıdır ve bilgiye göre ikincildir, çünkü bilgi işlemi açıklanmış olunca ya dek, yanlışa ilişkin olarak doyurucu hiçbir açıklama verilemez.[29] Benzer bir biçimde, **Theaetetus**'un ilk bölümü duyumun kendisi tüm bireysel algıların kendisine gittiği, ve onların hepsi hakkında birer yargı veren merkezi bir yetiyi gerektirdiği için,[30] bilginin duyum olamayacağını ve duyumdan türetilemeyeceğini açıklar.[31] Nasıl ki **Devlet**'te[32] bilgi ve sanının farklı yetiler olduklarına ilişkin kanıtlamanın, bu yetilerin kendileriyle ilişkili oldukları nesnelerin farklı olmaları gerektiği olgusu için kesin bir veri olması gibi, burada da herhangi bir aracı organ olmaksızın doğrudan doğruya işlev gören zihnin herşeye uygulanabilir olan kavramları temaşa ettiğine[33] ilişkin gözlemden bilginin algılarda değil, ancak algılar üzerinde düşünmede bulunduğu sonucuna geçilir, çünkü gerçekliği ve anlamı kavramak salt bu işlemle olanaklıdır.[34] **Thaetetus**'un bilgiyi tanımlama girişimi başarısızlıkla sonuçlanır, ve bu başarısızlık bilginin özsel karakteristiği olan **logos**un, bilginin nesneleri olarak fenomenleri alan bir kuram tarafından açıklanamayacağını ortaya koyar. Diyalogun amacının bu olduğu **Timaeus**'un, **logos**un **Menon**'un bilgiyi bu diyalogda kendisiyle doğru sanıdan ayırdığı özellik olan, ve orada **anamnesis** (anımsama)le özdeşleştirilen **desmos**(bağlama) olduğunu[35] gösteren yukarıda sözünü ettiğimiz pasajı tarafından açığa vurulur. Öyleyse, **Theaetetus** İdealar kuramının epistemolojinin problemlerinin çözümü için zorunlu bir varsayım olduğunu kanıtlama girişiminden

(25) **Theaetetus** 209d4-210a9
(26) **Theaetetus** 200c4-6
(27) **Theaetetus** 201a-c.
(28) **Theaetetus** 187b4-200d4.
(29) **Theaetetus** 200b-d.
(30) **Theaetetus** 184b5-186c10
(31) **Theaetetus** 185c1-2.
(34) **Theaetetus** 186d2.
(35) **Menon** 98a.

başka bir şey değildir; **Sofist**'in yapıcı öğretisi, onun bu amaç için yeterli bir varsayım olduğunu kanıtlar.[36] Aristoteles'in bilgiyi açıklama için yeterli bulduğu soyutlama ve genelleme işlemleri[37] Platon tarafından da tanınmıştı,[38] ancak o bu işlemleri yetersiz buldu. **Parmenides**'te,[39] varsayıma yönelik tüm eleştirilerini ortaya koyduktan sonra, Parmenides'in düşünce ve akılyürütme kurtarılma durumundaysa, İdeaların varoluşunu varsaymanın hala zorunlu olduğunu savlaması sağlanır; ve **Phaidon**'da[40] Sokrates soyutlama kuramını hemen hemen tümüyle Aristoteles'in kullanma durumunda kaldığı sözcüklerle özetler, ve onu mekanistik fizik kuramlarına bağladıktan sonra, ayrı İdealar kuramı adına, yadsır. Platon soyutlamanın kendisinin olanağının, soyutlama bir anlama sahip olmak durumundaysa eğer, anlayış tarafından kavranan nesnenin bağımsız gerçekliğini gerektirdiğine inanır. Bu, **Parmenides**'te onun zihinselciliği(mentalism) özlü bir biçimde çürütmesinin temelinde bulunmaktadır.[41] Bu nedenle, **Devlet**'te onun kullanılmasına ilişkin basit bir örnekte "alışık olduğumuz yöntem" olarak adlandırılan,[42] ve **Philebus**'ta[43] fenomenlerin gerçek İdealardan pay almaları sayesinde olanaklı olduğu söylenerek, ana hatları çizilen soyutlama ve çözümleme işlemleri **Phaedrus**'ta[44] **anamnesis** olarak gösterilir ve bunun İdeaların tözsel varoluşunu, ve onların zihin tarafından daha önceden doğrudan ve aracısız olarak bilinmesini gerektirdiği söylenir. İdeaların diyalektik işlemi yoluyla başarılı bir biçimde anımsanmasının **Devlet**'te[45] sanıdan ayrı olarak bilgiyi oluşturduğu söylenir ve bu türden bir faaliyeti gerçekleştirmeye yetili olan kişi orada **Phaedrus**'un[46] "kanatlanmış zihni"ne ilişkin "mitolojik" betimlemesine koşut terimlerle betimlenir.

Zihinsel işlemlerin doğası, öyleyse, yalnızca İdealar varsayımıyla açıklanabilir. Doğru sanıya onun kendisiyle uğraştığı alandan yapılacak hiçbir eklenti bilgiyi üretemediği, ya da yanlış olgusunu anlaşılır kılamadığı, ve duyumların hiçbir birleşimi tamalgıyı(apper-

(36)-Krş., **Sofist** 258d-264b, ve 264b5-7'nin muzaffer tonuna dikkat ediniz.
(37)-**De Anima** 432a3-14; **Posterior Analitikler** 100a3-b17; krş., **Metafizik** A, 1.
(38)-**Kharmides** 159a1-3; **Philebus** 38b12-13.
(39)-**Parmenides** 135b5-c3.
(40)-**Phaidon** 96b.
(41)-**Parmenides** 132b-c.
(42)-**Devlet** 596a.
(43)-**Philebus** 16c10,16d2: **Eyresein gar enoysan.**
(44)-**Phaedrus** 249b5-c4. Krş., **Phaidon** 74a9-77a5'in epistemolojik değerlendirmelere dayanan geniş kapsamlı tanıtlaması.
(45)-**Devlet** 479e-480a.
(46)-**Phaedrus** 249c.

ception) açıklayamadığı için, bilgi sentetik ya da türetilmiş olamaz. Kendi nesneleriyle **doğrudan ve aracısız** bir ilişkisi bulunan özel bir bilgi yetisi, yalnızca biliş (**cognition**) olgusunu açıklamak için değil, ancak aynı zamanda, deney tarafından verildikleri biçimiyle, sanıyı ve duyumu olanaklı kılmak için kabul edilmelidir. Özel bilgi yetisi, şu halde özne ve nesne arasındaki doğrudan ve aracısız ilişkiyle karakterize edilir: Fenomenler söz konusu olduğunda, aracılık eden organlar gereksinme duyulduğundan, fenomenler özneyle böyle bir ilişkiye giremeyecekleri için, bilginin nesnelerinin fenomenler dünyasından ayrı olarak varolan varlıklar olmaları, ve zihnin, fenomenlerle uğraşan zihinsel işlemler ortaya çıkmazdan önce, bu varlıklar tarafından etkilenmiş olması zorunludur. Protagoras'ın çelişik duyumculuğundan, Gorgias'ın psikolojik nihilizminden ve Demokritos'un içine düştüğü ikilemden kurtulmak ancak bu şekilde olanaklıdır.

Zihinsel faaliyetin fenomenlerini kurtarma çabası, insansal davranışı açıklama girişiminde olduğu gibi, aynı varsayıma götürür, ve ahlaksal varsayım epistemolojinin bundan bağımsız gerekleriyle desteklenir. Bununla birlikte, bilgiye ve duyuma doğal olarak öncel olan ve tüm epistemolojik kuramların son çözümlemede kendisiyle yargılanmak zorunda oldukları bir başka alan daha vardır. İdealar zihinsel işlemlerin verileri için zorunludur; ancak fiziksel dünya ve fiziksel dünyanın karakteristikleri bu zihinsel işlemlere bağımlı değildir, ve epistemolojinin gereklerine uygun düşecek bir ontoloji kabul etmek, ahlakla ilgili fenomenleri açıklamak için bir epistemoloji kurmaktan daha yeterli değildir. Zihninde bu sorun bulunan Timaeus, fiziksel konularla ilgili bir söylemde İdeaların varoluşuna ilişkin epistemolojik kanıtın bir özetini kullandığı zaman, ana konusunun hacminin kendisini olanaklı en kısa tanıtlamayı vermek zorunda bıraktığı özürüyle birlikte, kullandığı işlemden dolayı üzgün olduğunu söyler.[47] Bu pasajın dili Platon'un ontolojik varsayımını fiziksel dünyanın kendisinin verilerine göre geliştirmeyi sağlam ve pekin bir yöntemin bir gereği olarak gördüğünü gösterir. Bu gereklilik, ayrıntılı bir psikolojik görecilik kuramının bilginin duyum olduğu tezini ele almak yoluyla serimlendiği[48] **Theaetetus**'ta ortaya konur. Böyle bir öğreti, onun epistemolojik ve ahlaksal sonuçlarına karşı getirilebilecek itirazlara karşın, yine de, varlığın doğası üzerine, başka hiçbir şey değil, ancak bir hareketler akışı olarak, doğru bir açıklama sunabilir. Bireysel nesneler ve karakteristikler olarak görülen şeyler bu durumda yalnızca bileşik devinimlerin geçici sonuçları olacaktı. Böyle bir durumda, bilgi gerçekten de çarpışan ve geçip giden hareketlerin işlevleri olan canlı

(47)-**Timaeus** 51c5 ve devamı.
(48)-**Theaetetus** 156a-160c.

gerçekten de çarpışan ve geçip giden hareketlerin işlevleri olan canlı duyumlar olacaktı.[49] Böyle bir açıklamadan pratik hiçbir ahlak ya da kendi içinde yeterli hiçbir epistemolojinin geliştirilemeyeceğini tartışmanın anlamı yoktur, çünkü bu durumda kendisiyle dışsal verilerin farklı anlarına bir değer biçebileceğimiz **doğal olarak** geçerli hiçbir ölçüt bulunmayacaktı.[50] İdealar kuramı gibi bir kuram salt pragmatik bir varsayım olacaktı, ve iyi ve kötü, doğru ve yanlış ayrımları, en iyi durumda, uylaşımsal ve yapay olacaklardı. Öyleyse, ontolojiye ilişkin çalışmanın, hangi varsayımın, kendi başlarına ele alındıklarında, fiziksel fenomenlerin verilerini açıklayacağını bulgulamayı, ahlak ve epistemolojinin gereklerinden bağımsız olarak, üzerine alması zorunludur.[51] Araştırmanın kendisine konu alacağı veriler fiziksel dünyanın sürekli olarak değişen fenomenleridir ve Platon bu hiç durmayan akışı tüm bir fenomenal varoluşun bir özelliği olarak kabul eder.[52] Öyleyse, bu akış açıklanmak durumunda olan veridir, ve Platon'un inancı basit bir biçimde, değişmenin kendisinin, yalnızca kendileri değişme içinde içerilmeyen varlıklar varolursa eğer, anlaşılabilir ve olanaklı olduğu biçimindedir. **Theaetetus**'taki argüman[53] fenomenlerin sürekli akışının yer değiştirme devinimini olduğu denli niteliksel değişmeyi de içerdiğini, ancak niteliksel değişmenin değişmez soyut niteliklerin kalıcı varlığını zorunlu kıldığını göstermeye çalışır. Herşeyin sürekli olarak değiştiğini savlayan görecilik, bununla birlikte, yalnızca herşeyin niteliğini sürekli bir biçimde değiştirmekte olduğu değil, ancak aynı zamanda niteliklerin kendilerinin de sürekli olarak değiştiği ve "beyazlık"ın gerçekte başka herhangi bir renkten daha çok "beyazlık" olamayacağı sonucuyla[54] birlikte, etkin güç(ajan) ve edilgin güç(pasyon) yalnızca, bağımsız bir varoluşa sahip olmayan değişme kompleksleri olurken, yüklemleri ve algıları etkin güçle edilgin gücün birbirleriyle karşılaşmasının aynı anda ortaya çıkan sonuçları yapar.[55] Benzer bir biçimde, niteliklerin kendileri her zaman değişiyorsa, sürekli olarak değişen bu nitelikler tarafından belirlenen duyumlar da birbirlerinden farklılaşamazlar.[56] Dünyaya ilişkin böyle bir kuram yalnızca durağan hallerin ve belirli işlemlerin değil, ancak aynı zamanda çelişmezlik ve üçüncünün olanaksızlığı ilkelerinin yadsınmasını içerir.[57] Fenomenal değişmeyle

(49)-**Theaetetus** 179c.
(50)-**Theaetetus** 158b-c.
(51)-**Theaetetus** 179d.
(52)-Krş., **Timaeus** 27d5-28a4.
(53)-**Theaetetus** 181c-183b.
(54)-**Theaetetus** 182d1-5.
(55)-**Theaetetus** 182b.
(56)-**Theaetetus** 182d8-e5.
(57)-**Theaetetus** 183a4-b5.

İdealar varsayımını gerektirir. Argüman (onunla epistemolojik kanıtlamanın bir biçimi arasında bir ilişki kurulduğu) **Kratylos**'un sonunda yeniden ortaya çıkar;[58] ve Aristoteles Protagorasçıları, Platon'un kullandığı aynı terimlerle, mantık yasalarını yadsımakla suçlar.[59] **Theaetetus**'tan etkilendiği açık seçik olan bir pasajda,[60] o görecilerin maddesel olmayan varlıkları tanımamaları, ve niceliksel ve niteliksel değişme arasındaki ayrıma dikkat etmemelerinden kaynaklanan güçlükleri açıklar. Platon gibi, Aristoteles de fiziksel doğaya ilişkin mantıksal bir açıklamanın, niceliksel ayrımlardan türetilmemiş bir varsayım olarak, bir niteliksel varlık varsayımını zorunlu kıldığını düşündü.

Devlet Adamı'nda[61] ölçme üzerine olan tartışma dışı arasözün amacı da aynıdır. Burada Platon, birincisi yalnızca göreli ölçme, sonuncusu ise bir norma göre ölçme olacak biçimde, niceliksel ve niteliksel "ölçme" arasında bir ayrım yapar,[62] ve dünyanın bütününün niceliksel ölçüme uygun bir yapıda olduğunu düşünenleri kınar; onların yanlışları her tür farklılığın niceliksel ayrımlara indirgenebileceği kabulünde yatar.[63] Bu nedenle, en küçük miktardaki fenomenal hava, ateş, su ve toprağın niceliksel belirlenimlerinin ayrıntılı olarak ele alındığı **Timaeus**'ta[64] Platon yine, fenomenlerden ayrı olarak, tözsel hava, ateş, su ve toprak İdealarının var olmaları gerektiğinde,[65] ve fenomenal nesnelerin bu gerçek İdeaların taklitleri oldukları için, her ne ise o olduklarında ısrar eder.[66] Varsayımın ontolojik zorunluluğu yönündeki göstergelere bu diyalogda da rastlanır. Fenomenlerin en kesin ve en açık özellikleri, onların durağan olmamalarıdır; hepsi bir varlığa geliş süreci içinde içerilirler[67] ve böylelikle kendilerine dışsal olan bir nedeni zorunlu kılarlar.[68] Bu durumun bizi kendisine götürdüğü "mitolojik" açıklama biçiminden ayrı olarak, argüman **Theaetetus**'un dolaylı kanıtlamasıyla aynıdır. Fenomenlerin durağan olmayışları yalnızca, fenomenal karakteristiklerin kaynağı olarak bir İdealar dünyası kabul etmekle açıklanabilir. Böyle bir süperfenomenal dünyadan kaçınmak yalnızca doğru sanıyı bilgiyle özdeşleştirmek değil, ancak gerçekte, fenomenlerin durağan olduk-

(58)-**TMheaetetus** 182d8-e5.
(59)-**Metafizik** 1008a31-34; krş., 1009a6-12
(60)-**Metafizik** 1010a1-37.
(61)-**Devlet Adamı** 283d-287a.
(62)-**Devlet Adamı** 283d7-284b2.
(63)-**Devlet Adamı** 284c11-285c2; krş., Rodier, **Etudes de philosophie grecque**, s.48.
(64)-**Timaeus** 50c, 51a7-b1 (Krş., Shorcy'nin **Classical Review**'daki makalesi 1928, s.358).
(67)-**Timaeus** 26b8-c2.
(68)-**Timaeus** 28c2-3.

larını söylemektir.[69] Timaeus'un bu kısa uyarısı göreci ontolojinin üçüncünün olanaksızlığı ilkesini ihlal ettiğini, ve bu nedenle onun herşeyin hareket içinde olduğunu, herşeyin sükunet içinde olduğundan daha fazla söyleyemeyeceğini gösteren **Theaetetus**'taki tanıtlamanın sonuçlarını bir araya getirir. Durağan nitelikleri atmak değişme olanağını yadsımakla eşdeğerdir.[70] Ancak kurtarılma durumunda olan şey fenomenal değişme olanağıdır, çünkü fenomenlerin şöyle ya da böyle bir durağanlığı yoktur;[71] onlar kalıcı tözsellik olmaksızın, geçip giden görünüşlerdir,[72] ancak böyleleri, onlardan ayrı olarak, fenomenlerin kendilerinden bir biçimde pay aldıkları tözler var olursa, var olabilirler.[73]

Duyum ya da bilginin nesneleri olarak değil de, kendi başlarına ele alındıklarında, fiziksel fenomenler, öyleyse, yine yalnızca ayrı tözsel İdealar varsayımıyla kurtarılabilirler. Bu alan için gerek ve yeter varsayımın ahlak ve epistemoloji için gereksinilen varsayım olup çıkması, üç alanı, eşdeyişle varlık, bilgi ve değer alanlarını tek bir birlikli evrenin görünümleri olarak ele almayı olanaklı kılar.

Gezegenlerin görünüşteki kuraldışı yörüngeleri gibi, bu üç düzenin gözle görülür olarak ayrı olan fenomenleri, yalnızca ayrı olarak ele alınan görünüşleri anlaşılır kılmakla kalmayacak, ancak aynı zamanda onların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerini ortaya koyacak tek bir basit varsayımla açıklamak durumundaydı. Platon'un astronomide başkalarının önüne koyduğu problem, felsefede kendi önüne koyduğu problemdir. Sonuçta ortaya çıkan İdealar kuramı sağladığı tasarrufla, onun astronomideki varsayımların her zaman doğrultusunu planlayan aynı formülasyon ustalığından çıktığını ortaya koyar.

(69)-**Timaeus** 51d6-7.
(70)-Aristoteles uslamlamayı **Metafizik** 1010a35-7'de kendi diliyle yeniden kurar.
(71)-**Timaeus** 49d4 ve devamı (**bebaioteta**(durağanlık)-d7) ve 51d5-7.
(72)-**Timaeus** 49c7-50a4.
(73)-**Timaeus** 50b,c. 51b4-6, salt uzaya şekil vermenin fenomenal ateşi, v.b.g., yaratmak için yeterli olmadığını gösterir(N.B. **Kath' hoson an mimemata toy-ton dekhetai** [o bunların taklitlerini aldığı sürece]). Bu sanıyorum, Shorey'in 56b3-5'e ilişkin yorumunu kesin hale getirir (**Clasical Quarterly**, XXIII, 1928, s.357-8). **Stereon gegonosu** burada "üçüncü bir boyut almak" olarak yorumlamak, totolojik olacaktı, çünkü piramit **eo ipso** üç boyutludur. Krş., aynı zamanda A.Rivaud'un kendisinin yayımladığı **Timaeus** metnine yadığı giriş, s.26(Budé dizisi).

BİLGİ, İNANÇ VE FORMLAR(*)

R.C. CROSS ve A.D. WOOZLEY

Filozofla filozof olmayan bir kimseyi birbirinden ayırmak için Platon bilgiyle inanç arasında bir ayrım yapar ve bunu yaparken de, o bir yandan iki farklı zihin halini, ve diğer yandan da bu farklı zihin hallerine karşılık gelen iki farklı nesne öbeğini birbirinden ayırır. Filozofun zihinsel hali bilgidir ve bilgisinin nesneleri Güzelliğin kendisi, Adaletin kendisi, v.b.g.dir(yani Formlardır); filozof olmayan sıradan bir kimsenin zihin hali ise inançtır ve onun inancının nesneleri de birçok tikel şey, güzel şeyler, adil eylemler, v.b.g.dir. Şimdi kendimize bilgi ve inanç arasında bir ayrımın varolup olmadığını, ve bilgiyle inanç arasında bir ayrım gerçekten de varsa, Platon'un bu ayrımı ortaya koyuş biçiminin doyurucu olup olmadığını sormalıyız.

(1) **Bilgi İnanç Ayrımının Kendisi.** "Filanı biliyorum" demek "Filana inanıyorum"dan mantıksal olarak farklı olan bir şey söylemektir. "İkiyle ikinin dört ettiğini biliyorum" dersem, "biliyorum" derken, ben kendimi bildiğim şeyin doğru olduğunu, bildiğim konuda yanlışa düşmeyeceğimi, yani ikiyle ikinin toplamının dörtten başka bir şey olmayacağını öne sürmekle bağlıyorum, demektir. Daha genel bir biçimde söylendiğinde, (**p**'nin herhangi bir önerme olduğu yerde) "**p**'yi biliyorum" dersem, "p'yi biliyorum" ifadesi "**p** doğrudur"u gerektirir. Buradan **p**'nin gerçekten de doğru olduğu sonucunun çıkmadığına dikkat etmekte yarar vardır. **P**'yi bildiğimi öne sürerken yanılmış ve buna uygun olarak kendimi **p**'nin doğru olduğunu savlamakla bağlamış olabilirim. Bununla birlikte, ben söz konusu olduğum sürece, **p** hala doğrudur ve "bilmek" sözcüğünü kullanmakla ben kendimi **p**'nin doğruluğuyla bağlamışımdır. **P**'nin gerçekte yanlış olduğu ortaya çıkarsa, benim bilgi savım yanlıştır. Şimdi bunu, örneğin "İngiltere Başbakanının geçen Haziranda Birleşik Devletler Başkanıyla görüştüğüne inanıyorum" dediğim zaman, bu tümcede kullanılan "inanma" sözcüğüyle karşı karşıya getiriniz. "İnanmak" fiilini kullanırken, kendimi böyle bir görüşme hakkında yanlışa düşmeyeceğimi öne sürmekle bağlamıyorum. Görüşmeyle ilgili olarak elimde birtakım veriler var. Görüşme hakkında basında çıkan yazıları okuduğumu ya da radyodan bazı şeyler işittiğimi anımsıyor görünüyor ve dolayısıyla böyle bir görüşmenin gerçekleştiğine inanıyorum; ancak yanılabileceğimi, **p**'nin yanlış olabileceğini kabul etmeye hazırım;

(*)-Adları geçen yazarların **Plato's Republic: A Philosophical Commentary** (Londra: MacMillan and Co., 1964) adlı kitaplarının 8.bölümünün Türkçe çevirisidir.

inançlarımın gücünün değişebildiğini kaydetmekte yarar vardır. Bu görüşme hakkında **The Times** gazetesindeki bir yazıyı okuduğumu ve televizyonda görüşmeyi belgeleyen resimler gördüğümü ve görüşmelerle ilgili referanslara dikkat ettiğimi açık seçik olarak anımsadığım için, böyle bir görüşmenin varolduğuna büyük bir güçle inanabilirim ya da bu tarihte ülke dışında bulunduğum, ancak yabancı bir gazetede görüşme hakkında bir şeyler okuduğumu anımsar görünüyorum için, böyle bir görüşmenin gerçekleştiğine yalnızca inanabilirim. Birinci örnekte inancım için iyi ve sağlam verilere sahibim ve ona büyük bir güçle inanıyorum, oysa ikinci örnekte elimde pek sağlam veriler yoktur ve ona daha az güçle inanıyorum; ancak her iki örnekte de, farklı derecelerde bile olsa, yanlış olabileceğimi kabul etmeye hazırım. Şimdi bunu "bilme" fiilinin kullanılış biçimiyle karşılaştırın. "Başbakanın geçen haziranda Birleşik Devletler Başkanıyla görüştüğünü biliyorum" dersem, yanlış olabilmem. **p**'nin yanlış olup çıkabilmesi olanağını dışta bırakıyorum demektir. Gerçekten de, daha sonra Başbakan ve Başkanın söz konusu tarihte kendi ülkelerinde oldukları, ve görüşemedikleri gösterilirse, benim bilgi savımın yanlış olduğu görülür ve onların görüşmüş olduklarını bildiğim ifadesini bütünüyle geri almak durumunda kalırım. Bununla birlikte, bu konuda başlangıçta söylediğim herşey onların görüşmüş olduklarına inandığım ifadesiyle sınırlı kaldığında, benim Başbakanın Başkanla görüşmüş olduğuna inandığımı ortaya koyan ifadeyi geri almaya hiç gerek yoktur. Söz konusu olan inancımın yanlış olduğunun gösterilmesidir. **P**'ye, sonuçta ortaya çıktığı gibi, yanlış bir biçimde inandım. Bu durum şu şekilde ortaya konabilir. Birinci örnekte, konunun tümü ele alındığında, "şu halde, o **p**'yi yanlış bir biçimde biliyordu" diyemeyeceğiz. Burada söylememiz gereken şey şudur: "Şu halde o herşey bir yana bilmiyordu", yani yanlış bir bilgi savında bulunmuştur. Bununla birlikte, ikinci örnekte "şu halde o **p**'ye yanlış bir biçimde inanıyordu", "onun **p**'yle ilgili inancı yanlıştı" diyoruz ve "şu halde o herşey bir yana inanmıyordu" diyemeyeceğiz. Yine, yukarıda söylediğimiz gibi, derece fikri bir inançla anlamlı olurken --çok güçlü bir inanç, bir inanç ve güçsüz bir inançtan ("yanlış olabilmem olasılı olmakla birlikte, böyle bir görüşmenin gerçekleştiğine inanıyorum") söz edilirken-- o bilgi söz konusu olduğunda anlamlı olmaktan uzaktır: Bir başka deyişle, "o ...yı çok büyük bir güçle ya da kendinden emin olarak biliyor", "o ...yı güçsüz bir biçimde ya da kendinden emin olmadan biliyor" diyemeyiz. Bilgi söz konusu olduğunda bir şeyi ya bilirsiniz ya da bilmezsiniz ve bu ikisi arasında bir derecelenme söz konusu değildir.

Bu kısa değerlendirmelerden bile, "bilmek" fiiliyle "inanmak" fiili arasında mantıksal farklılıklar bulunduğu, ya da konuyu daha bilinen bir biçimde ortaya koyacak olursak, bilgiyle inanç arasında bir ayrım bulunduğu, ve Platon'un da bilgi ve inanç arasında bir ayrım yaptığı, ve

"bilmek" fiili güçlü bir sözcük olduğundan-- Platon'un ifadesiyle(**Devlet** 477d) "Bilgi tüm yetilerin en güçlüsüdür"-- bilgiyle inanç arasındaki ayrımın önemli bir ayrım olduğu sonuçları açık seçik olarak çıkar.

(2) **Platon'un ayrımı ortaya koyuşu.** Bilgiyle inancı birbirinden ayırmak gerçekten de önemli olduğuna göre, şimdi Platon'un bu ayrımı ortaya koyuş biçiminin doyurucu olup olmadığını ele almalıyız. Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, o iki yönlü bir ayrım yapar:(a) İki zihinsel hal, bilgi ve inanç arasındaki bir ayrım, ve (b) bir yanda Formlar, diğer yanda ise, birçok tikel şey olmak üzere, bu iki zihinsel hale karşılık gelen, iki nesne sınıfı arasındaki ayrım. (a) ve (b)'yi ayrı ayrı incelemek kanımızca yararlı olacaktır.

(a) **Zihin halleri olarak bilgi ve inanç arasındaki ayrım.** Platon'un **Devlet** 477c'deki önemli pasajda bilgi ve inancı güçler ya da yetiler olarak tanımladığı, ancak başka yerlerde onun bilgi ve inancı daha çok, ayrı ayrı yetilerin kullmanılması sonucunda ortaya çıkan, söz konusu yetilere özgü zihinsel haller(**pathemata en te psykhe**) diye adlandırdığı anımsanacaktır. Buradaki amaçlarımız açısından bilgi ve inancı, öyleyse, zihin halleri olarak görebiliriz; Platon **Devlet** 477e'de onların, bilginin yanılmaz olması, yanlışa düşmemesi, buna karşın inancın yanılabilir olması, yanlışlar yapabilmesi bakımından, birbirlerinden ayırılması gerektiğine işaret eder. Buradaki metinde Platon'un zihin halleri olarak bilgi ve inanç arasındaki ayrım üzerinde söylemek durumunda kaldığı herşey bundan ibarettir ve pasajın geri kalan bölümü bu iki farklı hale karşılık gelen iki farklı nesne sınıfı arasındaki, yukarıda (b)'de yer alan, ayrımın geliştirilmesine tahsis edilmiştir. Platon'un şimdi burada **Devlet**'te olduğu gibi, bilgi ve inanç arasındaki ayrımdan raslantısal olarak bilgi ve inancın nesneleri arasındaki bir farklılığa doğru gittiği **Timaeus** 51c'de o ussal anlayış ya da bilgi ve doğru inancın birbirlerinden, birinin eğitimle yaratıldığı yerde, ikincinin ikna tarafından yaratılmasıyla ayrıldığını söyler; bilgi her zaman kendisine ilişkin olarak doğru bir açıklama verebilir, oysa doğru inanç hiçbir zaman bir açıklama veremez; öte yandan bilgi ikna tarafından sarsılamaz, buna karşın doğru inanç iknaya yenik düşebilir. Bu farklılıklar diyaloglarda başka yerlerden seçilecek örneklerle de ortaya konabilir: Bilginin "açıklama getirebilme", "tanım verebilme" özelliği, örneğin Platon'un bilgiyi doğru inançtan, ikincisinin "anlayış"tan yoksun olması, yani **Timaeus**'un diliyle, kendisine ilişkin olarak bir açıklama getirememesi temeli üzerinde ayırdığı, **Devlet**'in daha sonraki bir bölümde, 506c'de gösterilir. Benzer bir biçimde, **Menon** 98a'da da doğru inançların, biri onları "nedenler üzerinde düşünme"yle bir yere bağlayıncaya dek, bir insanın zihninden uçup gitmeye uygun bir yapıda olduğu ve dolayısıyla pek büyük bir

değer taşımadığı söylenir. Doğru inançlar bu şekilde bir yere bağlandıklarında bilgi haline gelirler ve sabit kalırlar. Platon'un anlatmak ister göründüğü şey, bir **p** önermesinin niçin doğru olduğunu bilmedikçe, söz konusu **p** önermesini bilmediğimiz, ancak yalnızca doğru bir inanca sahip olduğumuzdur; ve **Menon**'daki pasajda, bunlara bir de doğru inancın sabit olmayıp değişmeye uygun bir yapıda olduğu eklenir. Öyleyse, Cornford ve Lee **Devlet** 506c'deki pasaja ilişkin çevirilerinde, Lee Platon'u "doğru ancak düşüncesiz bir sanı"dan söz eden biri olarak gösterdiği, ve Cornford da doğru inançla ilgili bir ifadeyi "aklın işe karışmadığı doğru bir inanç" olarak çevirdiği, ve dolayısıyla her ikisi de doğru bir inançta saçma ve budalaca bir şeyler bulunduğunu öneren çeviriler ortaya koydukları için, bir şekilde yanıltıcı olmuşlardır. İnanç, söz konusu sözcüğün normal anlamı içinde, inanç sahibi "anlayış"a sahip olmadıkça, yani inancının niçin doğru olduğunu kavrayamadıkça, ona ilişkin olarak bir açıklama getiremedikçe, yalnızca bir inanç olarak kalır. Yine iknanın inançlar üzerindeki etkisi, bilginin, bir jurinin, bir konuya ilişkin olarak bilgiye sahip olmamakla birlikte, yine de konu hakkında doğru bir inanç oluşturmak için doğrulukla ikna edilebileceği temeli üzerinde, doğru inançtan ayırt edildiği **Theaetetus** 201'de ortaya konur. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde, Platon zihin halleri olarak bilgi ve inancın birbirlerinden, (1) (şimdi üzerinde durduğumuz **Devlet** 477e'deki pasajda) bilginin yanlışa açık olmadığı yerde, inancın yanlışa açık olması, ve (diğer yerlerde) (2) bilgi iknadan etkilenmezken, inancın ikna tarafından yaratılması ve değiştirilmesi, ve (3) bilgi söz konusu olduğunda bir önermenin niçin doğru olduğunu bilirken, inançta bir inancın niçin doğru olduğunu bilmememiz bakımından ayrıldığını söylemektedir. Onunla uyuşmayacağımız kimi noktalar, hiç kuşkusuz, söz konusu olabilir. Örneğin onun yaklaşımının fazlasıyla psikolojik bir yaklaşım olduğu --kişi bilgiyi inançtan ayırmak isterse, onun farklı zihinsel halleri birbirinden ayırmaya çalışmak yerine, daha çok "bilmek" ve "inanmak" fiilleri kullanılırken söz konusu olan mantıksal farklılıkları düşünmesi gerektiği-- söylenebilirdi. Bununla birlikte, buradaki amaçlarımız dikkate alındığında, Platon'un dile getirdiği noktalar makul şeylerdir. Özellikle de **Devlet**'teki pasajda ortaya konan, ve bizim burada çok doğrudan bir biçimde ilgilendiğimiz nokta, yani inancın yanlışa açık olabildiği yerde, bilginin yanlışı dışta bırakması, ve bilgiyle inancın birbirlerinden bu şekilde ayrılması hususu, her ne kadar biz onu farklı bir biçimde formüle etmek istesek bile, kabul etmemiz gereken bir husustur. Öyleyse buraya dek, Platon'un bilgiyle inanç arasındaki ayrımı geliştirip ortaya koyuş biçimine ciddi bir biçimde karşı çıkmamız için bir neden yoktur.

(b) **Bilgi ve inancın birbirlerinden nesnelerine göre ayrılması.** Bilgi ve inanç arasında, onların nesnelerine göre gerçekleşen

ayrıma geçtiğimizde, ciddi güçlükler, genel anlamda felsefi önemi olan güçlükler ortaya çıkmaya başlar. Öylevse onlar üzerinde biraz ayrıntılı olarak durmak her halükârda büyük önem taşır. Bir başka yerde,[1] Platon'un **Devlet 477d**'deki farklı yetilerin birbirlerinden nesnelerindeki farklılığa göre ayırt edilmesi gerektiği biçimindeki ilkesini tartışırken, farklı yetilerin gerçekte aynı nesnelere sahip olabilir gibi göründüklerini, örneğin bir insanın daha önce ona ilişkin olarak yalnızca doğru bir inanca sahip olmuş olduğu bir şeyi ya da nesneyi bilme durumuna gelebildiğini ya da yine Platon'un kendi devletinde aynı konuda, yani devletin yönetimi ve refahı konusunda yöneticilerin bilgiye, buna karşın onların yardımcılarının doğru inanca sahip olmalarından söz edilebildiğini söyledik. Bunun yanında buradaki "nesne" sözcüğünün yanıltıcı bir basitlik izlenimi verdiğini de kabul etmiştik ve bunun hakkında daha fazlaca bir şeyler söylemenin şimdi tam zamanıdır.

(1) "Bilmek" sözcüğünü ele aldığımızda, sözcüğün iki şekilde kullanıldığını görüyoruz. (a) "Bilmek" fiilini dilbilgisi açısından fiilin dolaysız nesnesi olan bir isimle birlikte kullanabiliriz. "Bilmek" fiilini bu şekilde kullanırken bir kişiyi, ya da bir şeyi ya da bir yeri bilmekten söz edebiliriz --örneğin ben Jones'u, onun **Sally Anne** adlı yatını, yatını demirlediği limanı bilirim. Burada bilmeyi "... ile tanışık olma" anlamında kullanıyoruz. Jones'u sık sık gördüm ve onunla konuştum, yatına binip onunla geziye çıktım. "Bilmek" sözcüğünün bu kullanımı içinde, gündelik konuşmada şeyleri ya da nesneleri bilmekten anlamlı bir biçimde söz edebiliriz. Belli ölçüler içinde çok ayrıntılı olarak geliştirilen, bir şeyle doğrudan tanışıklık fikri birçok felsefi kuramda önemli bir yer tutar ve ona "tanışıklık yoluyla bilgi" adı verilmiştir. Buradaki amaçlarımız yönünden büyük önem taşıyan bir husus, "bilmek" fiilinin şeyleri ya da nesneleri bilmekten söz edebilecek şekilde, onun fiilin dilbilgisi açısından dolaysız nesnesi olan bir isim ya da zamirle birlikte kullanılmasının, onun çok rastlanan bir kulanım biçimi olduğudur. (b) Bilmek fiilinin bununla birlikte, yine çok bilinen bir başka kullanış biçimi daha vardır. Burada bir şeyi ya da bir nesneyi bilmekten değil de, dilbilgisi açısından temel tümceye eklenen bir yan tümceyi ya da cümleciği bilmekten söz ederiz: Örneğin, "Çin'in büyük bir ülke olduğunu...", "kuğuların göçmen kuşlar olduklarını...", "ışığın saniyedeki hızının 186.000 feet olduğunu biliyorum" deriz. Bu durumda, örneğin birinci örnekte Çin'de hiç bulunmamış, onunla doğrudan hiçbir tanışıklığım olmamış olabilir. Ancak coğrafya kitaplarını okuyarak, haritalara bakarak Çin'in büyük bir ülke olduğunu bilirim. Bu açık seçik olarak "bilmek" fiilinin çok önemli bir kullanım

(1)-R.C. Cross ve AD.Woozley, **Plato's Republic: A Philosophical Commentary** 7.Bölüm, s.151.

biçimidir, çünkü üzerinde düşündüğümüz zaman, sahip olduğumuzu savladığımız bilgilerimizden büyük bir bölümünün, bir şeyin ya da bir başkasının şöyle şöyle olduğunu bilmek şeklini aldığını görürüz. Filozoflar "bilmek" fiilinin söz konusu kullanımı için de bir etiket bulmuşlardır --"tasvir yoluyla bilme". Yukarıda verilen Çin örneği bu etiketi açıklamaya gerçekten de yardımcı olacaktır: Çin'le doğrudan hiçbir tanışıklığım yoktur, ancak ona ilişkin tasvirleri okudum ve dolayısıyla onu tasvir yoluyla biliyorum. Şimdi burada (a)'nın tersine, fiilden önce bir isim ya da zamir değil de, bir yan cümlecik gelir. Bu durumda benim bildiğim, sözcüğün normal herhangi bir anlamı içinde bir şey ya da nesne değildir; ben bunun yerine, bir şey ya da nesnenin şöyle şöyle olduğunu biliyorum. Öyleyse "bilmek" söz-cüğünün bu kullanımı içinde, "nesneleri bilmek"ten ya da "bilginin nesneleri"nden söz ederken çok dikkatli olmalıyız. Buna bir süre sonra yeniden döneceğiz.

Bu arada (2) "inanmak" fiilinin bu bakımdan ne durumda olduğunu görelim. Bize ilk bakışta çarpıcı gelen şey, "inanmak" fiilinin, "bilmek" fiilinin yukarıda (a)'da olduğu gibi, onun dolaysız nesnesi olan bir isim ya da zamirle birlikte kullanılmasına karşılık gelen bir kullanılış biçimi olmadığıdır. "Jones'a inanıyorum" gibi bir tümce bizi yanıltmamalıdır. Bu "Jones'u biliyorum"a hiçbir biçimde benzemez. Birincisinde Jones dilbilgisi açısından dolaysız nesne değildir ve "Jones'a inanıyorum"la söylediğimiz şey gerçekte "Jones'un doğru söylediğine inanıyorum"dur, ve "inanıyorum"un dilbilgisi yönünden nesnesi bir yan cümleciktir. Gerçekten de, "inanmak" fiilinin, "bilmek" fiilinin yukarıda (a)'daki kullanılış biçimine karşılık gelen bir kullanımı yok gibi görünmektedir. İnandığımız zaman, inandığımız şey bir yan cümlecikle dile getirilir; bir başka deyişle "inanmak" fiilinin kullanılış biçimi bu bakımdan "bilmek" fiilinin yukarıda (b)'deki kullanılış biçimini izler. Şu halde, "inanç"ın nesnelerinden söz etme durumundaysak, "nesne" sözcüğünü, daha önce atıf yaptığımız gibi, oldukça dikkatli ve kuşkulu bir biçimde kullanıyor olmalıyız. Ancak bu konuyu daha ayrıntılı bir biçimde incelemeden önce, dikkat etmemiz gereken bir nokta daha vardır.

(3) Platon'un **Devlet** 477c'de bilgi ve inanç arasında yaptığı ayrıma --inancın yanılabilir olduğu, yanlışlar yapabildiği yerde, bilginin yanılmaz, yanlışsız olmasına-- yeniden dönecek olursak, iki nokta açık seçik olarak ortaya çıkar. (2)'de, inanç söz konusu olduğunda, inandığımız şeyin bir yan cümlecik olduğunu, ve burada yanlışın yan cümlecik yanlış olduğu zaman ortaya çıktığını görmüştük Öyleyse, yanlış burada yan cümleciğin doğruluk ya da yanlışlığıyla ilgilidir. Bilgi söz konusu olduğunda, bilginin yanılmazlık, yanlışa düşmeme özelliği de benzer bir biçimde, bilme savında bulunduğumuz ifade ya

da önermeyi dile getiren yan cümleciğin doğruluk ya da yanlışlığıyla ilişkili olmalıdır --doğru bir bilgi savında yan cümlecik her zaman doğru olmalıdır. Bununla birlikte, bu "bilmek" fiilinin yalnız tasvir yoluyla bilgiden söz ettiğimiz, yukarıda (1) (b)'deki kullanılış biçiminde ortaya çıkar ve bu bir kez daha "bilme"nin, bilginin "nesneler"inden söz ederken daha önce dikkatli olmayı önerdiğimiz, kullanımıdır. İkinci olarak, bilginin yanlış olmaması ölçütü "bilme"nin yukarıda (1) (a)'da yer alan kullanılış biçimine, yani tanışıklık yoluyla bilgiye pek uygun değildir. Tanışıklık yoluyla bilgide bir şeyle ya tanışmış ya da tanışmamışsınızdır, ve her iki halde de doğruluk ya da yanlışlık söz konusu olmaz. Bir kimsenin bazen daha önceden tanışmış olduğu bir şeyi daha sonra tanıyamamasından söz etmek suretiyle yanlış için bir yer aransaydı, bu tanışıklık yoluyla bilginin yanlış olabilmesine izin vermek olacaktı. Bu durum doğruluk ve yanlışlığın haklı olarak gündeme getirilebildiği (1) (b)'de oldukça farklıdır, çünkü (1) (b)'de söylenmek istenen, bir ya da bir başka şeyin vakıa olduğunu bilme savında bulunurken, kişi yan cümleciğin doğru olduğunu savlamaktadır, ve dolayısıyla bilgi bu biçimde yanlış olanağını dışta bırakır, yanılmaz olur. Ancak bu bizi yine, şeylerin ya da nesnelerin bilgisine karşıt olarak, yan cümleciğin bilgisine geri götürür.

(4) Şimdi "nesneler" fikrinin bilgi ve inançla bağlantılı olarak kullanılışını incelemeye geri dönmenin tam sırasıdır. Platon **Devlet** 476'da bile bir adamın bir şeyi mi yoksa hiçbir şeyi mi bildiğini sorduğu zaman, Glaukon onun bir şeyi bildiği yanıtını verir, ki biz de bu yanıtla uyuşuyoruz. Benzer bir biçimde, Platon'un 487b'deki, bir insanın hiçbir şeye inanmasının olanaksız olduğu biçimindeki değerlendirmesi de doğru ve zararsız bir uyarıdır. Öyleyse hepimiz bir insan bildiği zaman, onun bir şeyi bildiğini ve o inandığında, onun bir şeye inandığını kabul edecekmişiz gibi görünüyor. Güçlük "bir şey" sözcüğünün muğlaklığından kaynaklamaktadır. Bu metindeki tartışmada da gösterilebilir, çünkü Platon burada, bilgi söz konusu olduğunda, bilinen bir şeyin gerçek olan bir şey olması gerektiğini ve kendisine inanılan bir şeyin bilgide olduğu gibi, gerçek olamamakla birlikte, onun yine de bir tür gerçekliğe sahip olmak zorunda olduğunu ve gerçeklikten bütünüyle yoksun olamayacağını savunmaya geçer. Kendisine inanılan şey gerçeklikten bütün bütün yoksun olsaydı, inançla gerçeklikten tam anlamıyla uzak olana, yani hiçbir şeye inanıyor olacaktır. Öyleyse bundan sonraki argümanda, Platon inancın nesnelerinin tamamiyle gerçek olanla gerçeklikten tümüyle yoksun olan arasın-da tam ortada bir yerde bulunan birçok tikel şey olduğunu göstermeye çalışır. Demek ki Platon gerek bilgi ve gerekse inanç için uygun nesneler aramak durumundadır, ve her iki durumda da nesnelerin belli bir gerçekliği olması gerekir. Şimdi yukarıda (1) (a)'daki bilgi türünü, tanışıklık yoluyla bilgiyi düşündüğümüzde, ben

bir şeyle tanışık olursam, tanışık olduğum şeyin gerçek olan bir şey olması gerektiğini söylemek makul ve anlaşılır bir şeydir. Jones'u biliyorsam, yani onunla tanışıklığım varsa, benim bilmem için gerçek bir kişi, yani Jones var olmalıdır-- onu görebilirim, onu işitebilirim ve ona dokunabilirim. Benzer bir biçimde Jones'un yatını biliyorsam, görebileceğim, dokunabileceğim ve güvertesine çıkabileceğim bir yat var olmalıdır. Öyleyse, gerçek nesnelerden ya da şeylerden söz etmek bu bağlamda anlaşılır bir şeydir --böyle gerçek nesneler var olmasaydı, kendisiyle tanışılacak hiçbir şey varolmayacaktı. Durum bununla birlikte, yukarıda (1) (b)'deki tasvir yoluyla bilme ve (2)'deki inanç söz konusu olduğunda oldukça farklıdır. Daha önce de kabul etmiş olduğumuz gibi, her iki halde de bildiğimiz ya da inandığımız (şey) filanın şöyle şöyle olduğudur. Nesne sözcüğünü kullanacak olsaydık, bu hallerde bildiğimiz ya da inandığımız "nesne" bir yan cümlecik şeklinde olurdu. Bu durumda Platon'un "nesne"nin belli bir gerçekliğe sahip olması gerektiğini, aksi takdirde her ne şekilde olursa olsun bilmemizin ya da inanmamızın kesinlikle olanaksız olacağını ortaya koyan argümanını nasıl anlayacağız? Varsayalım ki diğer odada bir sıra olduğuna ina-nıyorum. Platon'un argümanının ana hatlarını izlediğimizde, yan cümlecik inancımın nesnesi olacaktır. Sıra ya da sandalye gibi ortak olarak nesne diye adlandırdığımız şeylerin gerçekliği hakkında sorular sorabildiğimiz gibi, yan cümlecik türünden bir nesnenin gerçek-liğiyle ilgili olarak soru sormanın yanlış olduğu açık görünür. "Diğer odada bir sıranın olduğu" yan cümleciğinin gerçek mi yoksa gerçekdışı mı yoksa yarı gerçek mi olduğunu sormak uygulaması olmayan bir soru sormaktır. Diğer odada bir sıra gerçekten olsa da olmasa da, inancım hala aynıdır. Yalnızca, diğer odada bir sıra yoksa, inancım yanlıştır. Bu ikinci nedenden dolayı, inancın nesnesiyle yan cümleciği kastettiğimizde, bir inancın "nesnesinin", vakıa olduğuna inandığım şeyin bir anlamda vakıa olmak zorunda olması anlamında bir tür gerçekliğe sahip olması gerektiğini savunmanın olanaksız olduğu da açıktır; çünkü daha önce (3)'de de görmüş olduğumuz gibi, bir şeyin vakıa olduğuna inandığım zaman, bundan inancımın doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili olarak hiçbir şey çıkmaz: İnandığım şey vakıa olabilir, ancak o vakıa olmayabilir de, yani inancım yanlış olabilir. Bundan çıkartacağımız sonuç, tanışıklık yoluyla bilgi sözkonusu olduğunda, nesnelerden ve nesnelerin gerçekliğinden söz etmenin doğru ve yerinde olduğu yerde, tasvir yoluyla bilme ve inanç söz konusu olduğunda, bu şekilde konuşma yanlış ya da en yüksek ölçüde yanıltıcı olur. Dahası burada onunla ilgili olarak çok önemli bir sonuç daha ortaya çıkar: Platon onu, bir yanda Formlar ve öte yanda duyusal tikeller olmak üzere iki nesne sınıfını ve yine bir yanda tamamiyle gerçek ya da var olan Formların gerçekliği ya da varoluşu, ve diğer yanda yarı yarıya gerçek olan, bir bölümüyle var olan bir bölümüyle var olmayan duyusal tikel-

lerin gerçekliği ya da varoluşu olmak üzere, iki gerçeklik ya da varoluş düzeyini birbirinden ayıran geniş kapsamlı bir metafiziği ortaya koyarken kullanır.

(5) Son olarak, Platon'un niçin bu güçlüklerle karşı karşıya kaldığını sormakta yarar vardır, ve burada iki nokta ön plana çıkar. (a) Platon'un bilgiyi ya da inancı ya da genel olarak düşünmeyi ele aldığı zaman, kendisine model olarak duyu-algısını ya da daha doğru bir deyişle bizi çevreleyen dünyayı duyu organlarımız aracılığıyla kavrayışımızı aldığı doğrudur. Örneğin, **Devlet** 476b'de ve yine 479e'de görünüşlere ve seslere âşık olanların Güzelin kendisinin doğasını (özünü) "göremedikleri" söylenir (burada "görmek" gözlerle değil de, zihnin gözüyle "görmek"tir); yine 511a'da Formlar düşünceyle (533d'de "ruhun gözüyle") görülür, denir; ya da bu kez 511b'de, akıl herşeyin ilk ilkesini "kavrar"(burada geçen Yunanca fiil "kavramak", "yakalamak", "tutmak", "dokunmak" anlamına gelir; Lee'nin "ulaştı" şeklideki çevirisi bu noktayı bir şekilde gözden kaçırır) denmektedir. Bunu çok çarpıcı bir biçimde ortaya koyan bir başka pasaj da **Theaetetus**'ta Platon'un yanlış yargıyı incelediği 188e'de bulunur. Burada bir insan için bir şeyi görmenin ve hiçbir şeyi görmenin olanaksız olduğu savunulur. O herhangi bir şeyi görüyosa, o var olan bir şeyi görüyor olmalıdır ve aynı şey benzer bir biçimde işitme ve dokunma için de geçerlidir. Aynı şekilde, bir insan bir şey hakkında bir yargı ortaya koyuyorsa, onun yargısı var olan bir şey hakkında olmalıdır. Var olmayan bir şey hakkında bir yargı öne süren biri hiçbir şeyle ilgili olan bir yargı ortaya koymaktadır ve hiçbir şey hakkında yargı veren biri kesinlikle bir yargı öne sürüyor olmayacaktır. Platon **Thaetetus**'ta bu argümanı kabul etmekle yetinmeyip yanlış yargıyı ayrıca başka yollardan giderek açıklamaya çalışır. Bununla birlikte, bu açıklamalardan hiçbiri başarılı değildir ve **Thaetetus**'un geri kalan bölümleri bir kez daha o bilmeyi, inanmayı, v.b.g.yi düşünmeye başladığı zaman, duyular yoluyla yani görme, dokunma, v.b.g., yoluyla kavrayış modelinin Platon üzerindeki etkisini gözler önüne serer. Bundan dolayı, Platon'un düşünmeyi bir tür tinsel duyumlama olarak gördüğü söylenmiştir. Duyusal kavrayıştan, duyu-algısından, görmeden, dokunmadan kalkılarak kurulan analojinin, bilgi ve inancı tartıştığı zaman Platon üzerindeki etkisi küçümsenemez. Örneğin, dil söz konusu olduğu sürece, biz kendimiz de görme ve dokunma dilini aynı bağlamda çok sık olarak kullanırız ("o çözümü kavradı", "yanılı gördü", v.b.g., deriz); ve yine Platon'un düşüncesinde farklı bir yöne işaret eden birçok öğe vardır. Bununla birlikte, Platon bilgi ve inançtan söz ettiğinde, görme ya da dokunma modelinin ön plana çıktığı doğrudur. Şimdi görme ve dokunma söz konusu olduğunda, nesnelerle, nesnelerin gerçekliğiyle tanışıklık fikri hiç kuşkusuz önemli bir yer tutar. Bir şeyi görüyor ya da bir şeye dokunuyorsam, bir şey ya da bir nesnenin aracısız olarak

farkındayım, onunla doğrudan doğruya tanışıklığım var demektir ve o şey ya da nesne gerçek bir şey ya da gerçek bir nesne olmalıdır--orada görmekte ya da dokunmakta olduğum bir şey olmalıdır. Şu halde bilgiyi ya da inancı tartışırken kendimize model olarak görme ya da dokunmayı alırsak, tanışıklık yoluyla bilgide bu modelin bir koşutunu bulmak, ve tasvir yoluyla bilginin ve inancın da bir şekilde bu modele uydurulabileceğini, ve nesnelerle bu nesnelerin gerçekliğinden ya da gerçeklikten yoksun oluşundan söz etmenin burada da doğru ve yerinde olduğunu varsaymak doğaldır. Bununla birlikte, görme ya da dokunmayla bilgi arasında kurulan analojinin inanç ve tasvir yoluyla bilme söz konusu olduğunda büyük ölçüde yanıltıcı olabileceğini göstermek için herhalde yeterince şey söylenmiştir. Şu halde, Platon'da söz konusu olan birtakım güçlükler onun bu analojiyi kabul etmeye dünden hazır olmuş olmasının bir sonucu olabilir. Onun tanışıklık yoluyla bilgi ve bizim daha sonra adlandırdığımız biçimiyle, tasvir yoluyla bilgi arasındaki farklılığı düşünürken, Platon'un tam bir açıklık içinde olmadığı kesinlikle doğrudur; biz, onun "inanç" olarak çevirdiğimiz Yunanca **doxa** ismini kullanış biçiminde de aynı kararsızlığın varolduğundan söz edilebileceğine bir başka yerde daha işaret ettik.[2] Burada o birçok kez inancı dışsal bir şeyin aracısız olarak farkında olma haline karşılık gelecek bir biçimde kullanır, oysa başka birçok yerde, onunla bir ifade ya da önermeyle ilgili olan inancı kasteder. (b)Platon'un bilgi kuramında kendi metafiziksel görüşleri tarafından etkilendiği de herhalde doğrudur--ya da Platon'un bilgi kuramıyla metafiziğinin birbirleri üzerine karşılıklı bir etki yaptığından söz etmek belki daha iyi olacaktır. O bildiğimiz, alışık olduğumuz dünyanın, kendisini bize duyu-algısı aracılığıyla gösteren tikeller dünyasının birçok bakımdan tatmin edici olmadığı, ve hep değişmez olan bir başka dünyanın, bizim bildiğimiz dünyayı aşan, ve tikeller dünyasından statü itibariyle çok üstün olan bir Formlar dünyasının gerçekten var olduğu sonucuna ulaştı. Platon'a göre, bizim bildiğimiz duyular dünyası kısmî olarak gerçek iken, yalnızca Formlar dünyası tam anlamıyla gerçekti. Platon'u iki dünyalı bir metafizik görüşüne götüren nedenlerden biri, kesinlikle onun bilgi ve inanç arasındaki farklılığın böyle bir görüşü gerektirdiğini düşünmüş olmasıdır. Bir başka deyişle, **Devlet** V.kitapta yer alan, ve bizim burada bazılarını incelediğimiz argümanların da gösterdiği gibi, epistemolojik görüşleri Platon'u iki dünyalı bir ontolojiye götürmüştür. Onu böyle bir görüşe götüren, bazıları ileriki sayfalarda açık hale gelecek, başka nedenler de vardır. Belki de Platon iki dünyalı metafizik görüşünün doğru olduğuna inandığı için, bilgi kuramıyla ilgili argümanlarını metafiziğine uydurmaya dünden hazırdı da denilebilirdi.

(2)-A.g.y., 7.Bölüm, s.143-144.

Bu tartışmayı bir sonuca bağlamazdan önce, iki nokta üzerinde daha durmamız gerekmektedir. Önce, tanışıklık yoluyla bilgi ile tasvir yoluyla bilgi arasındaki ayrım incelememizde okuyucuya oldukça genel bir biçimde verilmiş, ve bu ayrımın felsefede sıkça kullanıldığına, ve önemli bir yer işgal ettiğine işaret edilmişti. "Nesne"nin bizim aşina olduğumuz normal sıradan anlamı içinde, onun bir yat ya da bir sıra ya da bir sandalye gibi bir nesne anlamına gelebildiği yerde, bir nesneyi tanışıklık yoluyla bilmekten söz etsek de, tanışıklık yoluyla bilmenin çağdaş felsefedeki teknik anlamı içinde, bir sıra ya da sandalye gibi bir nesneyle tanışık olabilmemizden söz edilemeyeceği belirtilmelidir. Çağdaş felsefedeki teknik anlamı içinde, bunun yerine bizim yalnızca "duyu-verileri"ni tanışıklık yoluyla bilebileceğimizden söz edilecektir; buna karşın bir sıra gibi fiziksel bir nesneye ilişkin bilgimiz tasvir yoluyla bilgi olacaktır. Böyle bir uyarı ya da notun ötesine geçerek, konuyu burada ayrıntılı bir biçimde incelememizin olanaksız olduğu açıktır. Tanışıklık yoluyla bilgi ile tasvir yoluyla bilgi arasındaki ayrımın nasıl yapıldığını ve nasıl kullanıldığını en iyi bir biçimde herhalde Bertrand Russell'ın **Felsefenin Problemleri** adlı kitabının beşinci bölümünde görebiliriz. İkinci notumuz Platon'un bizzat kendisiyle ilgilidir ve üzerinde durmak istediğimiz nokta zaten yeterince açık olduğu için ondan söz etmeye belki hiç gerek yoktur. Daha önce, tanışıklık yoluyla bilgi söz konusu olduğunda, tıpkı bir şeye, örneğin bir sıraya dokunduğumuz zaman, kendisine dokunulacak bir nesnenin var olmak zorunda olmasında olduğu gibi, kendisiyle tanışılacak gerçek bir nesnenin var olması gerektiğine inanmanın, Platon'un da söylediği gibi, makul olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte, Platon bilginin gerçek olanın bilgisi olduğunu söylediği zaman, "gerçek"le, biz sıraları ya da sandalyeleri gerçek diye nitelediğimiz zaman, kastettiğimiz şeyden farklı bir şeyi anlamak ister. O tikel bir duyusal nesne olarak masanın yalnızca yarı yarıya gerçek olduğunu söyleyecekti. Ve Platon aynı zamanda masaya ilişkin bilginin hiçbir zaman söz konusu olamayacağını, masa hakkında yalnızca inanca sahip olabileceğimizi dile getirecekti. Yalnızca Formların bilgisi vardır ve yalnızca Formlar bütünüyle gerçektirler.

Bu bizi denememizin ikinci konusuna götürür. Platon'un **Devlet** V.Kitapta "Formlar" fikrinden nasıl yararlandığını bir başka yerde[3] incelemiştik, ve bir süreden beri bu Formların Platon'un bilgi kuramındaki rolünü incelemeye çalışıyoruz. Bu evrede, daha önce öğrenmiş olduklarımızı biraz daha genişleterek, Formlar kuramına daha genel bir bakış atmakta yarar vardır...

(3)-A.g.y., 7.Bölüm.

Platon'un Formlar kuramı hakkında uzun yıllardan beri çok şey yazılmıştır; ancak kuramın herhangi bir kimse tarafından dar bir çerçeve içinde sunuluş şekli şöyle ya da böyle keyfî olmak durumundadır. Bizim burada yapacağımız şey, bir iki ön değerlendirmeden sonra, başta **Devlet**'ten olmak üzere, **Devlet**'ten önce yazılmış oldukları bugün artık herkesçe kabul edilen diğer diyaloglardan, Formlar kuramının Platon felsefesinde oynadığı çeşitli rollerden bazılarıyla ilgili olarak örnekler toplamak, ve buna daha sonra birkaç kısa yorum eklemek olacaktır.

İncelememizin esas bölümü için bir ön hazırlık olma niteliğindeki ilk değerlendirmemiz kuramla bağlantılı olarak İngilizcede kullanılan terimle ilgilidir. Platon'un kendisi birçok tikel güzel şeye karşıt olarak Güzelliğe, ya da birçok tikel adil eyleme karşıt olarak Adalete referansta bulunmak istediği zaman, o bunu çoğu zaman Yunanca "kendisi" sözcüğünü kullanarak yapar. Şu halde Güzellik **auto ta kalon** (tam olarak çevirildiğinde, "güzelin kendisi"), Adalet **auto ta dikaion** ("adilin kendisi")dur. Bununla birlikte Platon bu bağlamda aynı zamanda, açık seçik bir biçimde tam anlamıyla değişimli olarak, iki Yunanca sözcüğü daha, **eidos** ve **idea**yı da kullanır. Böylelikle "Güzelin kendisi"nden, v.b.g., den söz etmek yerine, o "Güzel **eidos**"undan ya da "Güzel **idea**sı"ndan söz edecektir. İngilizce "idea" sözcüğü Yunanca "**idea**" sözcüğünün tam transkripsiyonudur, ve bu yüzden, daha önce de kaydettiğimiz gibi,[4] İngiliz yorumcular Platon'da Güzellik "**idea**sı"ndan, v.b.g.den, ve daha genel olarak da Platon'un İdealar kuramından söz ederler. Bununla birlikte, bu Yunanca sözcük için talihsiz bir karşılık olmuştur. İngilizce "idea"(düşünce,ide) sözcüğü İdeaların yalnızca zihinde varolduğu, onların salt düşüncelerimiz oldukları, onların "nesnel" olana karşılık olarak yalnızca "öznel" oldukları fikrini uyandırmaya fazlasıyla uygun olan bir sözcüktür. Bütün bu fikirlerin, örneğin Güzellik **eidos**u ya da **idea**sından söz ettiği zaman, Platon'un amaçlarına oldukça yabancı olduğu daha önce söylemiş olduklarımızdan açık olmalıdır, ve daha ileriki sayfalarda söyleyeceklerimizle daha da açık hale gelecektir. Güzellik **idea**sı ya da **eidos**u Platon için Güzelliğin kendisine atıf yapmanın bir başka yoludur ve Platon'a göre, tam anlamıyla gerçek, ve bilginin nesnesi olan Güzelliğin kendisidir; Güzellikle ilgili olarak sahip olabildiğimiz (sözcüğün alışılmış anlamı içindeki) düşüncelerimiz her ne olursa ol-

(4)-A.g.y., 7.Bölüm, s.140.

sun, bizim kendisini kavrayabileceğimiz, ve düşüncelerimizden oldukça bağımsız bir biçimde her ne ise o olan gerçek ve değişmeyen bir Güzellik vardır. İngilizce "idea" sözcüğünü Platon'un İdealar kuramıyla bağlantılı olarak kullanmaya devam edeceksek, sözcüğün söz konusu etkileri ortadan kaldırılmalı ve onun bilinen, alışık olduğumuz çağrışımları unutulmalıdır. Bunu yapmak pek kolay olmadığı için, "idea"(düşünce,ide) çevirisi kötü ve sakıncalı bir çeviri olmuştur, diyebiliriz. Gerçekten de, Platon'u bu bağlamlarda Yunanca **eidos** ya da **idea** sözcüklerini seçmeye götüren gerçek nedenler çokça tartışılmış olmakla birlikte, **eidos** ve **idea** sözcüklerinin kendileri başlangıçta "gözle görülebilir şekil" ya da "biçim" ya da daha geniş bir anlam içinde, "doğa", "öz" ve daha sonra da ("hastalık formları ya da tipleri" ifadesinde olduğu gibi) "form", "tip" anlamına geliyordu. İngilizce "form" sözcüğü Yunanca sözcüklerin anlamına daha yakındır ve o aynı zamanda "idea" sözcüğünün yanıltıcı çağrışımlarına sahip değildir. Bu nedenlerden dolayı şimdiye dek kullanmış olduğumuz terminolojiyi korumayı ve Platon'un kuramına Formlar kuramı olarak referansta bulunmayı öneriyoruz.

İkinci nokta "Sokratik problem" olarak bildiğimiz konuyla, yani Platon tarafından diyaloglarda Sokrates'e atfedilen görüşleri Sokrates'in kendisinin aktüel olarak savunduğu görüşler olarak mı, yoksa Platon'un Sokrates'e atfettiği, ancak tarihsel Sokrates tarafından hiçbir zaman dile getirilmemiş, ve gerçekte Platon'un kendisine ait olan görüşler olarak mı alacağımız sorusuyla ilgilidir. Özellikle de Formlar kuramının Sokratik bir kuram mı, yoksa onun öncelikle, Platon'un kendisinin geliştirdiği bir kuram mı olduğu sorusu üzerinde büyük tartışmalar olmuştur. Bununla birlikte, bizim buradaki amaçlarımız dikkate alındığında, bu konuya girmenin, ve Formlar kuramında bulunan Sokratik ve Platonik öğeleri birbirlerinden ayırmak için çok istekli olmanın hiç gereği yoktur. **Devlet**'te, ve Platon'un **Devlet**'ten önce yazmış olduğu diğer diyaloglarda sergilendiği biçimiyle Formlar kuramına genel bir bakış atmak bizim için fazlasıyla yeterlidir ve şimdi sıra işte buna gelmiştir.

Formların Platon'un kuramında oynadığı rollerin bazılarını gösterirken, işe onların daha önce **Devlet** V. kitaptan öğrenmiş olduğumuz işlevleriyle başlayabiliriz. Az da olsa bir kolaylık ve anlaşılırlık sağlamak için, Formların çeşitli işlevlerini, bir cetvel halinde alt alta yazacağız; bunlardan bazıları yanıltıcı ölçüde kısa olabilir. Ortaya koyacağımız liste Formların tüm işlevlerini kapsayacak tüketici bir liste olarak düşünülmediği gibi, listede Formların işlevleri, onlardan birinin Platon için diğerlerinden daha önemli olduğunu akla getirecek şekilde, belli bir sıraya göre düzenlenmedi.

(i) **Bilginin nesneleri olarak Formlar.** Bu Formların **Devlet** V.kitabın sonunda açık hale gelen bir işlevidir. Bilgi ve inanç, birincisinin yanılmaz olması, buna karşın ikincisinin yanlış olabilmesi bakımından farklı güç ya da yetilerdir. Öyleyse, onların nesneleri de farklıdır, ve bilginin nesneleri, hemen aşağıda göreceğimiz gibi, Formlardır.

(ii) **Gerçek olan varlıklar olarak Formlar.** Platon için Formların gerçekliği onların bilginin nesneleri olmalarından çıkar, ve biz yine bunu da, bir insan (bir şey) bilirse, onun bildiği bir şeyin var olması, ve söz konusu "bir şey"in gerçek olması gerektiğinin savunulduğu **Devlet** V.Kitaptan, 476e-477a'dan biliyoruz. **Devlet** V.Kitapta Platon'un görünüşleri ya da sesleri sevenlerin gördüğü ya da işittiği ya da dokunduğu birçok duyusal tikelin, birçok güzel şeyin tam anlamıyla gerçek olmadığını savunduğunu da görmüştük: Duyusal tikeller, Platon'a göre, yalnızca yarı yarıya gerçeklerdir ve tamamiyle gerçek olanla(Formlar) gerçeklikten tümüyle yoksun olanın arasında tam ortada bir yerde bulunurlar. Onlar herşeyin gerisinde yatan gerçekliğin görünüşleri olup bilginin değil, inancın nesneleridirler.

(iii) **İdeal standardlar olarak Formlar.** Bununla da **Devlet**'in V. kitabını tartışırken karşılaştık, çünkü tikellerin yalnızca yarı yarıya gerçek olduklarını gösteren argümanı incelerken,[5] Platon'un düşündüğü şeyin muhtemelen, kendilerine tikellerin yalnızca yaklaştıkları ideal yetkinlik standardları olarak Formlar fikri olduğunu önermiştik. Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, Formların bu yönünü görmek için en iyi yer **Phaidon** 74-75'tir. Formların bu yönü orada öğrenmenin anımsama olduğunu, bu dünyaya gelmezden önce Formların bilgisine sahip olduğumuzu, doğuşta bu bilgiyi yitirdiğimizi, duyusal dünyaya ilişkin deneyimizin bize yitirdiğimiz bu bilgiyi anımsattığını, öyle ki duyusal dünyaya ilişkin deneyimizi standard yetkin Formlara göre yargıladığımızı ortaya koyan öğretiye bağlanır. **Phaidon** 75b'den yapılacak bir alıntı Formların bu rolünü çok güzel özetler: "Onların, her ne kadar aşağı olsalar da, ona benzemek için ellerinden gelen herşeyi yaptıkları temeli üzerinde, duyulara eşit görünen şeyleri söz konusu standarda göre yargılamak ve sınıflamak durumundaysak, Eşitin kendisinin doğasının bilgisini, görmeye ve işitmeye ve diğer duyularımızı kullamaya başlamazdan önce kazanmış olmamız gerekir." Ve Platon bundan hemen biraz sonra 75c-d'de, aynı şeyin Güzelin kendisi, İyinin kendisi için de, ve genel olarak Formların tümü için geçerli olduğunu açık hale getirir. Anımsama öğretisi kendi içinde, Platon'un **a priori** bilgiyi açıklama girişiminde

(5)-Bkz., **A.g.y.**

ilginç bir halka oluşturur. Bununla birlikte, buradaki amaçlarımız göz önünde tutulduğunda, **Phaidon**'un özelikle bu bölümünde kaydetmemiz gereken şey Formların ölçütler ya da standardlar olarak nasıl işlev gördüğü, Adaletin kendisinin (Adalet Formunun) nasıl adaletin, kendisine göre adil eylemlerimizin kusur ve eksiklerini ölçtüğümüz yetkin örneği olduğudur. Adil eylemlerimiz yetkin adalete benzemek için herşeyi yaparlar, ancak yetkin adalet karşısında eksik kalır, tam anlamıyla adil olamazlar.

(İV) **Tümeller olarak Formlar.** Bu başlıkla anlatmak istediğimiz şeyin ne olduğu biz ilerledikçe açık hale gelecektir. Gelin Formların bu işlevini yapacağımız iki alıntıyla örnekleyelim. Birinci alıntı **Devlet** X. kitaptandır. Platon 596a'da "Peki öyleyse, alışık olduğumuz şekilde ilerleyecek, ve işe aynı adla çağırdığımız her bir şeyler öbeği için tek bir özsel doğanın ya da Formun varoluşunu kabul ederek başlayacağız, öyle değil mi?" der. İkinci alıntı, **Devlet**'ten daha önce yazılmış bir diyalog olan **Menon** 72a'dandır. Burada Menon'dan erdemin ne olduğu konusuyla ilgili düşüncelerini söylemesi istenmiş ve o da buna erdemin tikel tezahürlerinden --bir adamın erdemi kamu işlerinde başarılı olmak, bir kadının erdemi evini çekip çevirmektir, v.b.g.-- oluşan bir liste vererek karşılık vermiştir. Sokrates Menon'un verdiği bu karşılıktan sonra şunları söyler: "Ne kadar şanslı biriyim, Menon! Senden bir erdem istedim, sense bana bir erdemler sürüsü sundun. Varsay ki sürü benzetmesini kullanmaya devam ediyor ve sana, Arının doğası nedir? diye soruyorum; sen de bana birçok arı türü vardır, diyorsun. Bense sana karşılık olarak, Ancak arılar, birçok ve farklı arı türü bulunduğu için, arılar olarak farklılık gösterirler mi? Yoksa onlar örneğin güzellik, büyüklük ya da biçim gibi bir nitelikle birbirlerinden ayırt edilmek durumunda değil midirler? diye soruyorum. Bana nasıl yanıt verecektin? **Menon**: Arıların, arılar olarak birbirlerinen farklılık göstermedikleri karşılığını verirdim. **Sokrates**: Ve benim bilmek istediğim şey şudur, Menon, diye devam edecek olsaydım: Söyle bana, arıların o niteliğe sahip olmak bakımından farklılık göstermedikleri, ancak hepsinin aynı olduğu bu nitelik nedir?, sen buna yanıt verebilecek miydin? **Menon**: Verecektim, elbet. **Sokrates**: Bunun aynısı işte erdemler için de geçerlidir. Erdemlerin hepsi, onları birer erdem yapan ortak bir doğaya (kendi kendisiyle aynı kalan bir Forma) sahiptir; bu nedenle, Erdem nedir? sorusuna yanıt verecek birinin gözünü bu ortak doğa üzerinde sabitleştirmesi iyi olacaktır; ne demek istediğimi anlıyor musun?" (Jowett çevirisi). Sokrates daha sonra istediği yanıt türünü örneklerle göstermek için şekil örneğini alır. Burada yine bir şeklin ne olduğu sorulsa, buna örneğin yuvarlaklık diye yanıt vermek bir işe yaramayacaktır, çünkü, diye sürdürür Sokrates, yuvarlaklık yalnızca **bir** şekildir ve örneğin karelik, v.b.g., daha bir çok şekil vardır. Sokrates bundan sonra 74d'de şöyle der:

"Onun konuyu şimdi benim yaptığım gibi araştırdığını varsay: Her seferinde tikellere ulaşıyoruz, ancak benim istediğim bu değildir; öyleyse bana onları ortak bir adla (bir cins isimle) çağırdığına, birbirlerine karşıt oldukları zaman bile, onların hepsinin birden şekiller olduklarını söylediğine göre, şekil olarak gösterdiğin söz konusu ortak doğanın --daireyi olduğu kadar doğruyu da içeren ve diğerinden daha fazla biri olmayan bu ortak doğanın-- ne olduğunu söyle." Bütün bu pasajlar dikkate alındığında, Formların, şeylerin, dünyada öbekler ya da türler olarak varoldukları, örneğin arıların, bazılarının daha büyük bazılarının daha küçük, v.b.g., olmaları bakımından, birbirlerinden bireysel olarak farklılık gösterseler bile, yine de hepsi birden arılar olacak şekilde bir öbek oluşturdukları olgusunu açıklamak için kullanıldıkları kolayca görülecektir. Ya da yine bir başka örnek seçecek olusak, sandalyelerin meydana getirdiği bir tikeller öbeği vardır; onlar da yine, birbirlerinden çeşitli şekillerde farklılık gösterseler de, ortak bir sandalyeler öbeği oluştururlar. Platon sözünü ettiğimiz bütün bu tikel hallerde, öbek içindeki bireysel örneklerin (arıların, sandalyelerin) hepsinde mevcut olan tek bir karakteristik, yani bir Form (örneğin, Arılık, Sandalyelik Formu) var olduğu için, bir öbek ya da türün söz konusu olabildiğini önermektedir. Bir başka deyişle, seçtiğimiz bu örneklerin her ikisinde de çok üzerinde bir bir vardır. Platon aynı zamanda bizim genel terimleri, ya da onun adlandırdığı biçimiyle "cins isimleri", bundan, bu olgudan dolayı kullanabildiğimizi söylemektedir. Bir başka deyişle, örneğin arı bir tikel arının adı olmayıp, o genel olarak öbek içinde yer alan tikellerden herhangi biri için kullanılır, öyle ki, şunun bir arı, bunun bir arı olduğunu, v.b.g., söyleyebiliriz. "Tümel" terimi felsefede, bir tikeller öbeğine ortak olan şey ya da yine dil söz konusu olduğunda genel bir terimin kendisinin adı olan şey için kullanılmaktadır. Bizim de bu paragrafın başında "tümel" terimini kullanmamızın nedeni budur.

(V) **"Nedenler" olarak Formlar.** Formların bu işlevi en iyi **Phaidon** 100c-d'de görülebilir. Sokrates burada şunları söylemektedir: "Bu daha derinlikli diğer 'nedenler'den bundan böyle bir şeyler öğrenmem olanaksızdır, çünkü bunlar benim kafamı büsbütün bulandırıyorlar. Şimdi ben, bana herhangi bir şeyin, parlak bir renge ya da özel bir şekle ya da bu türden bir şeye sahip olduğu için, güzel olduğu söylenirse, hepsi de kafamı karıştırdığı için, tüm diğer 'nedenler'i bir kıyıya bırakıyor, ve safça ve basit ve belki de ilkel bir biçimde, onu güzel yapan tek şeyin 'Güzel'in(Güzellik Formunun) ondaki mevcudiyeti ya da onun 'Güzel'den pay alması olduğu ilkesine yapışıyorum. Şimdilik güzel şeylerle Güzelin kendisi arasında söz konusu olabilecek özel bir ilişki üzerinde değil de, bütün güzel şeylerin yalnızca Güzelin kendisinden **dolayı** güzel oldukları üzerinde ısrar ediyorum." (Bluck çevirisi). Buradan da anlaşılacağı gibi, Formlar birer "ne-

den"dirler. Bununla birlikte, Platon'un burada kullandığı **aitia** sözcüğünün --belki bizim "neden" sözcüğümüzden bile daha tehlikeli olan -- tuzaklarla dolu bir sözcük olduğunu görmek önemlidir. **Aitia** sözcüğünü kuşatan güçlüklerin ayrıntısına hiç girmeksizin, "neden" sözcüğüyle burada gerek koşul türünden bir şeyin kastedildiğini, buradaki amaçlarımızı gözetmeyi sürdürerek, söyleyebiliriz.

Şimdi Formların yukarıdaki listede yer alan çeşitli işlevlerine şöyle bir göz attığımızda, Formlar kuramının oldukça geniş kapsamlı bir kuram olduğu açık hale gelir. Profesör Cherniss'in **American Journal of Philology** dergisinin 62(1936)nci cildi için yazdığı makaleye "Formlar kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf" başlığını koymasının nedeni budur. Cherniss bu makalesinde Platon'un ontoloji, ahlak ve epistemoloji alanlarında ön plana çıkan birçok önemli problemi, birleştirici tek bir kuramla, yani Formlar kuramıyla çözebilme olanağı bulduğunu savunur ve kuramı felsefi bakımdan tasarruf sağladığı için över. Kuramın sağladığı tasarrufla ilgili olarak ileriki sayfalarda bir şeyler söyleyeceğiz. Bu arada kuramla ilgili olarak Cherniss'in verdiği listede yer alan üç ana madde ya da başlık için biraz bir şeyler söylemekte yarar olabilir.

(a) İlk olarak, bizim listemizden Formlar kuramının bir ontoloji kuramı, yani varlık ya da varoluşla ilgili olan bir kuram olduğunu görebiliriz. Bu yukarıdaki (II), (III) ve (V)'ten açıktır ve (IV)'te de içerilmektedir. Ontolojik boyutları içinde, Formlar kuramının dile getirdiği şey, koşullardaki değişmelerden etkilenmeyen, ve gerçekliği oluşturan bir kalıcı, sürekli, değişmez ve yetkin varlıklar dünyasının var olduğudur. "Gerçek" ya da Platon'un zaman zaman söylediği gibi, "tümüyle gerçek" olan, ya da "gerçekten varolan" bu varlıklar, yani Formlardır. Öte yandan, normal, gündelik, duyusal dünya tümüyle gerçek değildir: O yalnızca yarı yarıya gerçektir. Duyusal dünya, gerçeklik dünyasına, yani Formlar dünyasına karşıt olarak, görünüş dünyasıdır; buna ek olarak, o sahip olduğu türden bir gerçekliği Formlara borçludur. Formlar kuramı, öyleyse, bize insan varlıklarından ve insanların zihinlerinden bağımsız olarak neyin var olduğu konusunda doğru bir şey söylüyor olma savında olan metafiziksel bir kuramdır. **Devlet**'ten sonra yazılmış bir diyalogda, **Parmenides**'te yer alan bir ifadeyi kullanacak olursak, Formlar "şeylerin doğasında yerleşik olan modellerdir" (132d), bir başka deyişle onlar evrenin sürekli ve kalıcı möblesine karşılık gelirler. Formlar kuramının bu ontolojik boyutunda birçok güçlükler söz konusudur, ancak burada tedbiri elden bırakmamakta yarar vardır. Kuram sıradan, gündelik nesnelerimizin, örneğin üzerinde oturmakta olduğum şu sandalyenin "gerçek" ya da "gerçekten gerçek" olmadığını, ancak bir anlamda yalnızca görünüş olduğunu öne sürer. Felsefi düşünmeyen bazı okuyucular üzerinde

oturdukları sandalyelerden, caddede yürürken gördükleri evlerden tam gerçekliği esirgeyen bir kuramı hemen reddetme eğiliminde olabilirler. Şimdi Platon söylediklerinde pekâla yanılmış olabilir, ancak onun görüşü bu şekilde hemencecik reddedilebilecek bir kuram değildir. Herşeyden önce, Platon'dan başka daha birçok filozof gündelik dünyanın bir görünüşler dünyası olduğunu savunmuş, ve onu görünüşlerin ötesindeki bir gerçeklikle karşı karşıya getirmiştir; felsefî düşünmeyen okuyucumuz bu belirlemeden de etkilenmezse, ona, bir sanrıya özgü düşsel bir sandalyeye karşıt olarak, üzerinde oturmakta olduğu sandalyeyi niçin gerçek bir sandalye olarak nitelediği sorulmalıdır. O "gerçek" sözcüğünün gerçekten de birçok tuzakla dolu olan bir sözcük olduğunu görecektir. Üzerinde oturmakta olduğu sandalyeye, sanrıya ya da rüyaya özgü olan düşsel sandalyeye karşıt olarak, gerçek bir sandalye derken, onun, kendi içlerinde formüle etmesi oldukça güç olan, ve "gerçek" sandalyenin yerine getirdiğini düşündüğü birtakım ölçütleri kullandığı söylenebilirdi. Dahası, "gerçek" sözcüğü, buna ek olarak salık verme, ya da tercih yapmaya zorlama gücüne sahip bir sözcük gibi görünür: Okuyucumuz, nesne bu ölçütleri yerine getirdiği için, onu gerçek diye niteleyerek, tercihi için bir kıyıya ayırır. (Bunu, "gerçek" sözcüğünün, örneğin İngiltere'de "gerçek" bir demokrasinin varolup olmadığıyla ilgili olan bir argümandaki kullanılışıyla karşılaştırınız.) Şimdi bir filozof ya, bizim "gerçek" sözcüğünü kullanırken normalde uyguladığımız ölçütlerin dakiklikten ve kesinlikten fazlasıyla yoksun olduğunu, ya da duyusal nesnelerin dikkatli bir biçimde incelendikleri zaman varolan ölçütlerimizi bile tam olarak yerine getiremediklerini dile getirebilir ya da bu alternatiflerden ikisini birden öne sürülebilir. Bir başka deyişle, o bir ya da bir başka şekilde "gerçek" sözcüğünü kullanış biçimimizi değiştirmek isteyebilir, öyle ki gündelik duyusal nesneler artık daha fazla "gerçek" ya da "tümüyle gerçek" nesneler olarak görülmezler. Duyusal dünyanın bir görünüşler dünyası, yarı yarıya gerçek olan bir dünya olduğu yerde, yalnızca Formların tümüyle gerçek olduklarını söylerken Platon'un yaptığı da işte tam tamına budur. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu yanlış bir hareket olmuş olabilir. Kuramın gerisindeki argümanlar sağlam olmayabilir ve o normalin üzerinde bir karışıklığa yol açmış olabilir. Ancak söylemek istediğimiz şey, onun yalnızca gündelik dünyamızı gerçeklikten yoksun bıraktığı için, hemen bir çırpıda reddedilemeyeceğidir.

(b) İkinci olarak, Formlar kuramı Platon'un ahlak ile ilgili görüşlerinde belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Burada Formların listemizde yer alan beş işlevinden hepsi de içerilir, ancak herhalde üçüncüsünün (ideal standardlar olarak Formlar) özel bir uygunluğu

vardır. Atina'nın İ.Ö. 5.yüzyılda karşı karşıya kaldığı birçok ahlaksal problem vardı.[6] Bu gerçekte geleneksel ahlakın çokça sorgulandığı, ahlaksal standardların salt uylaşımla ilgili bir konu oldukları, önemli ölçüde geçerlilik kazanmış, mutlak hiçbir doğru ya da yanlışın varolmadığı fikrinin gündemde başat bir konuma yükseldiği bir çağdır. Bu Platon'un şiddetle karşı çıktığı bir anlayıştı, ve Formlar kuramı, ahlaksal boyutu içinde, mutlak ahlaksal standardların varlığını açıklama girişiminden başka bir şey değildir. Kuram ahlaksal olmayan karakteristikler kadar, ahlaksal karakteristiklerin (iyiliğin, adaletin, v.b.g.,) de Formlarının var olduğunu öne sürer. Eşitlik gibi matematiksel Formlar da **Devlet**'ten daha önce yazılmış ilk dönem diyaloglarının bazılarında ön plana çıkmış olsalar da, başlangıçta, Sokrates'in etkisi altında ahlaksal karakteristiklerin Formlarının Platon'u en çok ilgilendiren Formlar olmuş olması her durumda çok olasılı görünmektedir. Ahlaksal niteliklerin Formlarının var olduğu teslim edildiğinde, Formların yerine getirdikleri işlevlerle ilgili listemize baktığımız zaman, Platon'un kuramını nasıl değerlere ilişkin göreci herhangi bir görüşe bir yanıt getiren bir kuram olarak değerlendirdiğini kolayca görebiliriz. Örneğin, listemizde Formlar yine ahlaksal doğrulara ilişkin bilgimiz söz konusu olduğunda, nesneler olarak işlev görürler(İ); onlar gerçektirler, onlara ilişkin düşüncelerimizden bağımsız olarak her ne ise odurlar(İİ); ve onlar, yetkin olmayan tikel eylemlerin kendilerine yalnızca yaklaştıkları yetkin ahlaksal modellerdir(İİİ). Demek ki, örneğin Adalet Formu, insanların ya da insanlardan bazılarının onu bilme durumuna gelebildikleri kabul edildiğinde, bizim bilebileceğimiz yetkin ve değişmez bir model ya da standarddır, ve adil eylem de uylaşımla ilgili bir konu olmayıp, diğer Formlar gibi şeylerin doğasının bir parçası olan ideal Adalet standardına uymayla ilgili bir sorundur. Buradan Platon'un ahlak kuramının onun epistemoloji ve metafiziğine ayrılmaz bir biçimde kenetlendiği kolayca görülebilir; onun ahlakı kesinlikle metafiziksel bir temeli olan bir ahlaktır. Platon'un **Devlet**'teki siyaset kuramının da onun epistemoloji ve metafiziğiyle ne kadar yakından ilişkili olduğu kolayca görülebilir. Platon için mutlak kesin bilgi, başka alanlarda olduğu gibi, ahlakta da olanaklıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, mutlak kesin bilgi ona ulaşmak için özel yeteneği olan insanlara gerek duyar, ve özel yeteneği olan bu insanlar bile mutlak anlamda kesin bir bilgiye uzun ve zahmetli bir eğitimden sonra ulaşabilirler. Bununla birlikte, onlar, böyle bir bilgiye ulaştıkları zaman mutlak doğruluğa(hakikate) ulaşmışlardır: Ahlaksal-siyasal alanda, onlar iyi yaşamın neden meydana geldiğini tam ve eksiksiz olarak bilirler. Platon'a göre, devleti yönetme işine uygun olanlar yalnızca onlardır, ve mutlak kesin bilgiye sahip

(6)-Bkz., **A.g.y.**, Giriş, s.XİİI-XİV.

olan birkaç kişinin, onların yasamlarını onlar için yönlen-dirmeleri yurttaşlar kütlesinin açıkça yararınadır. Düşüncesinin farklı yönlerinin bu şekilde içiçe kenetlenmesi Platon'un siyaset kuramını oldukça önemli bir kuram haline getirir. Onun siyaset kuramını ilici bir kuram olarak görürsek, onu anti-demokratik eğilimlerin ürünü olan bir kuram olarak bir kıyıya atmak yeterli değildir. Kuramın yanlış olduğunu düşünürsek, neden dolayı yanlış olduğunu göstermeliyiz; ve tam tamına siyaset kuramı. Platon'un düşüncesinde, onun ahlaksal epistemolojik ve metafiziksel görüşleriyle çok yakından ilişkili olduğu için, onun siyaset kuramını eleştirirken, Platon'un ahlaksal, epistemolojik ve metafiziksel görüşlerini de incelemeli ve değerlendirmeliyiz. Buna eklememiz gereken bir başka husus daha vardır. Bu nokta onun düşüncesinde ortaya çıkan, bizim **Devlet**'in VI. ve VII. kitaplarını incelerken[7] saptayacağımız bir gelişmeyle ilgilidir; **Devlet**'in sözü edilen kitaplarında, Platon'un en yüksek Form olarak İyi Formuna özel bir statü verilir, ve Platon Formların gerçekliği fikrinin(bu tüm Formlar için söz konusudur) onların iyiliği fikrinden ayrılamayacağını, ya da daha gösterişli terimler kullanacak olursak, gerçeklik ve değerin birleştiğini söyler.

(c) Üçüncü olarak Formlar kuramı epistemolojik konularla, bir başka deyişle bilginin doğasıyla ilgili sorularla, bilginin diğer biliş tiplerinden ayrılışıyla ve çeşitli bilişi (malûmat) tiplerinin nesneleriyle çok yakından ilgilidir. **Devlet**'in VI ve VII. kitaplarında çok önem kazandığı için, bu konu üzerinde (a) ve (b)'de söylediklerimizden daha fazla bir şeyler söylemek yararlı olabilecektir, ve burada bizim zihnimizde özellikle Formların yukarıda verdiğimiz listemizde, (I)'de (bilginin nesneleri olarak Formlar) ve (IV)'deki (tümeller olarak Formlar) işlevleri olacaktır. İşe önce (I)'le başlayalım. Platon bilgi ve inanç arasında çok temelli bir farklılık bulunduğundan emindir. Bilgi yanılmazdır, bilgi yanlış olamaz. Bilinen her zaman doğru kalır. Öte yandan inanç her zaman yanlışa açık olup değişmeye tabidir. Platon bundan başka, uygun eğitim verildiğinde, filozofun yanılmaz olan bu bilgiye ulaşabileceğine, her zaman doğru kalan doğrulara varabileceğine inanır. Buradan şimdi yukarıda tartışdığımız "nesne" terimini kullanacak olursak, betimlendiği biçimiyle bilginin varoluşu onaylandığında, bilginin uygun nesnelere sahip olması gerektiği,nasıl ki bilginin kendisi sabit ve değişmez ise, nesnelerinin de sabit ve değişmez olmak durumunda olduğu sonucu çıkar. Platon aynı zamanda duyusal dünyanın tikellerinin bu gereği yerine getiremediklerine inanır, ki biz bu hususla ilgili olarak **Devlet** V. kitapta yer alan argümanlardan bazılarını daha önce incelemiştik. Onlar, şimdi bu, bi-

(7)-**A.g.y.**, özellikle 10.Bölüm, s.260-61.

razdan şu olacak şekilde, sürekli bir değişme hali içindedirler, yetkinlikten yoksundurlar ve bilginin nesneleri olmak durumundaysalar, gerekli olan sabitlik ve sürekliliken hiçbirine sahip değildirler. Ancak bilgi varolur ve Platon'un bilginin varolduğundan yana hiçbir kuşkusu yoktur. Buradan bilginin uygun nesnelerinin, yani Platon'un Formlar adını verdiği sabit ve sürekli ve değişmez olan nesnelerinin varolması gerektiği sonucu çıkar. Formlarla ilgili bu argüman **Devlet** V. kitapta örtük olarak vardır. O **Timaeus** 51d'de açık seçik bir biçimde ve belirtik olarak ortaya konur. (**Timaeus** genellikle son dönemde yer alan diyaloglardan biri olarak görülmüştür, ancak o **Devlet** 'in çevresinde yer alan diyaloglar öbeğinin doruk noktası olarak da görülebilir. Bkz., G.E.L. Owen, **Clasical Quarterly**, N. S., cilt :III). "Benim kendi yargım şudur: Bilgi ve doğru inanç iki farklı türden şeylerse, kendilerini algılayamadığımız, ancak yalnızca düşünebildiğimiz Formlar kendilerinde kesinlikle varolurlar; ancak bazılarının inandığı gibi, doğru inanç bilgiden hiçbir biçimde farklı değilse, bedensel duyular aracılığıyla algıladığımız herşey en kesin gerçeklik olarak alınmalıdır. Şimdi onların iki farklı türden şeyler olduklarını öne sürmeliyiz, çünkü onlar köken olarak farklıdırlar ve doğaları itibariyle birbirlerine benzemezler" (Cornford çevirisi). Platon demek ki, bilginin varoluşunun, yalnızca Formlar bilgiye bilgi için uygun olan nesneleri sağladığından, Formların var olmalarını gerekli kıldığına inanır. Bu bilginin "nesneleri" fikrinden kaynaklanan güçlükleri daha önce, bu denemenin ilk bölümünde tartışmıştık. Bununla birlikte, Platon'un, Formların bilginin nesneleri rolünü yerine getirmelerini önerdiği zaman, gerçek ve ciddi bir felsefi problemi yanıtlamaya kalkıştığına dikkat etmek önemlidir. Bizim doğru, ya da daha iyi bir deyişle zorunlu olarak doğru önermeler diye görmeye eğilimli olduğumuz bazı önermeler vardır. Örneğin, Öklid geometrisinde eşit tabanlar üzerinde ve paralel doğrular arasındaki üçgenlerin alan bakımından eşit olduğunu, ve bunun her zaman geçerli olduğunu biliyoruz. Bunun bir tikel örnekte, ya da hatta birçok örneği inceledikten ve karşıt hiçbir örnek bulamadıktan sonra, doğru olduğunu saptamış değiliz. Daha çok bunun her ne türden olursa olsun tüm üçgenler için doğru olduğunu biliriz. Eşit tabanlar üzerinde ve paralel doğrular arasındaki üçgenler alan bakımından eşit olmak zorundadırlar, ve görebildiğimiz ya da dokunabildiğimiz diyagramlar ya da modeller şeklindeki hiçbir tikel örnek bunu asla yanlışlayamaz. Bunu "Jet motorları gürültülüdür" gibi bir önermeyle karşılaştırınız. Bu önerme bizim deneyimizde şimdiye dek pekâla doğru olmuş olabilir. Ancak bu açıkça deneyle ilgili bir konu olmuştur ve bundan sonra gürültülü olmayan bir jet moturuyla karşılaşabilmemiz olasılığı her zaman söz konusudur. Jet motorlarını bütünüyle sessiz hale getirecek bir buluş pekâla yapılabilir. İki önermemiz, üçgen örneği ile jet motoru örneği arasındaki farklılık yine onları nasıl doğrulayacağımız üzerinde düşünmek sure-

tiyle de ortaya konabilir. "Jet motorlar gürültülüdür" önermesi söz konusu olduğunda, deney bu iş için açıkça çok uygundur. Bu önermenin doğruluğu için havaalanına gitmek, ve jetleri dinlemek uygun olacaktır ve bu havaalanındaki tüm jetler gürültülü olsa bile, oradaki jetlerin de gürültülü olup olmadıklarını kontrol etmek için, başka havaalanlarına gitmenin iyi olacağını önermek, her ne olursa olsun bir noktaya dek makul gelecektir. Ancak üçgen örneğimiz söz konusu olduğunda, üçgenlerin eşitliğiyle ilgili önermenin bu tikel durumda ve şu tikel durumda doğru olsa bile, hiçbir zaman yanlış olmadığından emin olmak için daha birçok örneği gözden geçirmenin herşeye karşın akıllıca bir iş olduğu düşüncesinde bütünüyle saçma ve yanlış olan bir şey vardır. Öklid geometrisine ilişkin olarak belli bir bilgimiz olmak koşuluyla, bu önermenin tüm durumlar için daima doğru olmak zorunda olduğunu biliriz. O zorunlu bir önermedir ve hiçbir zaman yanlış olamaz, oysa jet motorlarıyla ilgili önerme, şimdiye dek karşılaşmış olduğumuz tüm örnekler için doğru olabilmiş olmakla birlikte, ilke olarak yanlışlanabilir olan bir önermedir. Zorunlu bir önerme olan üçgenle ilgili önerme türüne karşıt olarak, jet motorlarıyla ilgili önerme türünü olumsal bir önerme diye adlandırmak uygundur: O şimdiye dek bu biçimde olmuştur ancak farklı da olabilirdi. Zorunlu önermeler aynı zamanda sık sık **a priori** önermeler, yani hiçbir deneyin onları yanlışlayamayacağı, ve bu anlamda duyu-deneyinden "önce" gelen önermeler olarak adlandırılırlar; onları bilirken söz konusu olan bilgi de **a priori** bilgi olarak sınıflanır. Öte yandan, onların doğruluk ya da yanlışlıklarının duyu-deneyine bağlı olduğu ve böylelikle onların duyu-deneyinden "sonra" geldikleri anlamında, olumsal önermeler çoğu zaman **a posteriori** önermeler olarak adlandırılırlar. Zorunlu önermelerin, ya da istersek, **a priori** bilginin nasıl açıklanacağı, filozofların zihinlerini çok uzun bir süreden beri meşgul etmiş, ve halâ da etmekte olan felsefi bir problemdir. Buradaki amaçlarımız açısından kaydetmek durumunda olduğumuz nokta, Formlar kuramının zorunlu önermeleri ya da **a priori** bilgiyi açıklama girişiminden başka bir şey olmadığıdır. Biraz önce yukarıda Platon'un Formlar kuramıyla önemli bir problemi yanıtlamaya kalkıştığını söylememizin nedeni işte budur. Platon'un söylediği şey, zorunlu önermeleri açıklamak durumundaysak, duyusal dünyanın üstüne bakmamız gerektiğidir. Duyusal şeyler değişmeye maruz kalırlar--bu tikel nesne için şimdi doğru olan yarın ya da hatta biraz sonra doğru olmayabilir; onların sahip olur göründükleri özellikler değişik koşullara tabi olurlar. Örneğin renk ışığın yoğunluğuna, gözlemleyen kişinin gözüne, nesnenin şekline, bizim uzaklığımıza, v.b.g., bağlıdır; onlar birçok yönden tamlıktan ve yetkinlikten yoksundurlar-- tahtaya çizdiğimiz üçgen matematikçinin bir üçgenle kastettiği şeyin yalnızca yetkin olmayan bir benzeri ya da reprezantasyonudur, ve hiçbir zaman yetkin üçgen olamaz. Platon tikeller hakkında her zaman geçerli olacak kesin bir önerme kurmanın

olanaksız olduğunu düşünmektedir; gerçekten de zorunlu(zarurî) önermeler duyusal dünyayla ilgili olamazlar. Zorunlu önermeler kurduğumuz zaman, düşünmekte olduğumuz nesneler duyusal dünyanın nesnelerinden farklı olmalıdır: Onlar kalıcı, sürekli ve değişmez olmalı, insanlar tarafından kavranma koşullarından bağımsız olan sabit bir doğayı muhafaza etmeli ve yetkin olmalıdırlar. Zorunlu doğruları ve **a priori** bilgiyi, ancak böyle nesnelerin varoldukları kabul edilirse, açıklayabiliriz. Platon'un bu konuyla ilgili argümanını burada ayrıntılı olarak tartışmak bizi hiç kuşkusuz çok uzaklara götürecektir. Bu denemenin başlarında, bilgi ve inançla ilgili incelememizde söylemiş olduğumuz şeyler okuyucuya Platon'un bütün bu noktalarda tanışıklık yoluyla bilgi modelinden çok fazla etkilenmiş olduğunu düşündürtebilir. Platon'un zorunlu doğrular problemine getirmiş olduğu çözüm, herşeye karşın, filozoflar arasında destek bulmuştur. Yakın zamanlarda, W.D. Ross **Platon'un İdealar Kuramı** adlı kitabında, Formlar kuramını takdir edip onaylarken şöyle der: "Akılda kendisiyle tümelleri (o burada Platon'un Formlarına atıf yapmaktadır) saf biçimleri içinde kavrayabildiğimiz ve onlar arasında zorunlu olarak varolan ilişkileri bir dereceye kadar görebildiğimiz bir yetiye sahibiz."(s.225)

Yukarıda söylediğimiz şeylerde zorunlu önerme örnekleri düşünürken, aktüel olarak kullandığımız örneğin geometriyle ilgili bir örnek olduğu hemen farkedilecektir; gerçekten de, matematik zorunlu önermeler konusu ortaya atıldığı zaman, hemen kendisini düşündüğümüz bir alandır. İkiyle ikinin dört ettiği türünden matematiksel önermelerle düşünebildiğimiz diğer önermeler arasında tür olarak bir farklılık var gibi görünmektedir. İkiyle ikinin sayı sisteminin doğasından dolayı, her zaman dört etmesi gerektiğini, ve benzer bir biçimde eşit tabanlar üzerinde ve paralel doğrular arasındaki üçgenlerin, geometrik sistemimizin doğası gereği, alan olarak her zaman eşit olmak zorunda olduklarını düşünürüz. Herhangi bir şeyin bu önermeleri yanlışlaması olanaklı değildir, ve onlar bu nedenle özel bir statüye sahip görünürler. Zorunlu önermeler alanının matematiğin ötesine uzandığına inanmış olsa da, Platon zorunlu önermeler olarak matematiksel önermelerin özel statüsünü açık seçik bir biçimde gören ilk filozoftur. Platon, kitabımızın diğer bölümlerinde de göreceğimiz gibi, gerçekte matematikçinin bilgiye tam anlamıyla sahip olduğunu hiçbir zaman kabul etmedi. Öte yandan, o matematiksel önermeler söz konusu olduğunda, kendilerine yalnızca inandığımız önermelerde (yani **Devlet** V. kitabın görünüşleri ve sesleri seven sıradan insanlarının göz önünde bulundurduğu normal, alışılmış önermelerde) olmayan bir kesinliğin gündeme geldiğinden de aynı ölçüde emindi: Bu nedenle o matematikçinin zihinsel halini, inanç ve tam anlamıyla bilgi arasında bulunan bir ara hal olarak tanımlar, ve

matematikçinin zihinsel haline "düşünme"(**dianoia**) adını verir. Aynı şekilde, nesne tarafında da, Platon matematikçinin düşündüğü nesnelerin duyu dünyasının değişen, durağan olmayan nesneleri olmayıp, akılla anlaşılabilir dünyanın üyesi olmak zorunda oldukları konusunda tam bir açıklık içindedir. Platon'un onları Formlar olarak mı yoksa özel bir matematiksel nesneler sınıfı olarak mı gördüğü konusu, bizim yine bir başka yerde[8] tartışacağımız bir konudur. Her tür kuşkunun ötesinde açık olan nokta onların duyusal dünyanın değil de, akılla anlaşılabilir dünyanın üyesi olduklarıdır, ve Platon bu hususu saptarken, bizim bir süreden beri incelemekte olduğumuz matematiksel önermelerin özel karakterini farkettiğini bizlere göstermektedir. **Devlet**'in VI ve VII. kitaplarında, matematiğin çeşitli dallarındaki eğitimin felsefe çalışmaları için kaçınılmaz birer önhazırlık oluşturmasının da nedeni budur. Platon tam ve gerçek bilginin yalnızca felsefede olanaklı olduğunu düşünür, ancak matematik de, zihni akılla anlaşılabilir dünyaya, kesinliği yalnızca kendilerinin olanaklı kıldığı sabit ve sürekli nesnelerin dünyasına sokan köprü niteliğindeki bir araştırma alanıdır. Matematiğin Batı uygarlığının daha sonraki gelişiminde ne kadar temelli bir rol oynadığını düşündüğümüzde, Platon'un bu şekilde matematiksel önermelerin özel statüsünü tanımasının ve matematiği özellikle vurgulamasının düşünce tarihinde açıkça çok büyük bir önem taşıdığını görürüz.

Formların tümeller olarak işlevi (listemizde IV) söylediğimiz şeylerle hiç kuşkusuz çok yakından ilişkilidir. Onların epistemolojik olduğu kadar ontolojik bir tarafları da vardır. (a) Metafiziksel tarafta, Platon Formların yalnızca tikellerin sahip olduğu türden bir varoluşu değil, ancak aynı zamanda tikellerin, hepsi de şekil olarak kare olan bir öbek, hepsi de şekil bakımından dairesel olan bir başka öbek, tikel eylemlerin hepsi de adil olan bir başka öbeği, adaletsiz eylemlerden meydana gelen bir diğer öbek örneklerinde olduğu gibi, öbekler ya da kümeler biçiminde ortaya çıktıkları olgusunu açıklamak için zorunlu olduklarını düşünür. O tikellerin türler olarak bu şekilde öbeklenmesinin, yalnızca, her bir örnekte, öbeğin tüm tikellerinde bir şekilde mevcut olan, ya da öbeğin tüm tikellerinin kendisinden bir şekilde pay aldıkları (bu noktayla ilgili olarak listemizin (v). şıkkında **Phaidon**'dan yaptığımız alıntıya bakınız) ortak bir Form tarafından açıklanabileceğini düşünmektedir. (b) Epistemolojik tarafta Formlar yalnızca inancın ötesine geçip bilgiye ulaşmamız için değil, ancak aynı zamanda dünyaya ilişkin deneyimizi açıklamak için zorunludur. Dünyaya ilişkin deneyimizin, bu incelemeye uygun düşen, birbirleriyle bağlantılı iki yönü vardır. (i) Dünyadaki şeyleri türlerin üyeleri olan

(8)-**A.g.y.**, 9.Bölüm.

şeyler olarak tecrübe ediyoruz--her seferinde şeyler arasındaki benzerlikleri kaydediyor ve böylelikle onları sınıflıyoruz (örneğin, bu şekillerin hepsinin birbirlerine benzer olduklarını görüyor ve şu bir karedir, bu bir karedir, v.b.g., diyerek, onları kare olarak sınıflıyoruz.) (İİ) Bu kullandığımız dile de yansır, çünkü dilimizin çok büyük bir bölümü genel sözcüklerden meydana gelir; örneğin "kare" yalnızca yemek odamızdaki masanın yüzeyinin şekli için değil, ancak masamıza bu bakımdan benzer olan tüm masaların yüzeylerinin şekli için kullandığımız bir sözcüktür. Gerçekten de, kendi masamız için "kare" sözcüğünü kullanmaktan maksad, onunla diğer masalar arasında bir bağ kurmaktır--onların hepsi de masadır. Platon hem (İ)'in hem de (İİ)'nin yalnızca Formların varoluşuyla açıklanabileceğini düşünür. Şeyleri, öbekte mevcut olan ortak bir Formdan dolayı, öbekler halinde tecrübe ederiz ve bu durumun bir sonucu olarak genel sözcüklerin ortaya çıkışı da, onların, mevcut olan Forma referansta bulunduklarının kabul edilmesiyle açıklanır: Örneğin "kare"yi bir an için bir cins isim olarak görürsek, o sizin masanızın yüzeyinin şeklinin adı olmadığı gibi, benim masamın yüzeyinin şeklinin de adı değildir, ancak onlar için ortak olan Formun adıdır; bir başka deyişle, masalarımızın yüzeylerini kare olarak nitelediğimiz zaman, onlarda mevcut olan Karelik Formuna referans yapıyoruz. Genel terimleri nasıl ve hangi hakla kullanabildiğimiz hususuyla ilgili olan bu problem tümeller problemi olarak bilinir. Tümeller problemine ilişkin herhangi bir tartışmanın incelememizin kapsamı dışında kaldığı açıktır. Şimdilik Platon'un tümeller konusunda realist bir tümeller görüşü adı verilen görüşü savunduğunu söylemekle yetinmeliyiz. Daha önce Formların, onlara ilişkin düşüncelerimizden bağımsız olarak kendilerinde ve kendi başlarına var olan entiteler olduklarını, ve biraz önce de Platon'un onları sınıflama faaliyetimizi, ve bunun sonucu olarak da genel sözcükleri kullanmamızı açıklamak için kullandığını söylemiştik. Bu, tatmin edici olmayan bir tarzda tümeller problemi olarak adlandırılabilecek probleme Platon'un getirdiği çözümdür. Platon'un görüşü, şu halde realist bir görüştür, çünkü o tümellerin insan zihinlerinden, ve cins isimlerin kendilerinin adları olduğu şeylerin varoluşundan ve doğasından bağımsız olarak, her ne ise o olan gerçek varlıklar olduklarına inanır. Bu realist görüşteki güçlükler ve tümeller konusundaki olanaklı diğer görüşler için okuyucu A.D. Woozley'nin **Bilgi Kuramı, Bir Giriş** adlı yapıtının 70-101 arasındaki sayfalarına gönderilebilir. Bütün bir sınıflama ve genel terimleri kullanma problemi felsefede sürekli olarak gündeme gelen bir problemdir. Bu nedenle, Formlar kuramının söz konusu probleme bir çözüm getirmeye çalışan bu boyutu çok büyük bir önem taşır; ve bu, çözümde W.D. Ross'un şu satırları yazdığı zaman saptadığı güçlüklerden daha büyük güçlüklere rastlansa bile, böyledir: "İdealar kuramının özü, duyusal şeylerden

tümüyle farklı olan, ve kendilerine verilecek en iyi adın herhalde 'tümeller' olduğu bir entiteler sınıfının var olduğu olgusunun bilinçli olarak tanınmasında yatar. Dilin kullanılması böyle entitelerin, bilinçli olarak ya da bilinçsizce, tanınmasını içerir; çünkü özel isimler dışında, kullanılan her sözcük --her soyut isim, her cins isim, her sıfat, her fiil ve hatta her zamir-- bir şeyin ismidir." (**Platon'un İdealar Kuramı**, s.225).

Platon 'un metafiziksel, ahlaksal ve epistemolojik görüşleriyle ilişki içinde, Formların çeşitli işlevlerini gözden geçirdikten sonra, şimdi son olarak Profesör Cherniss'in kuramı felsefi yönden tasarruf sağladığı için övmesine geçebiliriz. O sözünü ettiğimiz alanların tümünde iyi sonuç verseydi, kuram olağanüstü ekonomik bir kuram olacaktı. Gerçekten de, Formlar kuramında ortaya çıkan güçlüklerden biri, diye düşünebiliriz, kuramın çok fazla ekonomik olması, Formların bazıları birbirleriyle uyuşmaz olan birçok işi birden yerine getirmek durumunda kalmalarıdır. Bunu burada ancak kısaca gösterebiliriz. Formların listemizin (İİİ). şıkkındaki işlevini düşünelim(ideal standardlar olarak Formlar). Şimdi ideal bir Form, yetkin olmayan tikellerin kendisine değişen dereceler içinde yaklaştıkları, yetkin niteliktir: Örneğin, hiçbir tikel eylem yetkin bir biçimde adil değildir --yalnızca Adaletin kendisi, yani Adalet Formu yetkin bir biçimde adildir. Buradan herşeyden önce Formun ideal türden bir tikel olup çıktığı, yani onun kendisinin Formu olduğu niteliğin yetkin bir hali ya da örneği olduğu, ve dolayısıyla bir Formu bir yüklem olarak o Formun kendisine yüklemenin, yani Adaletin adil, Dinselliğin dinsel olduğunu söylemenin (ki Platon **Protagoras** 330c-d'de tam olarak bunu söyler) uygun olduğu sonucu çıkar. İkinci olarak, formları ideal standardlar, dünyamızdaki şeylerin onlara yalnızca yaklaşabildikleri yetkin örnekler olarak görmek söz konusu olduğu zaman, ortaya çıkan eğilim onları doğrudan doğruya dünyamızın dışına doğru itmek ve onları tikellerden oldukça ayrı ve bağımsız olan varlıklar olarak görmek olacaktır. Şimdi ilk noktayı Formların listemizin (İV). şıkkında geçen işlevleriyle(tümeller olarak Formar) ilişki içinde düşündüğümüz zaman yine birtakım güçlükler belirir. (İV)'deki problem aynı genel terimi bir yüklem olarak bir dizi tikele nasıl yükleyebildiğimiz problemidir, ve buna getirilen yanıt bizim bunu, genel terim tikellere ortak olan bir özellik ya da ilineğe(yani, bir tümele) referansta bulunduğu için, yapabildiğimiz şeklindedir. Form öyleyse bir tikeller öbeğinin ortak sıfatıdır ve bir yüklem olarak tikellere yüklenir, ancak Formun kendisi hiç kuşkusuz bir tikel olmayıp tümüyle farklı bir mantıksal kategoriyle ilişkilidir. Gerçekten de, Formlar kuramının bu açıdan en büyük başarılarından biri onun ilineklerle (ya da tümellerle) kendilerine ilineklerin yüklendiği tözler(tikeller) arasındaki çok önemli ayrıma çıkan yolu göstermiş olmasıdır. Öte yandan, görmüş olduğumuz gibi,

(İİİ)'te Form yüklem olarak Formun daha sonra kendisine yüklendiği ideal bir tikel olduğu için (Adalet adildir, Dinsellik dinseldir, v.b.g.,), o yüklemenin konusu olup çıkar. Kuramın sağladığı "tasarruf"un burada çok ciddi bir güçlüğün doğuşuna neden olduğu açıktır. Buna bir yanıt olarak, bazı yorumcular Platon'un Formlarını tümelleri düşündüğümüz bir biçimde düşünmemizin doğru olmadığını, Formların hiçbir biçimde tikeller olarak görülmemeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu üzerinde ne yazık ki daha fazla duramayacağımız önemli bir noktadır; bununla birlikte onu kendisi için ayrıntılı olarak araştırmak isteyecek okuyucuya bunun felsefî olarak ilginç ve araştırana hak ettiği ödülü verecek bir konu olduğu söylenebilir. Yine, yukarıda ortaya koyduğumuz ikinci noktaya, yani Formların (listemizin (İİİ). şıkkında yer alan) ideal standard olma işlevlerinin bir sonucu olarak Formun tikelden ayırılması eğilimine dönecek olursak, o Formların (İV) ve (V)'teki işlevlerini düşündüğümüz zaman söz konusu olan bir güçlüğe yol açar. (İV) ve (V)'teki bu işlevlerinde, Formlar tikelleri oldukları şey yaparlar, ve burada önem taşıyan nokta Formların tikellerden ayrı değil de tikellerde mevcut olmak zorunda olmalarıdır. Kuramın sağladığı "tasarruf" bir kez daha güçlük yaratır gibi görünmektedir. Listemizin (V). maddesinde **Phaidon**'dan yaptığımız alıntı, tıpkı Formlar kuramıyla ilgilenen herkesin okuması gereken bir diyalog olan **Parmenides**'in ilk bölümündeki tartışmanın(130-135) da gösterdiği gibi, Platon'un kendisinin Formla tikel arasındaki ilişkiyle ilgili olarak birtakım güçlükler içinde olduğunu ortaya koyar. Yine, güçlüğün Formların doğasını yanlış anlamaktan kaynaklandığı savunulmuştur, ve bunu da burada ayrıntılı olarak inceleme olanağımız maalesef yoktur. Okuyucu bununla birlikte, **Devlet**'in Vİ. ve Vİİ. kitaplarını okurken, tikellerle Formlar arasındaki ilişkiyi hiç unutmamalıdır.

İDEALAR KURAMI(*)

Anders WEDBERG

Platon'un bildiği matematiğe ilişkin felsefî yorumu onun genel İdealar kuramıyla çok yakından ilişkilidir. Platon'un matematik üzerindeki felsefî görüşlerine ilişkin olarak açık seçik bir kavrayışa ulaşmak için, öyleyse, önce bu kuramın ana tezlerini incelemeliyiz.

Söz konusu kuram için bir çıkış noktası oluşturan problem--ki ilk kez olarak Platon tarafından formüle edilmiştir-- nominalistlerle kavram realistleri arasında önemli bir tartışma konusu oluşturmuştur. Problemin şimdi iki bin yıldan fazla bir geçmişi olsa da, o ilginçliğinden hiçbir şey yitirmemiştir ve ne yazık ki bu konuda "tam" ve "nihaî" bir çözüme yaklaşıldığını söyleme olanağı yoktur. Şimdi belki problemin basit mantıksal özünü onunla birleşmiş metafiziksel sorulardan, ve dolayısıyla Platon'un İdealar kuramının doğrudan doğruya mantıksal probleme yanıt veren bu parçasını, kendisinde onun kurgusal imgeleminin dizginlerini koyverdiği diğer parçasından, Platon'un yapmış olduğundan daha iyi bir biçimde ayırabiliriz. Bir başka deyişle, burada kurgusal üstyapının büyük bir bölümünü değerlendirme dışında bırakarak, Platon'un mantıksal probleme ilişkin çözümünü kısaca incelemeyi öneriyoruz.

Problem ya "semantik" ya da "ontolojik" bir biçimde formüle edilebilir. Platon'un zihninde her iki formülasyon da aktüel olarak vardır.

(a) Şöyle bir anlamlı konu-yüklem tümcesi ele alalım: "Sokrates insandır." Konuya karşılık gelen terimle, "Sokrates"le ilgili olarak, onun temsil ettiği ya da gösterdiği, ya da kendisinin adı olduğu bir şeyin, eşdeyişle Atinalı Filozof Sokrates'in var olduğunu biliyoruz. Şimdi şu soruyu sormak akla uygun görünmektedir. Yükleme karşılık gelen terim, yani "insan" sıfatı bir şeyi gösterir mi? Terimin kendisinin adı olduğu bir varlık var mıdır? Aynı soru aynı tipten anlamlı herhangi bir konu-yüklem tümcesiyle bağlantılı olarak sorulabilir. "X (bir) Ydir", konusu olarak X, yüklemi olarak da Y ifadeleriyle, anlamlı bir tümce ise, Y herhangi bir türden bir varlığı gösterir mi? --sözcüğün modern anlamı içinde, bu "semantik" bir sorudur, çünkü o linguistik ifadelerle bu ifadelerin referansta bulundukları şeyler(varlıklar) arasındaki ilişkiyle ilgilenmektedir.

(*)-Anders Wedberg tarafından yazılmış **Plato's Philosophy of Mathematics** (Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1955) adlı kitabın üçüncü bölümünün Türkçe çevirisidir.

(b) Sokrates'in, Gorgias'ın, Protagoras'ın, v.b.g., hepsinin insan olduğu apaçık bir olgudur. Bu olgu bunların hepsinin kendisiyle aynı biçimde ilişkili oldukları bir varlığın, eşdeyişle İnsanlığın var olduğu anlamına gelir mi? Genel olarak A,B,C, v.b.g., den hepsi Y ise, onların hepsinin kendisiyle özdeş bir ilişki içinde bulundukları bir varlık, eşdeyişle Y-lik var mıdır?--Burada linguistik ifadelerden ve onların şeylere(varlıklara) olan referanslarından hiç söz edilmediği için, problemin bu şekilde formülasyonu, daha önceki "semantik" formülasyona tümüyle karşıt bir biçimde, "ontolojik" formülasyon olarak adlandırılabilir. Bununla birlikte, iki sorunun gerçekte eşdeğer olduğu kolaylıkla görülebilir. Birinci soruya verilecek olumlu bir yanıt ikincisi için de olumlu bir yanıtı gerektirir, ve aynı şey bunun tersi için de geçerlidir.

İki eşdeğer soru burada muhtemelen en basit türden tümceler olan konu-yüklem tümceleriyle bağlantılı olarak formüle edilir. Ancak aynı sorular, hiç kuşkusuz, daha karmaşık tipten tümcelerle, örneğin "Sokrates Platon'a benzerdir" gibi, bir ilişki ortaya koyan tümcelerle bağlantılı olarak sorulabilir. Şunu sorabiliriz: "Benzer" sözcüğü, ya da tüm bir "-a benzerdir" ifadesi bir varlığı gösterir mi? Sokrates'in Platon'a benzer olduğu olgusuna, Sokrates ve Platon adlı iki filozoftan başka üçüncü bir bileşen daha, eşdeyişle Benzerlik de girer mi?

Problemin hem semantik hem de ontolojik formülasyonunun izlerine Platon'un diyaloglarında rastlanabilir, ve Platon problemi yalnızca konu-yüklem tümceleri açısından değil, ancak aynı zamanda bir ilişki ortaya koyan tümceler açısından da koyar. **Devlet** X.Kitapta tartışılan konu şu biçimde ortaya konur:

"Kendileri için bir cins isim kullandığımız bir nesneler çokluğu için tek bir İdea öne sürme alışkanlığı kazandık.[1]

Problemin özel halleri Platon'un diyaloglarının çoğunda tartışılır. Semantik problem **Parmenides**'te "başka" terimleriyle ilgili olarak gündeme gelir.

"İster bir kez, ya da ister birçok kez, ağzından aynı adı çıkardığında, her zaman aynı şeyi kastetmen gerekmez mi?

Aynı şeyi, elbette.

"Farklı" sözcüğü bir şeyin adıdır, değil mi?

(1)-**Devlet** 596A.

Kesinlikle.

Öyleyse ister bir kez ya da ister birçok kez, ağzından aynı adı çıkardığında, onu onun kendisinin adı olduğu şeyden başka hiçbir şey için kullanmıyor, başka hiçbir şeyi adlandırmıyorsun.

Kesinlikle.

Şu halde, "farklı" sözcüğünü ilk kez kullansak da, başka olanların bir olandan, ve bir olanın da başka olandan farklı olduğunu söylediğimizde, onu herhangi bir başka şey için değil, ancak her zaman onun kendisinin adı olduğu doğa(öz,tabiat) için kullanıyoruz."[2]

Hippias Major'de problemin ontolojik versiyonu belirli bir ahlaksal nitelikler açısından tartışılır. Adilin adalet sayesinde adil olduğu önermesi aşağıdaki tartışma için bir çıkış noktası oluşturur:

"Öyleyse, bu --adaleti kastediyorum-- belirli bir şeydir?

Kesinlikle.

Şu halde, bilgeler de bilgelik sayesinde bilge ve iyi olan her şey de iyi sayesinde iyidir, değil mi?

Elbette.

Ve bunlar gerçek şeylerdir, çünkü aksi takdirde onlar yaptıkları şey her ne ise, onu yapamayacaklardı.

Onlar hiç kuşkusuz gerçek şeylerdir.

Öyleyse, güzel olan her şey Güzel sayesinde güzeldir?

Evet, Güzel sayesinde.

Öyle ki Güzel gerçek bir şeydir?

Evet, başka bir almaşık var mı?[3]

Çok iyi bir biçimde bilindiği gibi, Platon--felsefe tarihindeki ilk kavram realisti-- bu soruya başka bir almaşık bulunmadığı yanıtını verir. Duyu deneyinde verilen tikeller yanında konu-yüklem tümcelerinde yüklem olarak ortaya çıkabilecek sözcükler tarafından

(2) **Parmenides** 147D-E.
(3) **Hippias Major** 287C-D.

gösterilen başka tipten varlıklar vardır. ("X güzeldir"deki yüklem tarafından gösterilen) Güzellik, v.b.g., vardır. (Kendisine "X Yye benzerdir" tümcesindeki "benzer" terimi tarafından referansta bulunulan) Benzerlik diye bir şey daha vardır. Bu türden varlıklar için Platon "İdea" ya da "Form" ya da "Öz" terimlerini [4] kullanır.

"Y" harfi "adil" ya da "adalet", "güzel" ya da "güzellik" gibi sıfat ya da soyut isim cinsinden ifadeleri temsil etsin. Bu durumda "Y"nin yerine koyacağımız sıfat ya da isim cinsinden uygun ifadeler için, kuram şunu kabul eder:

(1a) **Y ifadesi bir şeyin, bir İdeanın (ya da Formun ya da Özün) adıdır.** **Parmenides**'ten biraz önce aktardığımız pasaj, "Y"nin yerine koyacağımız her uygun sıfat ya da isim için, İdealar kuramının ayrıca şunu da kabul ettiğini gösterir:

(1b) **Y ifadesinin ortaya çıktığı her bağlamda, Y aynı şeyin, aynı İdeanın adıdır.**

İster bir nominalizm felsefesine ya da ister bir kavram realizmi felsefesine dayansın, dile ilişkin doyurucu bir semantik kuram hiç kuşkusuz sözcüklerin çoğu zaman muğlak olmalarını açıklamalıdır. Sanıyorum, Platon (1b) tezinin, bu olguların zorunlu kıldığı, sınırlamalarını kabul etmeye hazırlanabilmiş olmakla birlikte, kendisi hiçbir zaman bu sınırlamaları ortaya koymamıştır.

"İdea" terimiyle (ve onun eşanlamlılarıyla) ve özel İdeaların ad-

(4)-Sık ortaya çıkan ve bu ve bu benzeri İngilizce sözcüklerle karşılanan Platonik terimler **eidos, idea, ousia, genos, physis**tir. İdeanın bu türden Platonik terimler için, yalnızca onların işaret ettikleri şeyin metafiziksel ya da aşkın yönlerinin Platon tarafından özellikle vurgulandığı bağlamlarda, uygun bir karşılık olduğu zaman zaman savunuldu. Platon'un kendisi için, bununla birlikte, İdealar kuramının daha mantıksal olan imlemiyle daha metafiziksel olan imlemi arasında kesin hiçbir ayrım yoktu. Örneğin, duyusal tikellere ilişkin sınıflamanın, onların **eidos**larını kavrayışımızın, ruhumuzun tanrıyla birlikte olduğu zaman gördüğü bu şeyleri anımsamasından başka bir şey olmadığının söylediği **Phaedrus** 249B-C'ye bakınız. Bu nedenle, sanıyorum, İdealar kuramının terminolojisini,metin ister özü itibariyle daha mantıksal ya da daha metafiziksel olsun, aynı biçimde çevirirken haklıyız. "İdea" terimi burada bir Yunanca sözcükler öbeği için uygun İngilizce bir karşılık olarak kullanılır, ve herhangi bir metinde, bu sözcüklerin onların gerçekte sahip oldukları kadar, ya da daha az bir metafiziksel anlam taşımalarına izin verilir.(Başlarda geçen "İdea" terimi yalnızca terimin bu kullanımına dikkat çekmek, ve onun yaygın psikolojik kullanımıyla karıştırılmasını önlemek için büyük harfle yazıldı.)--**Eidos** ve **genos**un, İdeayı gösterdikleri yerlerdeki ortaya çıkışlarıyla sınıfı gösterdikleri yerlerdeki ortaya çıkışları arasında bir çizgi çekmek özellikle alışılmış bir şeydir. Ancak Platon, bir bütün olarak alındığında, **eidos** ve **genos**un bu anlamları arasında bir ayrım yapmaz.(Platon'un kendi kavramsal ayrımlarının modern İngilizcede bulunan ayrımlara koşut olduklarına inanmamız için **a priori** hiçbir ne-

larıyla birlikte, Platon yarı teknik nitelikte belli bir sözlük öne sürer. O sık sık onun Adalet İdeasından "pay almak"la ya da Adalet İdeasının ondaki "mevcudiyeti sayesinde", bir şeyin adil, onun Güzellik İdeasından "pay almak"la ya da Güzellik İdeasının ondaki "mevcudiyeti sayesinde" bir şeyin güzel olduğunu, v.b.g., söyler.[5] Bu terminolojiyi kullanarak İdealar kuramının temel koyutunu aynı zamanda ontolojik bir çerçeve içinde ortaya koyabiliriz. "Y" harfi "adil", "güzel" gibi sıfat cinsinden ifadeleri, ve "Y-lik" de bu sıfat cinsinden ifadelere karşılık gelen soyut ismi göstersin. Bu durumda, "Y"nin yerine koyacağımız uygun ifadeler için İdealar kuramı şunu kabul eder:

(2a) **Bir şey Y-lik İdeasından pay almakla Y olur.**

İdeanın adını koymayı bir kıyıya bırakarak, "Y" yerine koyacağımız uygun ifadeler için, kuramın aynı zamanda şunu bir koyut olarak öne sürdüğünü söyleyebiliriz.

(2b) **Bir şey, bir İdea vardır, öyle ki ondan pay almakla bir şey Y olur.**

Devlet'ten, Platon'un "kendileri için bir cins isim kullandığımız her bir nesneler çokluğu için **tek bir** İdea öne sürme alışkanlığı"ndan söz ettiği bir pasajı daha önce aktardık. O genel ilkeyi tam olarak tek bir karyola İdeası ve tam olarak tek bir Masa İdeası bulunduğunu söyleyerek örnekler. Bu pasajı aşağıdaki gibi yorumlamakta sanıyorum haklıyız. "Y"nin yerine koyacağımız her uygun ifade (pasaj bir cins isme izin vermektedir) için, İdealar kuramı şunu kabul eder:

(3a) **Tam olarak bir İdea vardır, öyle ki ondan pay almakla bir şey Y olur.**

Bu önermenin (2b) yoluyla söylenmiş olan şeylere eklediği şey

denimiz yoktur.) Platon, hiç kuşkusuz, **eidos** gibi bir terimi, onun İdealar kuramıyla ortak hiçbir şeyinin bulunmadığı bir anlamda, eşdeyişle somut duyusal şekiller anlamında kullandı. Ancak sözcüğün bu türden kullanımları Platon tarafından --benim bildiğim kadarıyla-- hiçbir yerde İdealar kuramının bir parçası olan kullanımla karıştırılmaz.-- "Güzellik İdeası" gibi bir ifade benzer bir biçimde Platon tarafından kullanılan bir dizi farklı ifadeye karşılık gelir. Platon'un İdealar için kullandığı bazı ifadelerin karşılıkları olarak "Güzellik", "Güzelliğin kendisi", ya da "Güzelin kendisi" kullanılabilir.

(5)-Platon'un diyaloglarından değişmez bir teknik terminolojiye benzer bir şey, elbette ki yoktur. Genellikle "pay alma" ya da "mevcudiyet" ya da benzer bir İngilizce sözcükle çevirilen birçok Yunanca sözcükten bazıları hiç kuşkusuz, Platon tarafından bilinçli olarak mecazi bir biçimde kullanıldı. Krş., **Phaidon** 100D. Platon sık sık yalın bir biçimde, örneğin iyi şeylerin "İyi (İdeası) sayesinde" ya da "ortak bir İdea sayesinde" iyi olduklarını söyler. Metinde başvurulan daha incelikle işlenmiş bir terminoloji öncelikle **Phaidon**'da ve daha sonraki diyaloglarda ortaya çıkar.

şudur:

(3b) **Bir şeyin, bir başkasından pay almakla olduğu kadar, birinden pay almakla Y olduğu iki ayrı İdea hiçbir zaman yoktur.**

Bir şeyin Y-lik İdeasından "pay almak"la Y olduğunu söylemek ne anlama gelir? (2a)'dan hiç kuşkusuz şunu çıkarsayabiliriz:

(2c) **Bir şey ancak ve ancak Y-lik İdeasından pay alırsa, Y olur.**

(2c) (2a)'nın tam anlamını ortaya koysaydı, (2b) ve (3b)'nin tam anlamlarını aşağıdaki önermelerle yeniden kurabilirdik:

(2) **Bir şeyin ancak ve ancak ondan pay almakla Y olduğu tek bir İdea vardır.**

(3) **Bir şeyin, ancak ve ancak diğerinden pay alması koşuluyla olduğu kadar, ancak ve ancak birinden pay almakla, Y olduğu iki ayrı İdea yoktur.**

Eğer (2a) yı bir biçimde (2c)deki gibi yazabilseydik, sanıyorum her durumda, Y olmakla Y-lik İdeasından pay almak arasındaki karşılıklı gerektirmenin olgusal bir raslantı olmayıp bir zorunluluk olduğunu eklememiz gerekecekti. (3)de ortaya konan karşılıklı gerektirme özel haller olarak salt olgusal olanı ve zorunlu olanı kapsamış olsaydı, (3) kendilerinden pay alan nesnelerin tam tamına aynı sayıda olduğu iki İdea bulunmadığını savlıyor olacaktı. Böylelikle de, (3) İdealar için bir "kaplam ilkesi"yle eşdeğer duruma gelecekti: Bir İdea kendisinden pay alan nesnelerle, eşdeyişle "kaplam"ıyla belirlenecekti. Bununla birlikte (3)ün karşılıklı gerektirmesi zorunluysa, (3) olgusal bir raslantıyla, tam olarak aynı sayıda pay alan nesnelere sahip iki ayrı İdea olanağını dışta bırakmaz. Kendisinden (3)ü çıkarsadığımız **Devlet**teki pasaj bu noktada belirsizlik içindedir. O belki de bir kaplam ilkesini gerektirecek bir biçimde yorumlanabilirdi. Ancak onu, kendileri için bir cins isim kullandığımız her bir nesneler çokluğuna karşılık gelen, ve söz konusu cins ismi kullanmayı haklı kılan tek bir İdea bulunduğunu, ya da her "Y" adı için tek bir İdeanın var olduğunu --öyle ki, Y olmakla söz konusu İdeadan pay almak zorunlu olarak aynıdır-- daha yoğun bir biçimde dile getiren bir tümce olarak okuduğumuzda, sanıyorum, daha sağlam temeller üzerinde oluruz. Platon'un soyut bir varlığın varoluşunu bir koyut olarak öne sürdüğü bu gibi durumlarda, o "X Ydir" ve "X Y-likten pay alır" tümcelerini bile aynı önerme için eşanlamlı ifadeler olarak kullanır görünür.

Metafizik'inin çeşitli yerlerinde Aristoteles İdealar öğretisine ve onun kökenlerine ilişkin olarak yetkin bir açıklama getirir:

"Ancak Sokrates karakter yetkinlikleriyle uğraştığı zaman, söz konusu erdemlerle bağlantılı olarak tanım problemini ortaya koyan ilk kişi oldu(--;çünkü Sokrates'e haklı olarak iki şey atfedilebilir-- her ikisi de bilimin hareket-noktasıyla ilgili olan, tümevarımsal argümanlar ve tümel tanım): --ancak Sokrates tümellerin ya da tanımların ayrı olarak var olduklarını söylemedi; **onlar**(Platoncular), bununla birlikte, tümeller ya da tanımlara ayrı bir varoluş verdiler, ve bu onların İdealar adını verdikleri şey türüydü. Demek ki, bu onları hemen hemen aynı argümanla, kendilerinden tümel olarak söz edilebilen her şey için bir İdeanın var olması gerektiği sonucuna götürdü,... Çünkü her şeye, aynı adı taşıyan, ve şeylerden ayrı olarak var olan bir varlık karşılık gelir, ve dolayısıyla diğer öbekler söz konusu olduğunda, bunlar ister bu dünyadan ya da ister ebedi bir dünyadan olsunlar, çok üzerinde bir bir vardır."[6]

Soyut terimler bir tür soyut varlıkları gösterirler, ve şöyle şöyle olmak böyle bir soyut varlıkla belli bir biçimde ilişkili olmaktır--bu tüm bir İdealar kuramının gerisinde yatan temel sezgiye karşılık gelir gibi görünmektedir. Aristoteles'in de dile getirdiği gibi, kuram soyut terimler için bir tanım verme biçimindeki Sokratesçi çabadan çıkmış gibidir. Platon'un gençlik dönemi diyaloglarının oluşturduğu dizi içinde, tanımlanan terimler tarafından imlenen soyut varlıkların varoluşu koyutunun nasıl giderek belirgin bir yer kazandığı, ve onun en sonunda, tanımlara gösterilen başlangıçtaki ilgiden bağımsız olarak, salt onun kendisine yönelik bir ilgiye konu olduğu görülebilir.

Soyut varlıkların varoluşunu yadsıyan ekstrem nominalizmle tüm anlamlı ifadeleri (somut olmasa da soyut) varlıkları gösteren şeyler olarak kabul eden ekstrem realizm arasında, soyut varlıkların varoluşu problemi bakımından olanaklı konumlardan oluşan bütün bir spektrum yer alır. Platon bu spektrum üzerinde nerede durduğunu hiçbir zaman açıklıkla belirlemedi. **Parmenides**'te yer alan, İdealar kuramına ilişkin eleştirisel tartışmada, Parmenides'in ağzından öne sürülen ana itirazlardan biri tam olarak kuramın bu bakımdan belirsiz oluşu üzerinedir.[7] Platon'un diyaloglarında kendilerine referansta bulunulan İdealar temelde beş öbeğe ayrılır görünürler:

(i) İyi İdeası, Adalet İdeası, Güzellik İdeası gibi ahlaksal ve estetik İdealar.

(6)-**Metafizik** 1078B17-1079A4.Krş., 987A29-B14, 1086A30-B13.
(7)-**Parmenides** 130B-E.

(II) Aynılık ve Farklılık, Varlık ve Yoklık, Benzerlik ve Benzemezlik, Bir ve Çok İdeaları gibi, oldukça genel olan belirli fikirler için İdealar.

(III) Daire İdeası, Çap İdeası, İki, üç, v.b.g., İdeası gibi, Matematiksel İdealar.

(IV) İnsan İdeası, Öküz İdeası gibi, doğal türler için İdealar.

(V) Masa ve Kanepe İdeası gibi, insan elinden çıkma ürün türleri için İdealar.[8]

Parmenides'te Sokrates yalnızca (I) ve (II)nci öbekten İdeaların varoluşu bakımından bir kesinlik içinde bulunduğunu, buna karşın (IV). öbekle ilgili olarak henüz karar veremediğini itiraf eder. Bununla birlikte, o aynı anda kafasının sık sık karıştığını, ve her genel kavramın bir İdea olduğunu düşündüğünü bir sır olarak söyler. [9] **Devlet** X.Kitaptan, Sokrates'in gözle görülür bir biçimde ekstrem tipten bir mantıksal realizmi koruduğu bir pasajı daha önce aktarmıştık.

Platon'un İdealar kuramına--Aristoteles'in anlamlı deyimini kullanacak olursak-- "çok üzerindeki bir" olarak İdea anlayışı egemendir.[10] Bu anlayış hiç kuşkusuz birkaç ayrı sayıntıyı kapsar. Şu an için, her İdeaya ondan pay alan birçok nesnenin karşılık geldiği inancını gözlemlemek önemlidir. Bu nedenle, Platon'a göre, kendisinden hiçbir nesnenin pay almadığı, ya da kaplamı olarak boş sınıfa sahip olan bir İdea var değildir. Boş kavramların ve boş sınıfların bilinçli bir biçimde tanınması Platon'un zamanında yaşamış filozofların açıkça henüz ulaşamadıkları mantıksal bir ilerlemenin sonucudur. Bu Platon'un realizminin getirdiği bir sınırlamadır.[11]

(8)-(I) Güzellik İdeası belki de Platon'un herhangi bir İdeadan çok daha fazlaca referans yaptığı İdeadır. Güzellik İdeası çeşitli ahlaksal İdealarla birlikte, **Euthydemus,Hippias Major, Kratylos, Protagoras, Menon, Phaedrus, Phaidon, Devlet, Parmenides,Philebus, Theaetetus,** ve **Yedinci Mektup**'ta ortaya çıkar.
(II) Bu türden genel İdealar **Parmenides, Theatetus,Sofist** ve **Timaeus**'ta önemli bir rol oynarlar.
(III) Matematiksel İdealar özellikle **Phaidon,Devlet,Theaetetus,Devlet Adamı, Philebus** ve **Yedinci Mektup**'ta ortaya çıkar.
(IV) Doğal türlerin İdeaları **Parmenides,Theaetetus,Devlet Adamı,Timaeus, Philebus** ve **Yedinci Mektup**'ta görülür.
(V) İnsan elinden çıkma ürün türleri için İdealar, **Kratylos,Phaidon,Devlet, Yedinci Mektup ve Yasalar**'da geçer.
(9)-**Parmenides** 130C-D. Ekstrem bir realist konum **Yedinci Mektup**'ta ortaya konur.
(10)-**Metafizik** 1079A2-4. Bunu **Devlet** 596A'daki benzer ifade tarzıyla karşılaştırınız.
(11)-Bunu Aristoteles'in, bir İdea birçok şey tarafından paylaşılan bir şey olduğu için, yalnızca tek bir şeye yüklenebilen bir İdeanın varolamayacağını savunduğu **Metafizik** 1040A25-27yle karşılaştırınız.

Bu türden bir başka sınırlama **Devlet Adamı**'nda, **genos** ya da **eidos**(ya da **İdea**) fikirleriyle parça(**meros**) fikri arasındaki ilişki üzerine olan tartışmada açıklıkla ortaya çıkar. Sokrates bütün bir şeyler toplamının içinde yer alan bir şeyler **genos**unun(cinsinin) zorunlu olarak söz konusu toplamın bir parçası olduğunu, ancak bir toplamın bir parçasının bir **genos** olmak durumunda olmadığını açıklar. Tüm sayıların oluşturduğu kümeyi bölerken, onbini geri kalan sayılardan ayırmak -- ve geri kalan sayılara ayrı bir ad vermek-- söz konusu olsaydı, sayılar toplamının, hiçbiri bir **genos** olmayan parçalarının bir örneğine ulaşılacaktı, der Sokrates.[12] Aristoteles gibi Platon da gerçekliği cinsler biçiminde belli bir doğal bölmeye tabi tutar, ve bu doğal cinsleri gerçek cinsler, İdealar olarak görür.

Platon'un her İdeanın "çok üzerindeki bir" olduğu görüşünün gerektirdiği sonuçların bir bölümünü görmüş bulunuyoruz. Bu görüşün gerektirdiği bir başka sonuç her İdeanın (söz konusu) İdeadan pay alan nesnelerin arasındaki bir olmadığıdır.

(4) **Bir İdea hiçbir zaman kendisinden pay alan nesnelerin arasındaki bir değildir.**

önermesi Platon'un İdealar kuramının en karakteristik koyutlarından biridir. Bu koyut **Devlet** V. kitaptan alınan aşağıdaki pasajda açık seçik olarak ifade edilir.

"Peki öyleyse, (diye sorar Sokrates) bunun karşıtını bir düşün: Düşüncesi bir kendinde güzel tanıyan, ve kendinden-güzeli ondan pay alan şeylerden ayırabilen, ve ne ondan pay alan şeylerin güzelin kendisi, ne de güzelin kendisinin ondan pay alan şeyler olduğunu sanan bir adam -- onun yaşamı, senin düşüncene göre, bir uyanıklık haline mi yoksa bir uyku haline mi karşılık gelir?

O fazlasıyla uyanık bir durumdadır, diye yanıtladı, o(Glaukon)."[13]

İdealarla tikel şeyler arasındaki ilişkiyi tartışırken Platon sık sık, çok yerinde bir biçimde Platon'un Benzerlik İlkesi olarak adlandırılabilecek bir sayıntıyı kullanır:

(5) **İki şey aynı İdeadan pay aldığı zaman, bu iki şey birbirlerine söz konusu İdea bakımından benzer; ve iki şey birbirlerine**

(12)-**Devlet Adamı** 262B-263B,287C; krş., **Phaedrus** 265E.
(13)-**Devlet** 476C-D. Krş., örneğin (güzellik üstüne) **Euthydemus** 300E-301A, (İnsan İdeası üstüne) **Parmenides** 130C.(4) nolu önerme İdealarla ilgili olarak **Parmenides**'in başlarında öne sürülen paradokslar için çok önemli bir öncül olma işlevi görür. Dahası (4) **Devlet** 597 ve **Timaeus** 31A-B'de de bir rol oynar.

benzediği zaman, her ikisinin de pay aldığı bir İdea vardır, ve ortak bir biçimde pay alış onların benzerliklerini açıklar.

Bu ilke belirtik olarak **Parmenides**'te ortaya konur. [14]

İdealar nedir ve hakkında daha önce kaydedilen sayıntıların ortaya koyduğu söz konusu bu ilişki ne anlama gelir? Bu soruya muğlak olmayan tek bir yanıt vermek hemen hemen olanaksızdır. İdealar ve pay alma ilişkisiyle ilgili olarak, Platon'un zihninde değişik anlayışlar birbirleriyle yarışma içindeymiş gibi görünür. Biz modern mantıkta bir yandan yüklemler(nitelikler,özellikler,ilişkiler) ve diğer yandan sınıflar arasında bir ayrım yapmaya alışmış bulunuyoruz. Platon'un bir İdea fikri bu modern kavramlarla açıkça çok yakından ilişkilidir. Tarihsel bir olgu olarak, Platon'un bir İdea fikri bu modern kavramların atasıdır, öyle ki belli bir incelmeye uğramış, ince ve teknik ayrımlar kazanmış bu kavramlar aynı soydan gelirler. Modern anlamı içinde, yüklemlerle sınıflar arasındaki temel bir ayrım, birincinin değil ancak ikincinin bir kaplamsallık ilkesine konu olmasıdır: Özdeş olmayan yüklemlerin tam tamına aynı şeylerde bulunabildikleri yerde, tam tamına aynı öğeleri olan iki sınıf zorunlu olarak özdeştir. Çoğu zaman yüklemlerle sınıflar arasında bir başka ayrım daha kabul ederiz: Sınıf bir toplamdır, bir dizi nesnenin bir araya gelişidir (Cantor buna **Zusammenfassung** der), oysa bir yüklem, kendisine göre böyle bir toplamın ortaya konabildiği, ya da bir toplam içinde bir araya getirilme durumunda olan nesnelerin kendisine göre seçildiği bir ilkedir. Her ne denli İdealar kuramının özsel bir parçası olduğunu gördüğümüz (3) nolu önerme, İdealar için bir kaplamsallık ilkesi olmaya yakın düşse de, biz onun gerçekte bir kaplamsallık ilkesi olduğu yorumunu kabul etmedik. Platon'un alışılmış konuşma biçimi onun İdeaları, kendileri toplamlar olmaktan çok, kendileri aracılığıyla tikellerin toplamlar biçiminde bir araya getirildikleri ilkeler olarak düşündüğünü akla getirir.[15] Onun İdeaları bu bakımdan bizim sınıflarımızdan çok

(14)-**Parmenides** 132D-E.

(15)-Krş., **Phaedrus** 249B-C, 265D-E. --**Theaetetus** 202E-205E'de belli öğelerin bir birleşiminin birleşime giren öğelerle nasıl bir ilişkisi bulunduğu sorusuyla ilgili bir tartışma yer alır. Soru olanaklı en geniş anlam içinde anlaşılır (204A), ve bir heceyle hecenin harfleri arasındaki ilişki yalnızca, öğelerin bir birleşimine ilişkin soyut bir fikrin somut bir örneği olarak ele alınır. Hece (I) hecenin kendilerinden meydana geldiği tüm harflere mi karşılık gelir, yoksa (II) o tüm harflerden farklı olan tek bir İdea(**eidos,idea**) mıdır? (I) söz konusu olursa, S ve O'dan her ikisinin de bir karakteristiğe sahip olduğu doğruysa, hecenin de benzer bir biçimde söz konusu karakteristiğe sahip olması gerektiği ortaya çıkar görünür, ki bu daha önce kabul edilmiş olan belirli önermelerle çelişen bir sonuçtur. (Daha önce, yalnızca öğelerin birleşimlerinin bilinebilir, buna karşın sonsal öğelerin bilinemez olduğu kabul edilmişti.) (II) söz konusu olursa, hece parçaları olmadan var olmalıdır, çünkü parçaları olan herhangi bir şey tüm parçalarıyla özdeştir; ve özellikle de harfler hece-

yüklemlerimize yakındır. Daha sonraki bir bağlamda göreceğimiz gibi, o İdeaları zaman zaman, bir anlamda parçalardan meydana gelmeyen "monadlar" ya da varlıklar olarak düşünür.[16] Bu düşünme tarzı, bizim sınıflara ilişkin sezgimizle karşılaştırıldığında, yüklemlere ilişkin sezgimizle daha çok uyuşacaktı. Ancak öte yandan, Platon aynı zamanda İdea-türlerden İdea-cinsin bir "parçası" olarak söz eder.[17] Bu konuş-

nin parçaları olamaz. Diyalogun bu bölümünde daha sonra, "bütün" (**To holon**)le "tüm"(çoğul anlamı içinde: **ta panta**) arasındaki bir ayrımla bu sonuçtan kaçınma yönünde bir girişimde bulunulur. Bütünün, tüm parçalarla özdeş olmaksızın, parçalara sahip olan bir şey olduğu önerilir. Bütün bu durumda tekil anlamı içindeki "tüm"(**to pan**)le özdeşleştirilir, ve önerilen ayrım tekil anlamdaki "tüm"le çoğul anlamı içindeki "tüm" arasında hiçbir farklılık bulunmadığı, ve buna ek olarak hem bütünün hem de tümün, kendisinden hiçbir şeyin eksik olmadığı şeye karşılık geldiği temeli üzerinde reddedilir. Tartışmanın göstermek istediği şey şudur:(I) belirli öğelerin bir birleşimi tüm öğeler olursa, birleşim birleşimde yer alan tüm öğelerin sahip olduğu bir karakteristiğe sahip olacaktır, buna karşın (II) birleşim tek bir İdea olursa, birleşim parçalardan mutlak biçimde yoksun olur, ve özel olarak da öğeleri onun parçaları değildir.

Bu tartışmanın tikellerin, kendisi yoluyla Platon'un İdealarının kavrayışına ulaştığımız, sentezi için de geçerli olduğu yorumumuzda haklıysak, tartışmanın sonucu, bir İdeanın ya (I) söz konusu İdeanın tüm üyelerine karşılık geldiğini, ya da (II) parçalardan yoksun tek bir varlık olduğunu ortaya koyar. Platon'a bu almaşıklardan hangisini seçtiğini sorabilseydik, onun yanıtı ne olacaktı? (II) almaşığını karakterize etmek için **eidos** ve **idea** sözcüklerinin çokça kullanılması, en azından **Theaetetus**'ta yer alan bu pasajı yazdığı sıralarda, Platon'un (II). almaşığı seçmiş olduğunu gösterir gibidir. Öyleyse, pasaj--başka birçok pasaj arasında-- İdealara ilişkin olarak içlemsel bir anlayışı gösteren bir pasajdır: İdea ondan pay alan "tüm şeyler" kümesinden başka bir şeydir.

(16)-Krş., **Philebus** 15A-B, **Phaidon** 79B-E.

(17)-Krş., **Devlet Adamı** 263B. --**Kategoriler**'de, Aristoteles'in kaplama karşı içlem problemiyle ilgili olarak daha inceliklle işlenmiş bir öğretiye çıkan yolu el yordamı ile aramakta olduğunu gösteren belirtiler vardır. Aristoteles'in söylediklerini anlamak için, onun tanımlarından bazılarını kısaca gözden geçirmeliyiz. "Birincil töz"le Aristoteles yalın bir biçimde bir adam, bir ağaç ya da bir at gibi somut bir bireysel şeyi kasteder. Birincil tözler bir cinsler ve türler dizgesi içinde sınıflanır. Bizim bugün alışık oldğumuz soyut mantıksal anlam içinde, bir sınıf böyle bir cins ya da türü temsil etmez, ve yalnızca cinslere ya da türlere karşılık gelen bu türler, Aristoteles'in terminolojisinde, "ikincil tözler"dir. İkincil tözü gösteren bir terime örnek olarak, Aristoteles "insan"dan söz eder; onun herhangi bir birincil tözü göstermeyen genel bir terim için sık sık kullandığı örnek "beyaz"dır. Aristoteles **Kategoriler** 3B 10-23'de bu iki tip terim arasında semantik işlev yönünden söz konusu olan farklılığı açıklamaya çalışır. Pasaj okunurken, Aristoteles'in "töz(ler)"ü "töz-terim(ler)"ine referansta bulunmanın kısaltılmış biçimi olarak kullandığına dikkat edilmelidir:

"Her töz bireysel olanı(**tode ti**) gösterir görünmektedir. Birincil tözler söz konusu olduğunda, onların bireysel olanı gösterdikleri tartışılmaz bir biçimde doğrudur; çünkü onların gösterdiği şey tikel olup sayıca birdir. İkincil tözler söz konusu olduğunda --örneğin "insan"dan ya da "hayvan"dan söz ettiğimiz zaman-- konuşma biçimimiz onların da bireysel olanı gösterdikleri izlenimini verir. Ancak durum böyle değildir: Daha çok onlar belirli bir nite-

ma tarzı bizim yüklemlerimizden çok sınıflarımıza uygun gelecekti. Belki de Platon'un İdealarının bizim yüklemler adını verdiğimiz şeylerle sınıflar olarak adlandırdığımız şeyler arasında bir şey olduklarını ancak bütün dikkate alındığında onların ikinciden çok birinciye yaklaştıklarını söyleyebilirdik. Y-lik İdeası Y-lik yüklemi diye adlandırdığımız şeyle hemen hemen aynıdır, ve söz konusu İdeadan pay almak da hemen hemen söz konusu yükleme sahip olmakla aynı şeydir.

★ ★ ★

İdealar kuramına ilişkin olarak bir taslaktan öteye gidemeyen bu açıklama söz konusu kuramın önemli birçok yönünü atlamak durumundadır. Bununla birlikte, kuramda ortaya çıkan temel bir çatışkıdan--Platon'un kendisinin saçma sonuçlarından yana, onların kaynaklarını açık seçik olarak görmediyse de, bilinçli olduğu bir çatışkıdan-- söz etmezsek, açıklama eksik olduktan başka, yanıltıcı da olacaktır. Platon, "çok üzerindeki bir" ilkesinde içerilen (4) nolu önermeye çelişik bir tavırla, örneğin Güzellik İdeasının kendisinin güzel (ve en yüksek ölçüde güzel) olan İdeal bir nesne, Adalet İdeasının kendisinin adil (ve en yüksek ölçüde adil) olan bir şey olduğunu kabul etti. Öyleyse, Platon'a göre:

liği gösterirler, çünkü konu, bir birincil tözde olduğu gibi, bir değildir. "İnsan" ve "hayvan" sözcükleri birçok konuya yüklenebilir (bir başka deyişle birçok konu hakkında tasdik edilebilir). Ancak onlar yalnızca "beyaz" gibi bir niteliği göstermezler; "beyaz" yalnızca niteliği gösterir ve daha fazla hiçbir şeyi göstermez. Ancak cins ve tür niteliği töze referansla belirler; onlar belli bir şekilde nitelenmiş tözü gösterir. Belirli bir nitelik, cins söz konusu olduğunda, türe göre daha geniş bir alanı kapsar: "Hayvan" diyen bir kişi "adam" diyen kişiden daha büyük bir sınıfa işaret eder."

Aristoteles burada, öyle görünmektedir ki, bir yandan "insan", "hayvan" gibi terimlerle, öte yandan "beyaz" gibi terimler arasında semantik yönden iki yönlü bir farklılık bulunduğunu kabul eder. (i) "Beyaz"ın yalnızca belli bir niteliği gösterdiği yerde, "insan" bir-niteliği-olan-töze işaret eder. Aristoteles'in düşüncesinin bu yönü daha açık bir biçimde sanıyorum şöyle ifade edilebilir. "X beyazdır"("Beyaz Xte vardır") önermesi yalnızca Xin belli bir niteliğe sahip olduğunu söyler; "X (bir) insandır" önermesi de benzer bir biçimde, Xin belli bir niteliğe sahip olduğunu ancak buna ek olarak, Xin bir birincil töz olduğunu söyler. (ii) Aristoteles "insan" ve "hayvan" gibi terimlerin birincil tözlerin oluşturduğu belirli çokluklara, ya da sınıflara olan özsel bir referansa, yalnızca bir niteliği gösteren "beyaz" gibi bir terim söz konusu olduğunda gündeme gelmeyen bir referansa sahip olduklarını öne sürer gibi görünmektedir. Aristoteles'in burada içlemsel bir anlamla kaplamsal bir anlam arasındaki bir ayrımı belli belirsizce düşündüğünü, ve "beyaz" gibi ifadelerin yalnızca birinci türden anlama ancak "insan" ve "hayvan" gibi ifadelerin her iki tür anlama da sahip olduklarını kabul ettiğini söylemek muhtemelen doğru olacaktır.

(6) **Y-lik İdeası (bir) Ydir.**[18]

Bu önerme daha önce kaydedilen (2c) önermesiyle birleştirilirse, hemen şu sonucu elde ederiz:

(6') **Her İdea kendi kendisinden pay alır.**

Güzel olmak Güzellik İdeasından pay almaktır, adil olmak Adalet İdeasından pay almaktır, v.b.g. Bu nedenle, Güzellik İdeası güzel, Adalet İdeası adil ise, v.b.g., her İdea kendi kendisinden pay alır. Ancak (6') önermesi (4) nolu önermeyle doğrudan bir biçimde çelişir. Kendisine Platon'un İdealar kuramının temel çatışkısı adını vermeyi seçtiğim bu çelişki, söz konusu kuramın en büyük mantıksal zayıflığıdır.

Platon bu çelişkiyi açık seçik bir biçimde görmedi; O hiçbir zaman (6) ve (2c) nin birlikte (6')yı gerektirdiğini farketmedi; nitekim Platon son önermeyi hiçbir zaman formüle etmemiştir. Ancak Platon çelişkiden saçmalıklarını gördüğü birtakım sonuçlar çıkarmaktan da geri kalmadı. "Büyük" sözcüğünün (2a) daki "Y"nin yerine koyabileceğimiz bir sözcük olduğunu kabul ettiğimizde, kendisinden pay almanın bir şeyi büyük bir şey yaptığı bir Büyüklük İdeasının, $İ_1$in varolduğunu görürüz. C_1 tüm büyük şeylerin oluşturduğu bir küme ise,(4) ten $İ_1$in kendisinin C_1nin bir öğesi olmadığı sonucu çıkar. Bununla birlikte, (6)ya göre, $İ_1$in kendisi büyüktür. Bu durumda yeni bir büyük şeyler sınıfı, C_2, elde ederiz, öyle ki bu yeni C_2 sınıfı, C_1in tüm öğelerinden başka, fazladan bir öğe olarak $İ_1$i içerir. (2a)ya göre, yine, kendisinden C_2nin tüm öğelerinin pay aldığı bir Büyüklük İdeası, $İ_2$ varolur. (4)e göre, $İ_2$ C_2nin bir öğesi değildir ve dolayısıyla, $İ_1$den ayrıdır. (6)ya göre, $İ_2$nin kendisi büyüktür. Ve bu sonsuzca sürüp gider. Böylelikle, ayrı Büyüklük İdealarından oluşan sonsuz bir dizi elde ederiz. Platon **Parmenides** adlı diyalogunda Parmenides'in bu saçmalığı Sokrates'e göstermesine izin verir.

(18)-Krş., **Euthydemus** 301A-B, **Hippias Major** 288D-289C(Güzelliğin kendisi herhangi bir karşılaştırmada güzel olmalıdır), **Protagoras** 330C(Adalet adildir), **Şölen** 210E-211B(Güzelliğin kendisi her bir bakış açısından her zaman, herhangi bir karşılaştırmada, bunu savunan hèr kimse, hepsi için eşit ölçüde, güzeldir), **Phaidon** 74A-D(Eşitlik mutlak olarak eşittir), **Parmenides** 129A-130A(Benzerlik, yani mutlak olarak benzer olan benzemez olamaz; Çokluk ya da mutlak olarak çok olan bir olamaz), 132A (Büyüklük büyüktür), 133D-134E(Bilginin kendisi, yani Bilgi İdeası, Doğruluğun kendisinin, Doğruluk İdeasının bilgisidir). --**Devlet** 597C'de, şeylerin her bir türü için yalnızca tek bir İdea bulunduğu, örneğin yalnızca bir Karyola İdeasının var olduğu kanıtlanırken, (6) nolu önerme örtük olarak kullanılır. Kanıtlama şeylerin her bir türü için yalnızca tek bir İdeanın var olduğunu ortaya koyan sayıntının karşısında yer alan sayıntının saçmaya indirgenmesi olarak düşünülmüştür. Örneğin, iki tane Karyola İdeası, bu türden iki "mutlak karyola"

"Ben(Parmenides) senin her bir durumda tek bir İdeayı bir koyut olarak öne sürme nedeninin şöyle bir şey olduğunu sanıyorum: Sana büyük görünen bir dizi şey var olduğu zaman, sen, bunların hepsine birden baktığında, onların hepsi için tek bir İdeanın var olduğunu, ve dolayısıyla Büyüklüğün bir olduğunu düşünüyorsun.

O(Sokrates), bu dediğin doğrudur, karşılığını verdi.

Ancak zihninin gözüyle Büyüklüğün kendisini, ve bu birçok büyük şeyi aynı biçimde görürsen, bunların ötesinde, ve kendisinden dolayı, bunların hepsinin büyük görünmek zorunda olacakları bir başka Büyüklük daha ortaya çıkmayacak mıdır?

Öyle görünüyor.

Eğer durum böyleyse, Büyüklüğün kendisine, ve Büyüklüğün kendisinden pay alan şeylere ek olarak bir başka Büyüklük İdeası daha ortaya çıkacaktır; ve yine tüm bunların üstünde ve ötesinde, kendisinden dolayı bunların hepsinin büyük olduğu bir başkası daha gündeme gelecek, ve senin İdealarından her biri bundan böyle bir değil ancak belirsiz bir sayıda olacaktır."[19]

Aynı itiraz daha sonra Platon'un İdealar kuramına ilişkin eleştirisinde, Aristoteles tarafından vurgulanır. Aristoteles, Platon'la tam bir karşıtlık içinde, sonsuzca geriye gidişin nasıl doğduğunu, bir başka deyişle onun tam olarak genel İdeayı söz konusu İdeadan pay alan bir tikel olarak düşünmekten çıktığını gösterdi. **De Sophisticis Elenchis**'te, o **Parmenides**'te ortaya konan argümanın bir versiyonu olan "üçüncü adam" argümanını tartışır ve onu bir yanıltmaca(sofizm) olarak görüp reddeder:

var olsaydı, yine, onların ortak **eidos**ları olarak sahip olacakları bir karyola ortaya çıkacaktı, ve bu durumda, diğer ikisi değil de, bu üçüncüsü mutlak karyola, Karyola İdeası olacaktı. Bu acayip argümanın mantığı şöyle özetlenebilir: İki Karyola İdeasının, K1 ve K2 nin var olduğunu kabul edin. (6)ya göre, bunlardan her biri karyola, "mutlak bir karyola" olacaktır. Öylcyse, İdealar kuramının temel koyutlarına göre, bunlar bir Karyola İdeasından, diyelim ki K dan pay alırlar. Bu noktadan başlayarak argüman muhtemelen **petitio principii** olup çıkar: K1 ve K2 den her ikisinin de (mutlak) karyolalar olması olgusunu açıklayan K Karyola İdeasıdır. (Platon'un argümanın bu evresinde destek için kendisine örtük olarak başvurduğu öncül buysa, o açıkça kanıtlamayı düşündüğü şeyin birtelikliğini önceden varsaymaktadır.) (4)e göre, K1 ve K2 K'dan pay aldıkları için, ondan ayrıdırlar. Sonuç olarak, bunlardan hiçbiri karyola İdeası değildir, ve iki tane Karyola İdeasının varolduğu sayıntısı çürütülmüştür. --Buna benzer bir argüman örtük olarak **Timaeus** 31A-B'de yer alır.

[19]-**Parmenides** 132A-B. (Jowett çevirisi).

"Yine, Adamdan ve bireysel adamdan ayrı olan bir "üçüncü adam"ın var olduğunu ortaya koyan bir kanıtlama vardır. Ancak bu bir yanılmacadır, çünkü "Adam" ve gerçekte her genel yüklem, bireysel bir töze değil, ancak tikel bir niteliğe, bir şeyle tikel bir biçimde ilişkili olmayan, ya da bu türden bir şeye işaret eder."

Probleme ilişkin aynı çözüm vurgulanarak yeniden ortaya konur:

"Bir sınıf için tümel bir biçimde kullanılan genel bir yüklemin bireysel bir töz olduğunun kabul edilmemesi, ancak onun ya bir niteliği ya da bir ilişkiyi ya da bu türden bir şeyi gösterdiğinin söylenmesi gerektiği açıktır."[20]

Aristoteles'in Platon'un İdeaları bir koyut olarak öne sürerken, tikel tözleri tümellerden meydana getirdiği biçimindeki değişmez saldırısı, gerçekte büyük ölçüde, görmüş olduğumuz gibi İdealar kuramına bir çatışkı sokan (6) nolu önermeye yöneltilmiş görünür. (6) nolu önermeyi reddetmekle, Aristoteles tümel kavramlara ilişkin mantıksal çözümleme yolunda kesinlikle ilerleme kaydetmiştir.

(6) nolu koyut İdeayla onun kapsamı içinde yer alan tikeller arasında yeni bir ilişkiyi gerektirdi. (6)'dan dolayı, Y-lik İdeasının kendisi bir Ydir. Şimdi bir tikel X bir Y ise, Y-lik İdeası ve X birbirlerine her ikisinin de Y olmaları bakımından benzeyecektir. Öyleyse, bu durumda şu sonucu elde ederiz:

(7) **Bir nesne Y-lik İdeasından pay alırsa, söz konusu nesne (her ikisinin de Y olmalarından dolayı) İdeaya benzer.**

Bu önerme Platon tarafından çok sık olarak varsayılır, ve onun (7)yi kabul etmesinin nedenlerinden birinin onun (6)yı kabul etmesi olduğu, sanıyorum, akla uygun bir tahmindir. Daha özel olarak da, Pla-

(20) **De Sophisticis elenchis** 178b36- 179a10. --Cherniss(**Aristotle's criticism of Plato and the Academy**, c.1, (Baltimore, 1944), s.289-300; **The riddle of the early Academy**, s.70) Platon'un kendisinin Parmenides'in paradokslarının gerisinde yatan yanlışı gördüğünü öne sürer. Cherniss'in uslamlama biçiminin özü şöyledir: Platon paradoksları ortaya koyduğu, ancak buna karşın bile İdealar kuramından vazgeçmediği için, o paradoksları kurama karşı yöneltilen geçerli itirazlar olarak görmüş olamaz; bu nedenle o bu itirazlara karşı bir yanıta sahip olmuş ve doğru yanıtı gerçekten de biliyor olmuş olmalıdır. Bu kuşkulu düşünce çizgisini işler ve geliştirirken, Cherniss **Parmenides**'teki paradokslardan **Devlet** 597C ve **Timaeus** 31A-B'de dolaylı olarak söz edildiği sayıntısını önemli ölçüde kullanmaktadır. Bu sayıntı sanıyorum yanlıştır. Krş., III.Bölüm, s.18. Cherniss'in psikolojik koyutuna karşı, Platon'un çoğunlukla, aynı problem üzerinde, güçlüğe kesin bir çözüm bulmaksızın, argümanları ve karşı argümanları bir araya getirdiği, ve onun düşüncesinin büyük bir bölümünün yalnızca sözsel ifadesi içinde değil, ancak özü itibariyle de, bir inancı olan bir kuşkucunun anlıksal diyalogu olduğu itirazı getirilebilir.

ton İdeadan sık sık söz konusu İdeadan pay alanların kendisinin bir tür kopyaları ya da taklitleri olduğu bir ilk örnek olarak söz eder. [21] Y-lik İdeası Platon için bir tür ideal standard statüsü kazanır: Y olmak bu standarda yaklaşık olarak aynı biçimde, belki de uzunluk olarak bir metre olmanın standard metreye benzemek olması gibi, benzemektir. Bu **Phaidon**'da anımsama öğretisi için getirilen kanıtlamanın gerisinde yatan görüştür: Örneğin iki sopanın eşitliğini algılamak onların Eşitlik İdeasına (eksikli bir biçimde) benzediğini algılamaktır ve bu nedenle böyle bir algı söz konusu İdeayla daha önce gerçekleşmiş olan bir tanışıklığı, tarihi ruhun doğuş öncesindeki yaşamına gitmek durumunda olan bir tanışıklığı önceden varsayar.[22]

(7) nolu sayıntı diyaloglarda sık sık öngörülmekle birlikte, o **Parmenides**'te --olağanüstü ilginç ve hoş nedenlerle-- reddedilmiştir. (7) nolu önerme (5) nolu önermeyle birleştiği zaman, Y olan X'le I_1 diye gösterebileceğimiz Y-lik İdeası arasındaki benzerliği açıklayan bir I_2 İdeasının var olduğu sonucunu elde ederiz. (4) nolu önermeye göre, bu I_2 İdeası X ve I_1 den ayrıdır. Şimdi (7)den dolayı, I_1 I_2ye benzer ve dolayısıyla, aynı argümana göre, üçüncü bir I_3 İdeası varolur, ve bu sonsuzca sürüp gider. Ancak tüm bu İdealar, I_1, I_2, I_3... aynı Y-lik İdeasından başka bir şey değildir.

"Sanıyorum en olasılı görüş (der Sokrates) bu İdeaların doğada modeller(örnekler) olarak varoldukları ve diğer şeylerin ona benzedikleri ve onların taklitleri olduklarıdır. Onların İdealardan pay almaları, onların İdealara benzer kılınmalarından(onların Formların imgelerine göre yaratılmalarından) başka hiçbir şey değildir.

Öyleyse, bir şey, dedi o(Parmenides), İdeaya benzerse, o şey ona benzer kılındığı sürece, kendisine benzeyen şeye benzer olmaktan geri durabilir mi? Yoksa benzerin benzerine benzemez olması gibi bir olasılık mı,var mıdır?

Hayır, böyle bir olasılık söz konusu olamaz.

Ve benzerin, tıpkı benzeri gibi, aynı İdeadan zorunlu olarak pay alması gerekmez mi?

Gerekir.

(21)-Kendisinden pay alan nesnelerin onun taklitleri olduğu bir ilk örnek olarak İdea anlayışı --**Phaidon** ve **Parmenides** yanında-- **Devlet** 402C, 472C-D, 484C-D, 500E-501C, 510A-B, 510D, 520C, 540A, **Phaedrus** 250A-B, 251A, **Timaeus** 29B-C, 37C-E, 39D-E, 48E-49A, 50C, 52C, 92C, v.b.g., de ortaya çıkar.
(22)-**Phaidon** 74A-75C.

Ve benzer şeyin pay almayla kendisine benzer kılındığı şey mutlak İdea olacaktır, değil mi?

Kesinlikle.

Öyleyse, herhangi bir şeyin İdeaya ya da İdeanın herhangi bir şeye benzer olması olanaksızdır; çünkü onlar benzer olurlarsa, her zaman birinciye ek olarak bir başka İdea daha ortaya çıkacak, ve o bir şeye benzer olursa, bu kez yine bir başka İdea var olacaktır;ve İdea kendisinden pay alan şeye benzer olursa, her zaman yeni bir İdea ortaya çıkmakta olacaktır.

Çok doğru.

Buradan diğer şeylerin İdealardan benzerlik yoluyla pay almadıkları sonucu çıkar; bu nedenle başka bir pay alma yolu aramalıyız."[23]

Burada, sonsuz bir geriye gidişin bu biçiminin (7)nin kabulüne bağlı olduğuna açıkça işaret edilir, ve bu durum karşısında (7) reddedilir. Bununla birlikte, Platon yeterince garip bir biçimde, (7)nin gerçekte (6)ya eşdeğer olduğunu, (7)nin reddedilmesinin mantıksal olarak (6)nın reddedilmesini gerektirdiğini, ve (6)nın reddedilmesi durumunda sonsuz bir geriye gidişin daha önce üzerinde çalışılmış biçiminden de benzer bir biçimde kaçınılacağını görmemiştir.

İdealar kuramının temel sezgisi ifadesini (1)-(5) önermelerinde bulur. (6) ve (7) önermelerinin kendisinin bir ifadesi olduğu, ilk örnekler ya da ideal standardlar olarak İdealar anlayışı bu temel sezgiyle çelişir ve o kuramı daha karmaşık bir hale getirir. İdealardan söz ederken Platon'un zihninde çoğu zaman, modern terminolojide şu şekilde betimleyebileceğimiz bir yüklem tipi vardır: Verilen yüklem (İngiliz mantıkçısı W.E. Johnson'un önerdiği anlam içinde)[24] belirlenebilir; verilen yüklemin belirli biçimleri olan bu yüklemler onun daha yüksek ve daha aşağı dereceleri olarak bir dizi içinde düzenlenirler; bu dereceler arasında tüm diğerlerinden daha yüksek olan biri vardır. Platon tarafından anlaşıldığı biçimiyle Güzellik böyle bir yüklemdir: Bir şey güzelse eğer, o her zaman belirli bir, daha aşağı ya da daha yüksek, güzellik derecesine sahiptir; ve tüm diğer derecelerden daha yüksek olan bir güzellik derecesi vardır. Platon'un İdeaları gerçekçi bir tarzda düşünülen genel yüklemler olduklarından, Platon'dan hem bir belirlenebilir Güzellik İdeası ve hem de bu belirlenebilir Güzelliğin be-

(23)-**Parmenides** 132D-133A.
(24)-Krş., W.E.Johnson: **Logic**, Cilt 1 (Cambridge, 1940), 2.böl.

lirli her derecesinin İdealarını öne sürmesini bekleyeceklik. Ancak -- çok iyi bilindiği gibi-- Platon bu türden hiçbir şey yapmaz. Bunun yerine o yalnızca tek bir Güzellik İdeasını bir koyut olarak öne sürer, ancak bu İdeayı en yüksek Güzellik derecesiyle birleştirir.[25] Bu en yüksek derece, Platon'un görüşüne göre, duyuların dünyasında hiçbir zaman örneklenmez.[26] Duyusal bir nesnenin Güzellik İdeasından pay aldığı söylendiği zaman, bu öyleyse, nesnenin belirlenebilir yüklemin aşağı bir derecesine sahip olduğu anlamına gelir; Güzellik İdeasının kendisi ya söz konusu yüklemin en yüksek derecesi ya da söz konusu dereceyi sergileyen ideal standarddır.

★ ★ ★

İdeaların metafiziksel konumu Platon tarafından çoğunlukla mecazî terimlerle açıklanır ve onun anlatımlarının bu bakımdan ne ölçüde ciddiye alınmak durumunda olduklarını anlamak güçtür. Bununla birlikte, bir şey, yani İdeaların "ezeli-ebedi" oldukları açık seçik olarak ortaya çıkar.[27] İdeaların, Platon'un en çok incelenen görüşüne göre, hangi anlamda ezeli-ebedi oldukları, sanıyorum, **Timaeus**'ta ebedilik üzerine olan pasajda açıklanır.

"Geçmiş ve gelecek, bizim bilinçsizce ancak yanlış bir biçimde ezeli-ebedi öze transfer ettiğimiz, yaratılmış zaman türleridir; çünkü

(25)-Özellikle güzellik fikri ve ahlaksal fikirler söz konusu olduğunda, Platon bu düşünce çizgisini uyarlamaya eğilimli görünür. Güzellik üzerine olan en açık pasaj belki de **Şölen** 209E-212Adır. --Öte yandan bu İdealar çeşitli pasajlarda çiftler halinde ortaya çıkarlar: Güzellik-çirkinlik, iyi-kötü, v.b.g. Krş., **Euthypro** 5C-D, **Devlet** 476A, **Phaedrus** 246E, **Sofist** 247A, **Theaetetus** 186E. Belki de Platon zaman zaman İdeaların belli bir cetvelin karşıt kutuplarında bulunduklarını, ancak cetvelin ara noktaları için hiçbir İdea bulunmadığını düşündü. --"Eudoxes-Studien V" **Quellen und ètudien**... B:3'de O. Becker Platon'un İdealarla İdealardan pay alan nesneler arasındaki ilişkiyi katışıksız, saf renklerle karışık renkler arasındaki ilişkiye analojik bir biçimde düşündüğü, ve bu anlayışın Eudoxos tarafından daha ileri bir düzeye götürüldüğü tezini kanıtlamaya çalışır. --Platon'un bir niteliğin (belli) bir derecesine sahip olmanın İdeadan (belli) bir derecede pay almak olduğu görüşüne eğilimli olduğu pasajlar vardır. Bu nedenle, orada örneğin güzelliğin çeşitli derecelerinin İdealarının var olması yerine, yalnızca bir Güzellik İdeası var olacak, ancak tikellerle İdea arasında söz konusu olan pay alma ilişkisi çeşitli derecelerde olacaktır. Krş., **Devlet** 472B-C. Belki **Phaidon** 101B de bu anlam içinde anlaşılmak durumundadır: Daha büyük olan sayı Çokluk (ya da Sayı) İdeasından daha yüksek bir derecede pay almaktan dolayı daha büyüktür, ve daha büyük olan ölçü Büyüklük İdeasından daha yüksek bir derecede pay almaktan dolayı büyüktür.

(26)-Krş., **Hippias Major** 289D-292E, **Şölen** 209E-212A, **Phaidon** 74A-75D, **Phaedrus** 250A-D.

(27)-Krş., **Phaidon** 78D-79A (İdealar değişmezdirler), **Devlet** 500B-C, **Phaedrus** 217D-E.

onun(ezeli-ebedi varlığın) "var olmuş olduğunu", "onun var olduğunu", "onun var olacak olduğunu" söyleriz, ancak doğru olan "vardır"ın yerinde olarak ve uygun bir biçimde yalnızca ona yüklenebileceği, ve "var olmuş" ve "var olacak" olandan yalnızca zaman içindeki oluşma için söz edilebileceğidir..." [28]

Aynı pasajda hiç sona ermeyen zamanın, birlikte bulunan ebediliğin kendisinden ayrı olarak, ebediliğin hareket halindeki bir görüntüsü olduğu söylenir.[29] **Timaeus**'ta yer alan sözlerine gönderme yaparak, şunu öyle görünmektedir ki, Platon'un görüşü olarak öne sürebiliriz:

(8) **İdealar zaman içinde varolmazlar.**

Phaedrus'ta yer alan, İdeaların "göklerin ötesindeki bölge"de bulundukları ifadesi, İdeaların uzayda(mekânda) varolmadıklarını gösterir görünen mecazî bir anlatımdır. Bu izlenim Aristoteles 'in, Platon'a göre, göklerin ötesinde hiçbir cisim bulunmadığını, ve İdeaların hiçbir yerde olmadıklarına göre, göklerin ötesinde de olmadıklarını ortaya koyan belirtik savıyla doğrulanır.[30] Platon büyük bir olasılıkla şu önermenin de doğru olduğuna inanmaktaydı.

(9) **İdealar uzayda varolmazlar.**

İdeaların ebediliği Platon için İdeaların bir başka özelliğiyle, yani İdeaların basitliğiyle çok yakından ilişkilidir:

(10) **İdealardan parçalardan meydana gelmezler.**

Bu önerme **Phaidon**'da açık seçik olarak ortaya konur. Söz konusu diyalogda, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama girişimlerinden birinde Sokrates aşağıdaki ilkeyi apaçık bir şey olarak görür.

"Öyleyse, parçalardan meydana gelen ve bileşik olan, parçalardan nasıl meydana geldiyse, aynen o şekilde ayrıştırılmaya ve çürümeye uygun bir yapıda değil midir? Ve bir şey parçalardan meydana gelmiyorsa, onun ayrıştırılması pek olasılı değildir, öyle değil mi? ...Öyleyse, her zaman aynı ve değişmez olan şeylerin bileşik olmayan şeyler, ve değişen ve hiçbir zaman aynı olmayan şeylerin de bileşik şeyler olmaları çok olasılıdır, değil mi?" [31]

(28) **Timaeus** 37E-38A.
(29) **Timaeus** 37D-E.
(30) **Fizik** 203A8-9. Krş., 209B33-210A2.
(31) **Phaidon** 78B-C.

Duyusal şeylerin bileşik, değişen ve yok olabilir şeyler sınıfının üyesi oldukları yerde, İdealar basit ve değişmez varlıkların sınıfı içinde yer alırlar.[32] **Philebus**'ta İdealar, Platon'un dilinde genellikle bileşik olmayan, basit bir şeye karşılık gelen "monadlar" sözcüğüyle adlandırılır.[33]

İdealar, duyu-algısının nesneleriyle tam bir karşıtlık içinde, yalnızca soyut düşünceyle kavranabilirler: Onları yalnızca zihnin gözü görebilir. Duyu izlenimleri bize İdeaları anımsatabilir, ancak bir İdea hiçbir zaman duyu-izlenimlerinin içeriklerinin bir parçası değildir. Kendisiyle İdeaları kavradığımız özel zihinsel yeti, en iyi İngilizce karşılığı "akıl" olan çeşitli Yunanca sözcüklerle gösterilir.[34]

★ ★ ★

İdealar dünyasını araştıran bilime Diyalektik adı verilir. **Phaedrus**'ta Platon diyalektik araştırmada içerilen iki temel ilkeyi öne sürer. Bu ilkelerden biri "çeşitli yerlere dağılmış tikelleri algılamak ve bir İdea altında bir araya getirmek", diğeri ise "şeyleri yeniden, kötü bir ağaç oymacısı gibi, gelişigüzel parçalayarak değil de, doğal eklemlerin bulunduğu yerden sınıflara göre bölme" ilkesidir.[35] Platon'un görüşüne göre, varolan her şey ezeli-ebedi olarak bir türler dizgesi içinde yer alır,[36] ve Platon bu türler dizgesi içinde cinslerin ve türlerin değişmez bir hiyerarşisinin bulunduğunu kabul eder. Bu hiyerarşik düzeni bilme durumuna gelmeye çalışan diyalektikçi aşağıdan tikellerden başlayabilir, ve tikelleri onların en aşağı türleri içinde sınıflayarak; bu türleri onların en yakın cinsleri içinde bir araya getirerek, ve daha sonra tür-cins dizisi boyunca adım adım ilerleyerek yukarıya doğru yol alabilir; ya da yola yukarıdan başlayabilir ve her adımda eldeki cinsi uygun türlerine bölerek aşağıya inebilir. **Phaedrus**'un ilkeleri işte diyalektik araştırmanın bu olanaklı iki doğrultusuna referansta bulunmaktadır.

Philebus'ta belli bir cinsin türlerinin sayısının her zaman sınırlı olduğu düşünülürken, tikeller sonsuz sayıda çok ve sonsuzca değişken olarak görülür. Bir tikelle bir cins arasında bulunan cins ve türlerin

(32)-**Phaidon** 78D.
(33)-**Philebus** 15A-B. Bununla birlikte, bir İdeanın halâ bir monad olarak görüldüğü, ancak onun aynı zamanda "çok"--çünkü o tür-cins hiyerarşisinin bir bölümünün tepesinde bulunur-- ve "sonsuz"--çünkü sonsuz sayıda tikel onun kapsamı içinde yer alır-- olduğunun söylendiği **Philebus** 16D'ye de bakınız.
(34)-Krş., Örneğin **Phaidon** 78D-79A, **Devlet** 507B-C, 511D-E.
(35)-**Phaedrus** 265D-E.
(36)-Krş., **Sofist** 252A.

hiyerarşisindeki evrelerin sayısının da orada, öyle görünmektedir ki, sonlu olduğu kabul edilir. Diyalektik araştırmanın ilk aşaması da buna uygun olarak sonsuzdan sonluya, buna karşın ikinci aşaması da sonludan sonsuza doğru bir geçiş olarak nitelenir. Konuşma dilinin alfabetik transkripsiyonunda somutlaşan seslere ilişkin sınıflamadan burada ilk aşamanın bir örneği olarak söz edilir.[37] Platon'un ikinci aşamayı açıklamak için kullandığı örneklerden bazıları "ses" ya da "söz"ün sesliler, sessizler, sağır sesler biçimindeki ses türlerine bölünmesi;[38] "insan varlığı" cinsinin erkeklere ve kadınlara, ya da sayı cinsinin tek ve çift sayılara bölünmesidir.[39]

Her bir türü tanımlama işi diyalektik araştırmanın bu iki aşamasıyla çok yakından ilişkilidir, çünkü Platon tanımı yakın cins ve özgül ayrımın ortaya konmasıyla gerçekleşen özsel tanım olarak düşünür. [40]

Diyalektiğin **Phaedrus**'ta formüle edilen iki aşaması temelde şu tipten soruları yanıtlamakla uğraşır: Bu tikel hangi türün üyesidir? Bu türün yakın cinsi hangi cinstir? Bu cinsin türleri nelerdir? Belli bir türü tanımlamak bunlarla yakından ilişkili olan ek bir problemi içerir: Bu türün özgül ayrımı nedir?

Diyalektiğin üçüncü bir işi, hemencecik bu türden sınıflama problemlerine indirgenemeyecek bir yönü, **Sofist**'te gözle görülür hale gelir. A ve B gibi iki tür ya da İdea verildiğinde, Diyalektik aynı zamanda Anın Bye Bnin Aya yüklenip yüklenemeyeceğini araştırmak durumundadır. Örnekleri olarak Varlık(Varoluş,Özdeşlik),Hareket ve Sükunet kavramlarını aldıktan sonra, Platon şu türden soruları tartışır: Hareket varolur mu? Sükunet varolur mu? Sükunet hareket midir? Hareket sükunet midir?[41] Diyalektik araştırmanın aynı türü **Parmenides**'te fazlasıyla örneklenir.

Diyalektiğin şimdiye dek sözü edilen tüm aşama ve yönleri **Sofist**'te geçen aşağıdaki pasajda muhtemelen ima edilir:

"YABANCI. Pekala türlerin(İdeaların) karışma açısından birbirleriyle aynı ilişki içinde bulunduğu üzerinde anlaştığımıza göre, kişi

(37)-**Philebus** 18A-D.
(38)-**Philebus** 17A-D.
(39)-**Devlet Adamı** 262C-E.
(40)-**Phaedrus** 265D-266B, 277B-C. Krş., aynı zamanda **Sofist** ve **Devlet Adamı**'ndaki tanımlar.
(41)-**Sofist** 250A-259B.

hangi türlerin başka türlerle uyuştuğunu, hangilerinin uyuşmadığını belirlemede; ve aynı zamanda, hepsine yayılıp, onları, birbirleriyle karışabilmeleri için birbirlerine bağlayan belirli türler bulunup bulunmadığını saptamada, ve yine bölmelerin nerelerde olduğunu, bütünlere karşı gelen, ve bölünmeden sorumlu olan başka türler olup olmadığını meydana çıkarmada başarılı olmak durumundaysa, tartışma yolunda yürürken yol gösterecek bir bilime gereksinme duyulmaz mı?

THEAETETUS. Bilime --belki de tüm bilimlerin en önemlisi olan bilime-- gereksinme duyulur, hiç kuşkusuz.

YAB. Peki bu bilime ne ad vereceğiz? Yoksa Theaetetus, Zeus'un yardımıyla, bilmeden özgür adamın bilgisini mi bulduk ve Sofisti ararken önce raslantıyla Filozofu mu yakaladık?

THEAET. Ne demek istiyorsun?

YAB. Farklı biri yerine aynı Formu ya da aynı Form yerine farklı bir Formu almayıp, Türlere göre bölmek --bu Diyalektik biliminin işi değil midir?

THEAET. Evet.

YAB. Ve bunu yapabilen adam, her birinin ayrı durduğu yerde, birçok İdea boyunca yayılan bir İdeayı, ve her biri diğerinden farklı olup, dışarıdan bir İdea tarafından kucaklanan birçok İdeayı; ve yine birçok bütünün başından sonuna dek bir birlik içinde bağlanan bir İdeayı, ve sınırları birbirlerinden tümüyle ayrı olarak çizilmiş birçok İdeayı açık seçik olarak ayırır. Bu çeşitli türlerin hangi biçimlerde birleşebildiklerini ya da birleşemediklerini tür tür ayırmayı bilmek anlamına gelir." [42]

Platon **Devlet**'te diyalektik araştırmanın iki aşamasının--yükselme ve inme-- bir başka yönünü daha ortaya koyar. İlk aşamada zihin yavaş yavaş yüksek ve daha yüksek ilkelere doğru tırmanır. İlk ilkeler, zihin --gözle görülür bir biçimde-- İyi İdeasına karşılık gelen ilk ilkeyi kavrayıncaya dek, yalnızca "varsayımsal" olmak durumundadırlar. Ancak zihin, ilk ilkeyi kavradığı andan başlayarak, varsayımsal olmayan daha yüksek bir bilgi türüne sahip olur. O bundan sonra yeniden aşağıya döner ve ilk ilkeden daha önceki varsayımları çıkarsar. Diyalektik bilimi varsayımlarını

(42)-**Sofist** 253B-E.

"varsayımlaştırılmamış olduktan başka, herşeyin başlangıcı olana yükselebilmesi için, başlangıçlar(ilkeler) olarak değil de, gerçekte varsayımlar, adımlar ve çıkış-noktaları olarak alır ve ilk ilkeyi bir kez kavradıktan sonra, ilk ilkeye bağlı olan şeylere yapışarak , ve duyunun nesnelerini her ne şekilde olursa olsun hiç kullanmayıp yalnızca İdeaların kendilerini, kendilerinde ve kendileri aracılığıyla ele alarak, ve araştırmalarını İdealarla tamamlayarak, aşağıya doğru inebilir."[43]

Diyalektiğin **Phaedrus** ve **Philebus**'ta ayırd edilen iki yönü, Platon'un zihninde muhtemelen burada da vardır. Ancak burada diyalektiğin kapsamı açıkça, bu diyalogların sınıflayıcı önermeleri dışında başka türden önermelerini de içerecek biçimde genişletilir. İyi İdeasının önde gelmesi, büyük bir olasılıkla **Phaidon**'un herhangi bir şeye ilişkin nihai açıklamanın, onun olduğu gibi olmasının o şey için en iyisi olduğunun gösterilmesi olduğunu ortaya koyan öğretisiyle, ve **Timaeus**'un fiziksel dünyayı açıklamak için öne sürdüğü benzer ilkeyle bağıntılıdır.[44] Diyalektiğin bu şekilde teleolojik bir tarzda açıkladığı yalnızca sınıflamanın teoremleri olamaz. Gerçekte, Platon matematiksel bilimlerin teoremlerinin Diyalektikte bir temel kazanabilmesi olanağını düşünür.[45] Şu halde, son evresinde Diyalektik burada, öyle görünmektedir ki, İyi İdeasına ilişkin en yüksek kavrayışı ortaya koyarak, bütün bir ussal bilgi alanı için mantıksal bir temel olan, ve tüm sonuçlarını bir ilk kendinde-açık ilkeden çıkarsayan tümdengelimsel bir bilim olma durumundadır.

(43)-**Devlet** 511B-C.
(44)-**Phaidon** 97C-99C, **Timaeus** 29A.
(45)-**Devlet** 510C-511E, 533A-D.

PLATONİK FORMLAR BİRER TÜMEL MİDİRLER?

R.S. BLUCK

Platonik Formların sanki onlar yalnızca tümeller ya da tümellerden biraz daha fazla bir şeylermiş gibi ele alındığını görmek sıkça rastlanan bir durumdur; bu görüş başka bir yerde eleştirilmiş olmakla birlikte, konu Platon felsefesini inceleyen araştırmacılar için büyük bir önem taşıdığından, onu biraz daha ayrıntılı olarak ele almak yararlı bir amaca hizmet edebilecektir.

Burada üzerinde durduğum görüş Sir David Ross'un **Platon'un İdealar Kuramı** adlı kitabında örneklenen görüştür. "İdealar kuramının özü", der Ross, "kendilerine verilecek en iyi adın muhtemelen 'tümeller' olduğu bir entiteler sınıfının var olduğu olgusunun bilinçli olarak tanınmasında yatar."[1] Öyleyse, bu görüşte Formlar ya da İdealar kavramlardan biraz daha fazla bir şeydir, ve Platon da öncelikle bir mantıkçı olarak görülür.[2] **Phaidon**'daki bir pasajdan (74b-75b) söz ederken, Ross gerçekte "bunun (**Şölen**'deki mistik bir nitelik taşıyan pasajdan ayrı olarak) kendilerini tikellerde gösteren tümeller olarak değil de, tikel şeylerin yalnızca yaklaştıkları idealler, standardlar ya da limitler olarak İdeaların bu yönünün vurgulandığı ilk pasaj olduğunu" söyler,[3] ancak Ross Formların söz konusu iki yönünün birbirleriyle nasıl uzlaştırılacağını açıklamaz ve genelde, yalnızca onların "içkin" Formlar olarak mı yoksa "aşkın" Formlar olarak mı düşünülmek durumunda olduklarını araştırarak, Formları tümeller şeklinde ele alır. Ross'un kitabını değerlendiren ve eleştiren yazarlardan birinin de gösterdiği gibi,[4] Ross "tümellerin var

(x)-R.S. Bluck tarafından yayımlanmış olan **Plato's Phaedo**(New York, 1955) adlı kitabın ekinde yer alan **Platonic Forms: Are they Universals?** adlı makalenin Türkçe çevirisidir.

(1)-S.225. Krş., Paul Shorey'nin **Devlet**'in Loeb edisyonunun ikinci cildine yazdığı önsöz.

(2)-Krş., örneğin, s.226: "O bizim matematik tarafından ele alınanlar dışında kalan tümeller arasındaki zorunlu ilişkileri benzer bir biçimde algılayabilmemiz olanağını düşündü... O **Devlet**'te İdealar sisteminin bütün özünü hipotetik olmayan tek bir ilkeden çıkarsamaktan söz eder. Bu konuda o yanılıyordu; Aristoteles, yalnızca birbirleriyle belirli bir biçimde ilişkili olan iki öncülü birleştirmekle yeni sonuçlar çıkarsayabiliriz dediği zaman--ki bu onun tasım kuramının özüdür-- gerçeğe daha yakındı." Aynı sayfada Ross, Platon'la Aristoteles arasındaki düşünce benzerliği karşısında, Aristoteles'in büyük bir önem verdiği, tümellerin tikellerden ayrı olarak varolup varolmadığı sorusunun önemsiz bir soru olduğunu söyler.

(3)-S.23-24.

(4)-Richard Robinson, **Philosophical Review** 61(1952), s.115.

olduğuna, ve İdealar kuramının özü itibariyle tümellerin var olduğuna ve onların doğalarının ne olduğuna işaret etmekten meydana geldiğine inanır; ancak Platon tümelleri tikellerden ayırdı ve onlara aşkın bir pozisyon verdi; bu bir yanlıştı." Bir başka eleştirmen,[5] bu konudaki "can alıcı sorunun Formların içkin mi yoksa aşkın olarak mı görüldüğü sorusu olmayıp... söz konusu iki sınıftan birine ya da diğerine ilişkin ifadeler kullandığı zaman, Platon'un düşündüğü entitenin bir tümel olarak doğru bir biçimde adlandırılıp adlandırılmadığı sorusu olduğuna" işaret etmiştir; Ross'un kitabı üzerine yazılan bir başka tanıtma yazısında,[6] Profesör Tate, İyi Formunun, "o, (kendileri de fenomenal dünyaya aşkın olan) diğer Formların varlıklarının kaynağı olan aşkın bir nesnel gerçeklik olduğu, ve dolayısıyla yalnızca bir soyutlamaya pek benzemediği için", mantıksal bir tümel olmadığı sonucuna varır. Ben burada Profesör Tate'nin vardığı sonucu destekleyen ek bir iki değerlendirmede daha bulunacağım.

(1) Profesör Webster ve ekibinin gerçekleştirdiği, düşünceyle dil arasındaki ilişkiyi konu alan bir araştırmanın[7] akışı içinde, araştırma dil ve düşünce arasındaki ilişkiden çok, cinssiz bir sıfatla birlikte artikel kullanılmasına ilişkin bir araştırma olup çıkmıştır. Tam gelişimi içinde, bu (a) bir sınıfın özel bir üyesini, (b) bir sınıfın herhangi bir üyesini (ve dolayısıyla tüm üyelerini), ya da (c) bir sınıfın standard bir üyesini (ve dolayısıyla hemen hemen, kendisi sayesinde onun sınıfın bir üyesi olduğu niteliği) gösterebilir. Şimdi Sokrates-öncesi zamanlarda töz ve ilinek arasında henüz bir ayrım yapılmış değildi; töz kategorisi, en azından felsefi bir öğreti olarak henüz tam anlamıyla bilinç yüzeyine çıkmış değildi.[8] Bu nedenle, tikel bir ifadenin bir özelliğe mi yoksa tanımlanan bir şeye mi referans yaptığı -- örneğin **to apeiron**la Anaximandros'un başlangıçtaki maddenin sınırsız halini mi yoksa maddenin kendisini mi kastettiği-- her zaman açık değildir. Ancak Homeros'un Eumaeus'u "ağacı kerestenin karasını kerestede bırakacak şekilde ikiye ayıran kişi"[9] diye tanımlarken, onun kerestenin siyah[10] olan söz konusu parçasını kerestede bırakmak istemesini anlatmak istediği yerde, Sappho'nun "Eros Güneşin aydınlığına sahiptir"[11] dediği zaman, onu bizim Güneşin bir

(5)-D.J.Allan, **Philosophical Quarterly**, II, 1952, s.370.
(6)-**Clasical Review**, N.S. III, 1953, s.93.
(7)-**Mem. Proc. Manchester Lit. Philos. Soc.**, cilt 94(1952-3), no:3, s.23-24.
(8)-W.K.C. Guthrie de Kasım 1953'de Hellenic Society'de yaptığı konuşmada (konu: "The Invention of Substance") aynı tezi öne sürmüştür. Krş., **Greek Philosophy,The Hub and the Spokes**, s.25.
(9)-**Odyseus** XIV, 12.
(10) Metnin de gösterdiği gibi, burada "siyahlık" anlamına gelen **to melan** diye bir şey söz konusu değildir.
(11)-65A25

"parçası" diye adlandırmamız gereken bir şeye değil de, Güneşin de sahip olduğu söz konusu parlaklık öğesine sahip olduğunu kastetmek durumunda olması olgusunda ortaya çıkan bir başka güçlük daha vardır. Ancak Profesör Webster'in de işaret ettiği gibi, bu dönemde "aydınlık" bir **nitelik** değil ancak bir şeydi; bu gerçekten de kaçınılmazdı, çünkü herhangi bir nitelik kategorisi henüz icad edilmemişti, ve gerçekte varoluş türleri bakımından bir farklılık henüz düşünülmüş değildi.[12] Bu yüzden buradaki "aydınlık" Güneşte bulunan ve Güneşin parlaklığından sorumlu olan, ve aynı zamanda kendisi de aydınlık(parlak) diye betimlenebilir olan bir "şey" olarak görülmüş olacaktı; o Güneşteki aydınlık olan şeydir. Güneşin aydınlıktan(töz) bir payı vardır, ve Eros'un da aydınlıktan kendi payı. Gerçekten de, tıpkı "kerestenin siyahı"nın bir sınıfın üyesi olması gibi, o genel olarak belli bir özelliği paylaşan farklı şeylerden değil de, özü belli bir özellikten pay vermek olan "özdeş" şeylerden meydana geldiği için, farklı bir sınıftan olsa bile, "Güneşin aydınlığı" da bir sınıfın bir üyesidir. Öyleyse, artikel ve cinssiz sıfat bir nitelik ya da özelliğin tikel bir örneğine referans yapılarak kullanıldığı zaman, Yunanca ifadenin her zaman bir sınıfın üyesi olan ve kendisi de sınıfın adıyla tanımlanabilen bir "şey"e atıf yaptığını söyleyebiliriz.

Referans genel bir referans olduğu zaman, aynı durum daha açık seçik bir biçimde ortaya çıkar, ve Yunanca ifade bizi bir sınıfın standard üyesine götürür. Ben eğer **ou koi areskei to thermon** dersem, bu "ben sıcağı sevmem" diye çevirilebilirdi; ancak bu tümce harfî harfine çevrildiğinde, onun gerçek anlamı, kendisine "sıcak" sıfatının yüklenebildiği bir şeyin sıradan bir örneği olan, "sıcak olanı sevmem" şeklindedir. Yine burada da, tam ve dakik bir biçimde konuşulduğunda, bir soyutlamaya değil de, her zaman bir "şey" ya da "şeyler"e işaret eden somut bir ifade biçimiyle karşı karşıyayız; ve, artikele ve cinssiz sıfata sahip olduğumuz zaman, hep bir sınıfın (ister özel bir üye, ister herhangi bir üye ya da ister standard bir üye olsun) bir üyesiyle ilgilendiğimiz için, daima kendisi sıfatın işaret ettiği niteliğe sahip olabilen bir şeye sahip oluruz.

Aynı ifade biçiminin Platon'un ilk dönem yapıtlarında da benzer bir çağrışıma sahip olmasını bekleyebiliriz, ve Platon'un diyaloglarını konu alan dikkatli bir inceleme bu beklentinin haklı bir beklenti olduğunu ortaya koyar. Örneğin **Protagoras**'ta, kendilerine sırasıyla

(12)-Krş., Parmenides'in bir şeyin ya **var** olduğu ya da **var olmadığı** öğretisi.

"adil" ve "dindar" sıfatlarının yüklenebildiği "şeyler"i gösteren terimler olarak kullanılan soyut "**dikaisune**" ve "**hosiotes**" terimlerini bile buluruz:[13] ve **Phaidon**'da Sokrates'i "İyinin kendisi yanında güzel bir başka şey daha varsa..." derken görürüz.[14] Ve yine **Phaidon**'da[15] aşağı yukarı "Bir Eşitliğin var olduğunu söyleriz" anlamına gelebilecek, neredeyse çevirilemez olan **phamen pou ti einai ison** ifadesiyle karşılaşıyoruz: bu ifade gerçekte, kendisine eşit adını verdiğimiz bir şeyin, "Eşit olan bir şeyin var olduğunu biliriz" anlamına gelmelidir.[16] Bunu öyleyse, Platon'un örneğin **to agathon**'u, iyiliğin dünyadaki (gözle görülür) tüm örneklerinin hiç kuşkusuz prototipi olup, bir karaktere sahip olan bir şey olarak gördüğü şeklinde yorumlayabiliriz. "Sıcaklık" gibi bir tümelin, bu tümelin gösterdiği (sıcak), ancak bir yandan da ona yüklenen niteliğe sahip olamayacağını söylememiz gerekir; ancak Platon için, örneğin **to kalonun kalon** olduğunu(güzelin güzel olduğunu) söylemek, totolojik olsa da, hem olanaklı hem de doğru olmuş olacaktır.[17] Platon'un Formlarını soyut terimlerimizle ya da tümellerimizle özdeşleştirmemek için, burada önemli bir nedene sahibiz.

(13)-**Protagoras** 330b-d
(14)-**Phaidon** 100c
(15)-**Phaidon** 74a.
(16)-Krş., **Phaidon** 102c(**ekeino... mega on**), ve 103c.
(17)-Sokrates'in bireysel örneklere referansla "dindar olan"dan ve benzeri şeylerden söz ettiği zaman, onun bu entiteleri, tıpkı Sappho'nun "Güneşin aydınlığı"nı düşündüğü biçimde, "şeyler" olarak düşündüğünü kabul etmemiz gerekir; o tanımlama işiyle uğraştığı zaman, o sınıfın standard üyesini, ya da belki, örneğin "dindar olan"ın kollektif olarak ele alınan, dünyada herhangi bir yerde bulunacak tüm örneklerini düşünüyor olmuş olacaktı. Her durumda, Platon gibi Sokrates de bu türden ifadeleri, sıfatın işaret ettiği niteliğe sahip olmaya yetili tözler olarak gördüğü şeylere referansta bulunarak kullanmış olacaktır, şu farkla ki Sokrates için bu "şeyler" çoğu zaman kompleks şeyler ya da eylemlerde diğer şeylerle yakın bir ilişki içinde bu dünyada varolur, oysa Platon için gerçek "şeyler" bir başka yerde varolur.

Birçok karışıklığa gerçekte **eidos** sözcüğü neden olmuştur. Sokrates bir erdemi tanımlamaya çalışırken, söz konusu erdeme ilişkin bir dizi örneği değil de, söz konusu erdemin **eidos**unu istediğini söylediği zaman, o sınıfın standard üyesinin "görünüş"ünü, bizim ona ilişkin izlenimimizi kastetmiş olacaktır. O bu **eidos**un kendisinin, **definiendum**un her bir tikel örneğiyle aynı biçimde bir "şey" olmasını pek varsaymış olamaz; varsaydıysa da, bizim bildiğimiz kadarıyla, bu varsayımını temellendirmeye kalkışmamıştır. Burada, gerçekten de, "tümel"in modern anlamının çok yakınında bir yerdeyiz. Ancak Platon için, örneğin tüm adil eylemlerin **eidosu to dikaion auto**, yani bir sınıfın standard üyesinin "görünüş"ü, hatta standard üyenin kendisi değil ancak yetkin bir doğası olan tözsel bir gerçeklikti. Platon'un bu terimi kullanması sıkça rastladığımız bir inancın, onun da tümellerle ilgilenmiş olduğu inancından büyük ölçüde sorumludur. (Clara Buchmann, **Die Steltung des Menon in der platonischen Philosophie** adlı eserinde, bununla birlite, Sokratik **eidos**un bile mantıksal bir kavram değil de, nesnel bir gerçeklik, bir öbeğin içkin özü olduğunu savunur.)

(2) Benim ikinci argümanım, bize fenomenler hakkında, Formlara uygun bir tarzda verilen bilgiye dayanır.

Sokrates'in sopaların sık sık bir insana eşit bir başkasına eşitsiz görünüp görünmediğini --onların kendi kendileriyle aynı nesneler olup olmadıklarını-- sorduğu **Phaidon** 74B'ye atıfta bulunurken, Ross Platon'un muhtemelen "perspektifin etkisini düşünmekte olduğunu" [18] söyler; benzer bir biçimde **Devlet** 487a'da da Ross, Platon'un tikel şeylerin hem güzel ve hem de çirkin, adil ve adaletsiz olabileceğini söylediğini kabul eder, ve bunu da "belli tipten bir eylem belli koşullar altında doğru iken, aynı genel tipten bir başka eylemin anormal koşullarda yanlış olduğu" anlamına gelecek şekilde yorumlar. [19] Ancak Platon'un göstermek istediği nokta, duyusal nesnelerin gerçekte karşıt özelliklere sahip olabilmesi, ya da hatta karşıt özelliklere sahip oluyor görünmesi değil de, onların yetkinlik bakımından eksikli olmaları[20] ve dolayısıyla görünüşlere karşın, onların hiçbir biçimde açık seçik herhangi bir özelliğe sahip olduklarının söylenememesidir. Du-

(18)-Bkz., **Platon'un İdealar Kuramı**, s.23. Sokrates **Phaidon** 74b'de bu noktayı duyusal nesnelerle Formları birbirlerinden ayırmak için ortaya koyar. Ancak Sokrates'in açık seçik olarak perspektif konusunu tartıştığı **Devlet** X.kitapta (598a ve devamı), perspektif, duyusal nesnelerdeki değil de, ressamın duyusal nesneleri kavrayış ve kopya edişindeki bayağılığı ve ilkelliği göstermek için bir analoji olarak kullanılır, 599a-601b). Optik yanılsamalar, ruhun ölçme ya da ussal yetisinden daha aşağı olan bir parçasından kaynaklanırlar(603b, d). Bu nedenle pasajlar arasında hiçbir benzerlik yoktur; ben perspektifi buradaki söz konusu ayrımdan sorumlu tutmak için hiçbir neden göremiyorum. Söz konusu olan nokta, bir şeyin aynı pespektiften görüldüğü zaman, bir bölümüyle duyu organlarımızın yetkin olmayışından, ve bir bölümüyle de fenomenlerin, bize **Phaidon** 74b'de söylendiği gibi, sürekli olarak değiştikleri için yetkinlik bakımından eksikli olmalarından dolayı, yine de farklı insanlara farklı görünebilmeleridir. (Platon fenomenlerden **Devlet** X. kitapta, yalnızca **onta-gignomenta**(gerçekten var olanlar-- oluş içinde olanlar) ayrımı burada gündeme gelmediği için, "varlık" olarak söz eder.)

"Murphy (**The Interpretation of Plato's Republic**, s.111'deki dipnot) **to men** ve **to de** yi, sanki Sokrates duyunun nesnelerini "farklı ilişkilerde karşıt yüklemlere sahip olan"--bir şeye eşit olup, bir başka şeye eşit olmayan-- şeyler olarak aşağılıyormuş gibi, **phainetaila** değil de **isa**yla birlikte kullanır. Ancak bunu Profesör Hackforth'un Murphy'nin bu kitabına ilişkin tanıtma yazısıyla (**Classical Review**, N.S.II, 1952, 159) karşılaştırınız. Hackforth bunu tanıtma yazısında şu soruyu sorar: "Herhangi bir iki şey --hatta **auto to isa** bile-- herşeye eşit olabilir mi?"

(19)-S.38. Bunun anlamı Murphy'nin "farklı ilişkilerdeki karşıt yüklemler"le ilgili, bundan önceki dipnotta sözü edilen görüşüyle aynı olacak, ve "eşit ve eşitsiz" olana uygulandığında aynı saçmalığa yol açacaktı. Ancak bu her durumda, Platon'un duyusal dünyaya ilişkin görüşüne, bir başka deyişle onun Aristoteles tarafından kaydedilen, **Theaetetus**'ta serimlenen, ve **Devlet**'in kendisindeki Bölünmüş Çizgi ve Mağara benzetmelerinde ima edilen duyusal dünya görüşüne uymaz.

(20)-**Phaidon** 74d.

yusal nesneler "kaçınılmaz olarak bir şekilde hem güzel ve hem de çirkin görünmek zorundadır, ...ancak bu şeylerden herhangi birinin onun kendisi olabildiğinin söylendiği şey her ne olursa olsun, onun mutlak bir biçimde bu şey olduğunu, onun bu şey olmadığından daha fazla söyleyebilir misin?"[21] Gerçekten de, tam ve dakik bir biçimde konuşulduğunda, duyusal nesnelerin herhangi bir gerçek ya da yetkin yükleme sahip oluşu haklı olarak reddedilmiş olabilir. Platon'un şeylerin her yönden sürekli olarak değişiyor olması koşulu altında, onlara ilişkin olarak hiçbir şey söylenemeyeceğini gösterdiği **Theaetetus**'tan da söz edebiliriz. Bu, Cornford[22] ve Cherniss'in,[23] yaptığı gibi Platon'un **gignomena** ve **onta** arasındaki ayrımını ortaya koyan bir şey olarak, ya da hatta Owen'ın[24] yaptığı gibi, Platon'un **genesis**in(oluşun) **ousia**yı (varlığı) dışta bıraktığı biçimindeki eski inancını bir **reductio ad absurdum**la çürüten bir şey olarak alınsın, Platon'un söz konusu öğretiyi eski zamanlardan başlayarak öne sürmüş olduğu, ve bu öğretinin fenomenlere "gerçek" bir yüklemin verilmemesini içerdiği açıktır. Platon hangi zamanda olursa olsun, bunu farketmemiş olamaz.

Böyle bir yorum, Platon'un, kendisine göre fenomenlerin hiçbir kimliğe sahip olamadığı bir öğreti olan Herakleitosçu duyu dünyası görüşünü kabul etmiş olduğu bilgisini elde ettiğimiz, Aristoteles'in **Metafizik** A'daki anlatımına da uygundur. Bu yorum, Aristoteles'in **Metafizik**'i üzerine yazdığı yorumda, Formların varoluşu için getirilen akademik bir argümanı açıklarken, Alexander'ın söylediği şeylerle de --fenomenal nesnelerin sürekli olarak değiştikleri, ve fenomenal nesnelerden oluşan hiçbir çiftin hiçbir zaman tam anlamıyla(ya da "gerçekten") eşit olmadıkları hususuyla--[25] uygunluk içindedir. Ancak bu konudaki esas ve gerçekte kesin sonuçlu değerlendirme, fenomenlerin Formların yetkinliği karşısında "eksikli olmaları" hakkında **Phaidon** 74b'de söylenen şeylerdir. Bu notları izleyen pasajdan, fenomenal nesnelerdeki eksikliliğin ya da yetkinsizliğin fenomenlerin değişkenliğinden --"onların kendi kendileriyle ya da bir başkasıyla aynı ilişki içinde olduklarını görmek pek olanaklı değildir"[26]-- ve sürekli olarak değiştikleri için, onların bilinemeyecekleri ya da özdeşlik savında olamayacakları olgusundan[27] doğduğu sonucunu

(21)-**Devlet** 478a.
(22)-**Plato's Theory of Knowledge**, s.101.
(23)-**Aristotle's Criticism of Plato and the Academy**, s.218, n.129.
(24)-**Classical Quarterly**, N.S.III, 1953, s.85-6.
(25)-Alexander, 82, II, yayımlayan Hayduck (**Commentaria in Aristotelem Graeca**, cilt, 1)
(26)-**Phaidon** 78c.
(27)-**Phaidon** 78c-79d.

çıkarsayabiliriz. Onların, gerçekten de sabit ya da belirli bir doğaları yoktur. Platon'un daha sonra **Yedinci Mektup**'ta da gösterdiği gibi, adlar, tanımlar, fiziksel nesneler ve onlara ilişkin sözde-bilgimiz "duyular tarafından çürütülebilir."[28]

Fenomenlerin eksiklilik ya da kusurlarıyla ilgili ifadelerin doğru yorumu budur. Fenomenlerle Formlar arasındaki ilişki doğru bir biçimde tikellerle tümeller arasındaki ilişki olarak tanımlanamaz. Herşeyden önce, tümellerle tikeller arasındaki ilişki her ne olursa olsun, bir tikelin herhangi bir anlam içinde nasıl olup da, sınıf-tipini temsil eden tümel karşısında "eksikli olduğu"nun söylenebileceğini görmek güçtür. İkinci olarak, tikellerin ilgili tümellerin gerçek anları ya da örnekleri oldukları genel olarak kabul edilir; ancak fenomenler (en azından **Theaetetus** ve **Sofist**'e dek), tam ve dakik bir biçimde konuşulduğunda, hiçbir şekilde doğru ya da gerçek değildirler.

Benim sunmuş olduğum bu iki argüman, Profesör Tate'nin görüşünde içerilen, ve bizim yukarıda atıf yaptığımız çok önemli argümana, yani İyi Formunun "(kendileri de fenomenal dünyaya aşkın olan) diğer Formların varlığının kaynağı olan aşkın bir nesnel gerçeklik olduğu, ve dolayısıyla yalnızca bir soyutlamaya pek benzemediği" tezine eklenmelidir. Gerçekten de tüm Formlar aşkın nesnel gerçekliklerdir, ve bu durum onlara mantıksal bir anlam kadar ontolojik bir anlam da vermelidir; onlar, duyusal dünyadaki nesnelerin ve eylemlerin anlamından ve belli bir derecedeki varlığından sorumlu oldukları için, aynı zamanda birer "neden"dirler de--ki bu da onlara aynı zamanda metafiziksel bir anlam vermek durumundadır.

Bütün bu değerlendirmeler bize, Platon'un **khorista eidesinin** (ayrılmış Formlarının) gerçek doğasını belirleme yönünde yardım edecek ipuçları sağlar. (A) Formlar (metafiziksel "nedenler" olma kapasiteleri içinde), kendi adlarını taşıyan nesnelerin ve eylemlerin dünyasındaki görünüşten sorumlu gerçek "şeyler"dir. En önemli Form, herşeyin en yüksek "neden"i, teleolojik bir sistemin **telosu** olan İyi formudur. (B) Bir doğaya sahip olan "şeyler" oldukları için, Formlar birkaç bakımdan biricik olmakla birlikte, kendilerine de yüklenen bu adlara sahip olabilirler; gerçekte var olan tek yetkin ve tek "gerçek" şeyler oldukları için, yalnızca Formlar bu şekilde adlandırılmaya (yani, kendilerini gösteren adlarla adlandırılmaya) hak kazanırlar. (C) Duyusal fenomenlerin sürekli olarak değiştikleri, ve (a) güvenilmez olan duyular aracılığıyla, ve (b) başka şeylerde varolan şeyler (**en allois on**

(28) **Yedinci Mektup**, 343c.

allo)[29] olarak algılanmak durumunda oldukları yerde, bir Form (a) kendi işlevini yerine getirmesi engellenmediği zaman, yanılmaz olan zihin tarafından, ve (b) bir karışımdan damıtılmış su gibi, bütünüyle kendi başına kendi saflığı içinde kavranabilir. [30]

Burada --sırasıyla (A), (B) ve (C)'de-- Formların metafiziksel, ontolojik ve epistemolojik yönleriyle karşı karşıya bulunmaktayız; ve Formlar bu üç yönden her biri altında, en azından mantığın bakış açısı altında oldukları kadar önemlidirler. (D) Formlar "sözsel imgeler"den meydana gelmiş tümcelerimizin, (bu tümcelerin Formların kendi aralarındaki ilişkileri doğru bir biçimde gösterip göstermemesine göre) kendilerinden dolayı anlamlı ya da doğru olup olmadıkları şeylerdir, [31] ve onlar gerçekte tanımların nesneleridirler de; ancak onlar, soyut tümeller oldukları için değil de, salt kendi başlarına **tözsel**, ve dolayısıyla doğru bir biçimde gerçek oldukları için, tanımların nesneleridirler.

(29)-**Phaidon** 83b.
(30)-Sappho'nun Güneşin "geri kalanı"ndan ayrı olarak "aydınlığın kendisi"nden, ya da Thales'in kumdan, topraktan ve nemin herhangi bir yerde kendisiyle karışabilmiş olduğu sayılamayacak kadar çok olan başka şeylerden ayrı olarak "nemin kendisi"nden söz etmiş olabileceği gibi, Platon da **auto** sözcüğünü kullanabilir ve kompleks eylemlerin diğer bileşenlerinden ayrı olarak, örneğin "adilin kendisi"nden söz edebilirdi-- ancak Platon için bu "şeyler", yalnızca kendilerine ait bir dünyada tam bir yetkinlik ve gerçeklik içinde varolur, ki onlar bu dünyada tam anlamıyla karışıksız ve mutlak bir biçimde saftırlar.
(31)-Bu **Devlet**'in sonrasına dek ortaya çıkmaz.

FORMLAR VE ŞEYLER(*)

Raphael DEMOS

Neyin gerçek olduğunu belirleyen ölçütlerin neler olduklarını sap tadıktan sonra, şimdi Platon'un ontolojisini konu alan bu bölümde b ölçütleri uygulamaya geçebiliriz. Tüm varlıklar arasında, Formlar y: da tümeller bu ölçütlere en iyi bir biçimde uymak durumundadırlar, v(dolayısıyla onların gerçekten gerçek oldukları yargısına varılmalıdır. Formlar nelerdir? Formların varolduklarını nasıl biliyoruz? Platon kendi İdealar anlayışını insansal tecrübenin belirli olgularını -- bizim (a)üretim, (b)bilgi, (c)doğa olmak üzere, üç başlık altında sınıflaya-cağımız olguları-- açıklayacak bir **varsayım** olarak önerir.

(a) Sanatlar ve meslekler, yaşamlarımızda bizim için sürekli bir ilgi odağı oluştururlar. İster kap kacak, ev, gemi yapalım, ister devletler kuralım, üretici faaliyetimiz daima bir yöntemle belirlenir. Üretici faaliyetimiz bilimsel bir faaliyettir, ve o bu nedenle **tekhne** adını almak durumundadır. Platon bir yöntem kullanmayı içeren üretici faaliyetimizi apaçık bir olgu olarak alır, ve daha sonra kendisine söz konusu olgunun neler öngördüğünü sorar. **Tekhne**, daha önce de söylediğimiz gibi, bir yöntem kullanılmasını içerir, ve yöntem birtakım normlara göre gerçekleşen bir işlemdir. Ayakkabı imal eden bir ayakkabıcı, herkes tarafından kabul görmüş bir ayakkabı modelini göz önünde tutarak çalışır. Öyleyse, sanatlar ve meslekler mutlak standardların tanınmasını ve kabul edilmesini içerir. Yalnızca göreli standardları, göreli aşırılık ve eksikliği ortaya koyan bir öğreti, Platon'a göre, "sanatları ve sanatların tüm ürünlerini ortadan kaldıracak, ve devlet yönetiminde, ...ve dokumada da başarısız olacaktır"(**Devlet Adamı** 284a). Mutlak büyüklük, mutlak orta, ölçü ve nesnel doğruluk kavramları olmaksızın, sanatlar varolamayacaktır. Nasıl ki yanlış sanının varoluşunu açıklamak için yokluğun geçerliliğini kabul etme zorunda kaldıysak, "şimdi de bu ikinci sonucu, daha büyük ve daha küçük olanın yalnızca birbirleriyle değil, ancak aynı zamanda varolan bir mutlak ortaya göre ölçülmeleri gerektiği sonucunu da kabul etmek zorundayız... Çünkü bu kabul edilmezse eğer, ne bir devlet adamı ne de pratik işlere ilişkin bilgisi olan herhangi bir kişi varolacaktır"(284b).

Platon buradaki uslamlamasında, uygulamanın gereklerini gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Uygulamanın bir gereği olarak ortaya çıkan, her ne ise, doğru kabul edilmelidir. Demek ki, zenaatkâr mutlak standardların varoluşunu kabul etmek zorundadır, aksi takdirde bir

(*)-Yazarın **The Philosophy of Platon** (New York, 1939) adlı kitabının 10.bölümünün Türkçe çevirisidir. s.174-194.

zenaatkâr olarak faaliyetini sürdüremez hale gelecektir. Mutlak standardlar--eşdeyişle, Formlar-- insan yaşamını meydana getiren dokunun ayrılmaz bir parçasıdırlar. Bundan sonraki uslamlama ise, kuramsal faaliyetin gereklerine dayanacaktır.

(b) Doğru sanıdan ayrı olarak bir de bilgi vardır. Bunlardan bilgi öğretimle, sanı ikna yoluyla kazanılır; birine doğru usavurma eşlik eder, diğeri ise usdışıdır; bilginin tam, açık seçik ve kesin olduğu yerde, sanı daima eksik, bulanık ve olasılı bir şeydir; biri sabittir, değişmez, diğeri ise, doğruluğa yalnızca yaklaştığı için, yaklaşık ifadelerle değiştirilir (**Timaeus** 51d, **Philebus** 59c). Platon bilgiyi, tıpkı Kant'ın yaptığı gibi, bir olgu olarak alır; **Sofist** (260a)'te, söylemin bir gerçeklik olduğunu dile getirir. Ve daha sonra kendisine bu öncülün gerektirdiği sonuçların neler olduğunu sorar. Ancak Kant'ın zihinsel güç ya da yetilerle ilgili bir kurama gitmek durumunda kaldığı yerde, Platon bir Formlar dünyası öne sürmediğimiz sürece, bilgiyle sanı arasındaki ayrımın varolmaya devam etmeyeceğini, ve her tür düşüncenin sanıya indirgeneceğini dile getirerek, ontolojik bir varsayıma yöneldi. Kant, dünyanın Hume'un izlenimler akışından meydana geliyor olması durumunda, bilginin olanaksız olacağı sonucuna vardı; Platon ise dünyanın Herakleitosçu bir akış içinde olması durumunda, bilimin varolamayacağını savundu.

Kısacası, tam, kesin ve tümel bilginin varoluşu belirli bir türden bir dünyanın varoluşunu gerekli kılar. Bu dünya ne türden bir dünyadır? Bu dünya deneyin dünyası olamayacaktır. Deney dünyası sistematik bilgi veremez. Deneyin verilerinin gösterdiği nitelikler bulanık ve belirsizdirler; örneğin, bu masa kahverengidir, ancak tam kahverengi değildir; bir kırmızı karışımı ile siyahımsı bir kahverengidir, o. Dahası deneysel nitelikler tam ve dakik bir ölçüme gelmezler; onlar az ya da çokturlar; bu oda daha az ya da daha çok sıcaktır, ben daha az ya da daha çok mutluyumdur. Deneysel dünya sayısal belirlenimden kaçar; onun nitelikleri saflıktan yoksundur. Öyleyse, o açık ve seçik düşünceler için nesneler sağlayamaz. Ancak açık ve kesin bilgi varolduğuna göre, deney dünyasının ötesinde, böyle bir bilgiyi olanaklı kılan bir dünya var olmalıdır. Bu dünya, her biri saf, katışıksız, belirli ve tam tamına her ne ise o olan formlardan meydana gelir. Ve Formların birbirleriyle ilişkileri olduğundan, tümel ve zorunlu bilgi olanaklıdır. Formlar düşünen zihinden bağımsız olarak, her ne ise odurlar; öyleyse, Formlar tüm zihinler için aynıdır, ve intersübjektif bilgi olanağı vardır.

(c) İdealar kuramı aynı zamanda doğanın olgularını da açıklayacak bir varsayımdır. Doğada düzen vardır, ancak bu düzeni sağlayan doğanın kendisinin oluşumu değildir; öyleyse kendi karakterini doğa

alanına veren doğaüstü bir alan olmalıdır. Örneğin, deneysel süreçlerin, kendileri özsel karşıtlar olmaksızın, birbirlerini dışladıklarını görüyoruz. Kar, suyun ateşi söndürmesi anlamında, ateşi dışlar. Ancak karda kar olarak ve ateşte ateş olarak, böyle bir dışlamayı açıklayacak hiçbir şey yoktur. Bir başka deyişle, deneysel fenomenlerin, fenomenler olarak, herhangi bir türden bir düzenlilik sergilemeleri için bir neden yoktur(**Phaidon** 103-105). Ancak onlar yine de bir düzen sergilerler. Platon'un yanıtı, kar ve ateşin birbirlerini karşılıklı ve düzenli olarak dışlamalarının karın soğuktan ve ateşin de sıcaktan pay almasından kaynaklandığı, ve dahası, birbirlerine karşılıklı olarak karşıt olanların soyut olarak soğuk ve sıcak olduğu şeklindedir. Kısacası, doğal fenomenler birbirleriyle ilişkilerinde, yalnızca onların formlar dünyasından pay almalarıyla açıklanabilecek bir düzenlilik sergilerler. Kant ise, deneydeki düzeni, deneyi tamalgının transendental birliğiyle olan ilişkisinden çıkarsamıştır.

İdealar kuramı, demek ki, **a priori** değildir; onun geçerliliği fenomenleri açıklayabilme gücüne dayanır. Ve Platon için o tam tamına bir varsayımın sahip olabileceği bir kesinlik derecesine sahiptir. Bununla birlikte, Platon İdealar kuramından kabul edilebilecek en güçlü ve en sağlam ilke diye söz eder (**Phaidon** 100a, d); o bu varsayımın hiçbir zaman yıkılmayacağından emindir. Platon İdealar kuramında örneklerini geniş bir alandan seçer. Bazı örnekleri şunlardır: Adalet, güzellik, sağlık, güç, ebat, öküz, beyaz, eşitlik, tek, iki. Öyleyse, formlar hem normatif hem de deskriptiftir. Yine Formlar ahlaksal ve fiziksel formlardır. İlk dönem diyaloglarında, Platon formları bir bütün olarak içlemsel bir tarzda düşünür. Formlar için kullandığı sözcükler idea, biçim, tür ya da özdür(**idea, morphe, eidos, ousia**). Daha sonraki diyaloglarda ise, Platon kaplamsal bir bakış açısı getirir; formlara birimler, cinsler, sınıflar(**ennades,monades,gene**) olarak atıfta bulunur. Öyleyse, formlar hem karakteristikler hem de sınıflardır.

(a) Herhangi bir nesne söz konusu olduğunda, o nesnede bir şu ve bir ne'yi birbirinden ayırırız. Ağacın altında bir şey var, dersiniz. Ben o nedir?, diye sorarım ve siz o bir adamdır diye cevap verirsiniz. Kısacası, bir adam olan bir şey vardır-- bir ne ile birlikte bir şu. Ya da Theaetetus oturuyor önermesini düşünün; önermede Theaetetus'a pasif bir hal yüklenmektedir. Demek ki şeyler ve nitelikleri vardır. Nitelik bir tümel şey ise bir tikeldir; (b), bundan başka, tümel çokluktaki birlik ilkesidir. Onlar önünden geçtikçe, çeşitli hayvanlara isim veren cennetteki Ademi düşünün bir kez. Her hayvan bir bireydir, ve her hayvana uygun bir isim verilir. Ancak adlandırmanın üstünde ve ötesinde, sınıflama vardır. Bir hayvan bir öbek hayvana, bir başkası ise başka bir hayvan öbeğine benzemektedir. Benzerlik bir ortak karakteristiğe sahip olmaya bağlıdır; bu nedenle bazı hayvanlar aslan,

bazıları kaplan, bazıları kedi, bazıları köpektir. Karakter sınıf-birliği ilkesidir. Her tikel yalnızca kendisidir, ve biri geçip gittiği zaman, onun ardından başka bir tikel gelir: şeyler akıp giderler, ve aynı nehre iki kez giremeyiz. Biz tikelleri birbirleriyle karşılaştırabilmekte ve onları tanıyabilmekteyiz, bu ise şeylerde ortak birtakım karakteristikler bulunduğu içindir. Bir yanda Tom, Dick ve Harry'den oluşan bir küme, öte yanda ise onların kendisinden pay aldıkları insanlık vardır, öyle ki biz, insanlıktan pay aldıkları için Tom, Harry ve Dick'e insan deriz.

İster karakterler ya da ister sınıflar olarak düşünülsünler, tümeller tikelleri betimlerler. Onlar aktüel dünyayı anlaşılır kılarlar; tümellerin şeylerdeki mevcudiyeti olmaksızın, dünya kaydedilebilen ancak bilinmeyen bir olgu olarak kalacaktı. Ancak bir tümel aynı zamanda kendisiyle aktüel dünyanın eleştirildiği, değerlendirildiği ve aktüel dünyaya bir değer biçildiği bir ilkedir; öyleyse, bir tümel tikeller için kuralkoyucudur. Herkesçe bilinen ünlü olanla olması gereken karşıtlığı vardır. Tümeller normlar ya da ideallerdir. Yuvarlaklık gibi bir tümeli alın ve onu hepsi de yuvarlak olan lastik tekerleklerle, yüzüklerle ve çemberlerle karşılaştırın. Demek ki, yuvarlaklık kendisiyle lastik tekerlekleri, yüzükleri ve çemberleri yuvarlaklık bakımından test ettiğimiz, ve bu sonuçları az ya da çok yuvarlak bulduğumuz bir standarddır. Ya da yine basit bir deskriptif içeriğe sahip görünen beyazlığı alın. Yine tuzun (ya da şekerin, ya da beyaz bir kağıt parçasının) beyaz olup olmadığını sorduğum zaman, algılanan niteliği standard bir nitelikle test etmekteyim. Böylelikle bir tikeli onun ideal'in göreli olarak yeterli ya da yetersiz bir cisimleşmesi olduğunu savlayarak, bir tümelle ölçüyorum. Platon için, yalnızca adalet ve ölçülülük gibi ahlaksal karakteristikler ya da güzellik gibi estetik özellikler değil, ancak tüm evrensel karakteristikler birer ideal ya da değerdir. Bir tümel belli bir türden bir yetkinlik sergiler.

Kısaca söylendiğinde, tümel ve tikel çifti öz ve örnek ya da ideal ve aktüel olarak karşı karşıya getirilebilir. Platon tümellerin tikellerdeki örneklerinden bağımsız olarak gerçek olduklarını, yani tümellerin gerçekte tikellerden daha gerçek olduklarını, ve tikellerin sahip oldukları gerçeklik derecelerinin onların tümellerden pay almalarının bir sonucu olduğunu öne sürmektedir. Platon'un öğretisinin kabul edilmesi, hatta anlaşılması bile, sağduyuyla şiddetli bir biçimde çatışmayı içerir. Sağduyu için, nesne gerçek olup, tümelden önce gelir; Platon içinse, tam tersine, gerçek olan Tom, Dick ve Harry değil, ancak genel olarak insanlıktır. Tom, Dick ve Harry ölebilir, tüm insanların varlıkları son bulabilirdi, ancak insan var olmaya devam edecekti.

Yine, sağduyu tikelin bilgi düzeninde ilk olduğunu kabul eder. Karı, kağıdı ve pamuğu algılar, daha sonra bir beyazlık düşüncesine varırız.

Platon içinse bunun tersi doğrudur. Biz işe beyazlık düşüncesiyle başlar, ve duyu-deneyimizi düşüncemiz aracılığıyla yorumlarız. Tümel hem düşüncede hem de varlıkta önce gelir. Deneyin katkısı yalnızca bize daha önceden bildiğimizi anımsatmak, ve bizdeki gizil bilgiyi canlandırmakla sınırlıdır. Duyumun bilişsel değil, psikolojik bir işlevi vardır; duyu-deneyinin işlevi, bize formların yetersiz örneklerini vererek, zihinlerimize formların bilgisini anımsatmaktır.

Platon'un tümellere bağımsız, ve tikellere öncel olan bir statü vermesi iki nedene dayanır: Tümeller ebedidir, ve tümeller normlardır. Formlar değişmezdirler; şu nesne niteliğini değiştirebilir, şu insanın siyah olan saçı beyazlaşabilir, ancak siyahlığın kendisi değişmez. Somut nesneler, deyim yerindeyse, hareket halinde olup varlığa gelir ve geçip giderler; varolmaya devam ettiklerinde de sürekli olarak değişirler ("sivri bir baca başlığı ya da ... nezleye yakalanmış insanlar gibi, akıp erimektedir" **Kratylos** 440d). Oluş nehrine bir defa bile giremeyiz; şu halde duyusal nesneleri kaydedemeyiz ve adlandıramayız bile, çünkü onlar kaydedilirlerken bizden kaçmaktadırlar. Tümeller ise ebedidirler, yani zaman dışındadırlar; onlardan şimdi ya da daha sonra varolan diye söz edilemez, onların gerçeklikleri zamansal değildir. Matematiksel bir doğru-- örneğin ikiyle ikinin toplamının dört olduğu-- zamandışındadır. Zamandışında olduklarından, tümeller her zaman aynıdırlar; insan insandır, beyazlık ta beyazlık. Tikeller ise, zaman içinde olduklarından, ne kendileriyle ne de başka şeylerle ilişkilerinde hiçbir zaman aynı kalmazlar.

Bundan başka tümeller soyutturlar. Maviliği ele alın. Kavranan, akılla anlaşılan bir şey olarak mavilik bir şey, algılanan bir şey olarak mavilik başka bir şeydir; algılanan mavilik her bir algıyla birlikte değişir, ancak akılla anlaşılan mavilik hep aynı kalır. Algılanan nitelik yalnızca biricik olmakla kalmayıp, aynı zamanda saflıktan da yoksundur; deniz suyunun maviliği daima başka renklerle karışıktır. Dahası, duyusal bir nesnede cisimleşen nitelik kavranan nitelik karşısında her zaman eksikli kalır. İdeal çizgi tam olarak doğrudur; aktüel çizgi ise hiçbir zaman tam anlamıyla doğru değildir. Şu halde, soyutlama sözcüğü gerçeklik yönünden bir azalma olmaksızın, nötr olarak kullanılırsa, tümeller soyutlamalar olarak adlandırılabilir. Buradan tümelin tikelle olan karşıtlığının, aynı zamanda karakteristikler sınıfı içindeki bir karşıtlık olduğu sonucu çıkar; o ideal karakteristiklerle aktüel karakteristiklerin karşıtlığıdır. Genel olarak kırmızılık vardır, ve şu kırmızı gülün tikel kırmızılığı vardır; mutlak güzellik ve gözle görülen rengin güzelliği vardır (**Phaidon** 100d); soyut eşitlik ve iki sopa parçasının gözlemlenen eşitliği vardır; ideal karyola ve marangoz tarafından yapılan karyola vardır. Sonuncusu da, ressam için bir ilk örnek olarak işlev görebilmek bakımından bir modeldir(**Timaeus**

29a).

Tümeller gerçekten gerçektirler; tikeller gerçek olana benzemekle birlikte, gerçek değildirler; onlar formların karanlık gölgeleridirler (**amydron**, **Devlet** 597a). Ancak somut dünya bütünüyle gerçek değildir; o her ikisinden de pay alarak, tam varlıkla tam yokluk arasında bir yerdedir. Öyle görünmektedir ki, doğada nesnel bir çelişki vardır; somut, gözle görülebilir dünya hem vardır hem de var değildir.

Normal alelade sağduyu, belki aydınlanmış bir sağduyuyla karşı karşıya getirilmek suretiyle, Platonizmin akla uygunluğunu görme durumuna getirilebilir. Bilim, matematik, ahlak ve politika gibi disiplinlerde zihnin kendisi için seçtiği doğrultu nedir? Platonizm için bu konuda belki en açık örneği matematik sağlar. Matematikte, karada ya da denizde hiçbir zaman varolmamış olan entitelere atıfta bulunulur. Geometri şekillerle --katılarla, yüzeylerle, doğrularla, noktalarla-- uğraşır. Kara tahta üzerine tebeşirle bir işaret koyduğumuz zaman, işaretin kalınlığı vardır; ancak bir noktanın ne uzunluğu ne de genişliği vardır. Geometrik doğrunun ya da çizginin uzunluğu vardır, ancak derinliği yoktur; ancak çizdiğim çizgi kaçınılmaz olarak bunlardan her ikisine de sahiptir. Doğada daire de bulunmaz, çünkü hiçbir nesne tam olarak yuvarlak değildir. Geometride deneyde görülmeyen türden ideal nesnelerle uğraşırız. Bu durumda geometrinin anlamsız olduğunu mu söyleyeceğiz? Matematik gerçekten de bilgiyse, gerçek olan ve deneyde açığa çıkmayan nesnelerin var olmaları gerekir.

Ya da sayıya ilişkin bir çalışma olan matematiği alın. Bir çocuk 1,2,3,4, ... diye saydığı zaman, onun referansta bulunduğu nesneler nelerdir? Sayılar somut şeyler değildirler; 2 sayısı gözle görülemez. Bir çift elmayı, bir çift öküzü, karı ve kocadan oluşan çifti, elbette görebilirim; ancak 2 sayısı kesinlikle bu çiftlerden farklı bir şeydir. Elmalar çürüyebilir, öküzler ölebilir, kadın kocasından ayrılabilir, ancak 2 sayısının özellikleri olduğu gibi kalmaya devam eder. Gerçekte, tüm çiftler ortadan yok olabilir, ancak 2 sayısı bu durumdan etkilenmeden kalır. Matematiğin doğruları kendilerine ilişkin örneklerden bağımsızdır.

Tümeller, matematikte olduğu gibi tikellerden tam bir ayrılık içinde olmasa bile, ahlaksal eylemde de açığa çıkar. Ahlaksal eylem uygulamada idealleri somutlaştırma çabasından başka bir şey değildir. Ahlasal eylem bir şeyin, bir idealin peşinden koşmaktır, ve bir şeyin peşinden koşma var olmayan bir şeyi varlığa getirme girişimidir. Yalnızca aktüel olarak var olanla ilgilenen bir adam, hiçbir şekilde bir şeyin peşinden koşmaz; oysa ahlaksal bir varlık daima aktüel olanın ötesine bakar. Demek ki, olgularla idealler arasındaki karşıtlık ahlaksal bir tavırda örtük olarak vardır. Adalet idealini düşünün. Hiçbir in-

san tümüyle adil değildir; adalet deneyde verilmez. Ancak adalet yine de ahlaksal eylemin amacıdır. Uluslar, o aktüel olmasa da, ve tümüyle aktüel olamayacak olsa da, özgürlüğün gerçek bir şey olduğuna inanarak, özgürlük için savaşırlar.

Ahlaksal yaşamın verileri öyleyse, yalnızca olgular aracılığıyla çözümlenemez; ahlaksal çaba, olguları, bir olgu olmayan, var olmayan, ancak bir şekilde gerçek olanın ışığında dönüştürme çabasından başka bir şey değildir.

Sanatçı bir amprist midir? Onun gözlem yapmakta olduğu doğrudur, ancak gözlem onun işinde yalnızca bir çıkış noktasıdır. Sanatçı duyuda verilmeyen kavrayışlara ulaşmak için imgelemini kullanır. Sıradan bir fotoğrafçıyla ressam arasındaki ayrım buna iyi bir örnektir. Fotoğrafçının da portre ressamının da önünde bir şekil vardır. Fotoğrafçı şeklin bir kopyasını çıkarır, oysa ressam şekli yalnızca bir çıkış noktası olarak görür. Her ne kadar o tikel şekle baksa da, gördüğü ve resmettiği şey, modelin kendisine önerdiği tiptir. Öyleyse, model ressamın tümeli "anımsama"sına hizmet eder. Monet'in kaval çalan bir çocuk resmi onun önünde bir model olarak oturan bir çocuğun resmi değildir; çocuğu daha önce hiç görmemiş olan tablo izleyicisi resmi gördükten sonra bir tanıma duygusuna sahip olur. Toplama ve atlama, vurgulama ve önemsememe sayesinde, Monet izleyiciyi, içinde coşkunluğun yoğunlaşmayla, kendiliğinden olma halinin canlılıkla birleştiği, ve böylelikle modelini aşan genel tarzdaki bir resimle karşı karşıya getirmeyi başarır.

Tümellerin açığa çıkışı olarak sanat yorumu Platon'un kendi sanat anlayışına bütünüyle karşıttır. Tümellerin bilimden kalkılarak tanıtlanması Platon'un bakış açısına hiç kuşkusuz çok daha uygundur. Bilim adamının yetkin bir deney adamı olduğu genellikle kabul edilir. Bilimin fenomenlerle uğraştığı söylenir. Ancak bilim fenomenleri sınıflar. Laboratuvarda beyaz bir fare üzerinde çalışan bir biyolog düşünün. Dışarıdan gözlemlediğimiz kadarıyla, bilim adamının tüm dikkatinin üzerinde yoğunlaştığı ilk nesne, kendine özgü özellikler içindeki beyaz faredir. Ancak biyolog tikel beyaz fareyle, ressam modeliyle ne kadar ilgiliyse o kadar ilgilidir. O beyaz fareyle, fare kendisine beyaz farelerin doğasına ilişkin bir kavrayış verdiği ölçüde ilgilenir. Onu şu fare değil de, fare olmaklık, birey değil de tür ilgilendirmektedir.

Benzer bir biçimde, fizikçi de olaylarla, yalnızca olaylar doğa yasalarını açığa çıkardıkları için ilgilenir; demek ki bilim adamı, tikel ya da zamansal olanı değil de, genel ve zamandışı olanı incelemektedir. Tarih sözcüğünü oldukça serbest bir anlam içinde kullanarak, tarihi tikel oluşumların kaydedilmesi, tikel oluşumları yöneten genel yasa-

ların bilimi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak tarih te, nedensel ilişkileri kaydeder ve düzenlilikler incelerken, elbette ki seçicidir. Zihni ilgilendiren genelliklerdir; zihni tikellere dikkat göstermeye yönelten belki de bu duygudur. Kasabamı sevdiğim sürece, kasabamın sokaklarıyla ve evleriyle tanışıklık kurar ve yolumu nasıl bulacağımı bilirim. Kasabamdaki sokaklara ilişkin tikel bir düzenlemenin başka hiçbir yerde bir eşi daha bulunmayabilir, ancak söz konusu olan bu değildir. Sokakların ve derenin yolunu tam olarak bunlar biricik ve eşsiz oldukları için bilirim ya da kasabamın insanlarına muhabbet hisleriyle dolu olurum. Bir suçluyu inceleyen bir sosyolog suçlunun temsil ettiği tiple (ve dolayısıyla onun bu tipten gösterdiği sapmalarla) ilgilenir; ancak dost, anne baba ya da akrabanın tikel bireye bir birey olarak doğrudan ilgisi vardır.

Özetleyecek olursak, matematik, bilim, sanat ve ahlaksal yaşam amprik olmayan nesnelere yönelmiştir. Bu disiplinler her tür anlamdan soyulmadığı sürece, onların nesneleri gerçek olmak zorundadır. Tüm bu disiplinlerde, zihin tikellerden tümele, aktüelden ideale, algılanandan akılla kavranana doğru olan yolda ilerler. Formlar dünyası tam tamına amaçlanan, ve söz konusu disiplinlerde temaşa edilen dünyadır.

Formların şeylerle olan ilişkisi konusunda Platon kararsızlık içindedir; formlar şeylerde içkindirler ve aynı zamanda onları aşarlar. Şeyler formlardan pay alırlar ama aynı zamanda formlara göre eksiklidirler. Demek ki, Platon bir yandan formların şeylerdeki mevcudiyetinden(**parousia**) ve onlara katılmalarından(**Phaidon** 100d; **Devlet** 476a), öte yandan da formlardan şeyler tarafından taklit edilen modeller(**paradeigmata**) olarak söz etmektedir. Öyleyse, Platon'da formlar konusunda iki yönlü bir yaklaşıma sahibiz: Şeylerin özleri olarak formlar ve ilk örnekler olarak formlar.

Bunun sonucunda da, Platon'un tikellerin anlaşılabilirliği ile ilgili olarak öne sürdüğü tezde bir belirsizlikle karşılaşırız. Diyalektikten söz ederken, Platon doğru yöntemi, kendisiyle aklın bölünemez olana ulaşıncaya dek, cinsleri türlere ve bu türleri de alt türlere böldüğü bir yöntem olarak gösterir. Tikellerin doğru ve kesin bir bilgisi yoktur (**Philebus** 59b). Tikeller gündeme geldiğinde, formlardan çokluğun denizine atlarız. Platon kendilerini tikelleri bölme işine veren, birlik ve çokluk problemini somut şeylerle ilgili bir problem olarak gören, ve bir şeyin nasıl parçalara bölünebileceğini ve aynı zamanda bir bütün olabileceğini soran kimselerle dalga geçer. Bunlar, ona göre gençler ya da felsefeye yaşamlarının son dönemlerinde girmiş yaşlı adamlar tarafından sorulan aptalca sorulardır(**Sofist** 251b). Kısacası tikeller bir bilgi dünyası değil de, bir sanı dünyası meydana getirirler. Başka

yerlerde, yukarıda söylenenlerin tersini ortaya koyan bir dizi pasaj vardır. Tanrısal ruhlar duyu dünyasıyla ilgili olarak doğru ve sağlam inanca --yani, tanıtlanmış olan inanca, çünkü inanç akla dayanmadıkça, sağlam değildir-- sahip olurlar. Bir kez daha duyu dünyasına atıfta bulunarak, Platon hiçbir insan varlığının çok olanı bir olanda birleştiremediği ve yine bir olanı çok olana ayrıştıramadığı yerde Tanrı'nın bunu yapmak için yeterince bilge ve güçlü olduğu savında bulunur(68d). Yine "tanrılar herşeyi bilir, duyar ve işitirler, ve duyular ya da bilimler tarafından kavranan hiçbir şey onların dikkatinden kaçmaz" (**Yasalar** 901d).

Öyleyse, duyusal şeyler, en azından tanrılar için tümüyle anlaşılabilir bir haldedirler; ve Platon'un ortaya koyduğu her önerme, insan zihninin sınırlılıklarına atıfta bulunmayı gerektirecek şekilde, karşıt bir anlam içinde yeniden kurulabilir. İnsanlar tanrılara benzer olsaydılar, onlar da çok olanı bir olanda birleştirebilecek ve bir olanı çok olana ayrıştırabileceklerdi. Somut şeyler o kadar komplekstirler ki, insan zihni onların formlar dünyasıyla olan bağlantısını ayrıntılı olarak tanımlayamaz. Böyle bir konstrüksiyon çekici görünebilse de, o dünyaya raslantı öğesini sokan katkısı, ve aklın iknasına karşı koyuşuyla birlikte, alıcı(*) etmenini dikkate almaz. Yazar çelişkiyi çözmek için, şeylerin oluşumunda var olan ikiliğe başvuracaktır. Sanı dünyası varlık ile yokluğun bir karışımıdır. Aktüel şeylerin formlardan pay aldıkları sürece varlıkları vardır; ve onlar yokluğa da sahiptirler, çünkü formlardan pay alışları yetersizdir. Formların şeylerdeki içkinliği onların aşkınlığıyla sınırlanır. Öyleyse, belirsiz olduğu noktada, duyusal dünya bilinebilir olmak durumundan çıkar.

Platon'un **Philebus**'ta verdiği, sınırla sınırsızın bir karışımı olarak dünyaya ilişkin açıklama, formların şeylerdeki içkinliğini ortaya koyan öğretinin bir ifadesi olarak düşünülebilir. Somut nesne, sınırın bileşenlerinden biri olduğu, bir bileşik olarak tanımlanır. Sınır, somut şeylerin kendisine göre biçimlendiği belirlilik ilkesidir. Formları çeşitli limit tarzları --kısacası farklı oranlar-- diye yorumlarsak, formların, karma sınıfın üyelerinin belirleyici oranları olarak, karma sınıfın bileşenleri oldukları sonucu çıkar. Böyle bir öğreti Platon'un hemen hemen çözülemez bir problem olarak gördüğü bir probleme yol açar. Formlar kendinde şeylerdir; öyleyse onlar nasıl olur da bir bağlamda öğeler olup çıkabilirler? Formların içkinliğini ortaya koyan öğretiyi Formların mutlaklığını dile getiren öğretiyle uzlaştırmak zordur. Bir form birçok tikelde mevcuttur. Bu tez şu anlamlardan birini taşıyabilir: (a) Form ne kadar tikel varsa, o kadar parçaya bölünebilir.

(*)-Platon'un mekana eşdeğer tuttuğu, şeyler varlığa gelmezden önce varolan hazne (Çev.).

Böyleyse eğer, form basitliğini ve dolayısıyla gerçekliğini yitirecektir. (b) Ya da form bölünmez ancak bir bütün olarak her ülkede yeniden ortaya çıkar; ve o bunu yalnızca, hem kendinde hem de duyusal dünyada varolursa, yapabilir. Ancak bu varsayımda, o kendisinden ayrılacak, kendinde olmayacaktı (**Philebus** 15b, c). Her iki alternatifte de, formun kendindeliği yok olur.[1]

Platon'un probleme getirdiği ve **Sofist**'te ortaya konan çözüm gerçekliğin hem bireysellik hem de bağlantılı olmaklık olduğu, ve bu ikisinin birbirleriyle uyumlu olduğu biçimindedir. Formlar kendindedirler, ve onlar aynı zamanda şeylerle ilişki içindedir ve onlarda mevcutturlar; kısacası onlar, ilişkilerin terimlerini konstitue edici olmamaları kaydıyla, ilişkilerdeki terimlerdir.

İçkinlik öğretisinin anlamı, bir ve yalnızca tek bir dünyanın var olduğudur. Formları aramak, şeyleri bırakmak değil, ancak daha çok onların doğalarına nüfuz etmektir. Şeylerde formları keşfederiz ve onları keşfederken, şeylerin ne olduklarını kavrarız. Öyleyse, içkinlik öğretisi şeylerin formlarla olan birlikteliğine ilişkin bir öğretidir.

Benzer bir biçimde, zihindeki düşüncelerin doğuştan olduğunu kabul ediyoruz. Kavramların doğuştan olduğunu öne sürme zihnin gerçeklikle birlikte olduğunu dile getirmektir. Zihnin gerçekliği "keşfettiği" bir an yoktur. Eğer gerçeklikten ayrı bir şey olarak zihin anlayışıyla yola çıkarsak, sonuçta zihni kendi içeriklerini kavrarken buluruz. Başlangıçtan itibaren gerçek olana ilişkin doğuştan bir sezgiyi kabul etmeliyiz. Zihin, doğası itibariyle, dünyayı bilir(**Parmenides** 134b). Platon bilginin, zihnin daha önceki yaşamında, bedenden ayrı olduğu zaman temaşa ettiği şeylerin anımsanması olduğunu söyler. Bu anlatım olduğu gibi yorumlanabilir ya da bir söylence olarak alınabilir ve zihnin gerçeklikle olan birlikteliğine ilişkin bir kurama dönüştürülebilir. Bilgi zihnin başına gelebilecek ya da gelmeyebilecek bir rastlantı değildir.

Formların şeylerdeki mevcudiyeti konusuna dönecek olursak... Esas nokta formları ararken şeylerin gerçekliğine ulaşıp şeylerin gerçekliğini keşfettiğimizdir. Tikeller, onlar hakkında sahip olduğumuz düşüncelerden bağımsız olarak kendilerine ait sabit bir doğaya sahiptirler. Adil bir adam adaletin kendisindeki mevcudiyetinden(**parousia**) dolayı adildir. Sanatlar alanında, bir marangoz belli bir maddeye mekik formunu verir(**tithesi**). Aktüel mekik uygun malzemede yatan(**keitai**) ideal forma sahiptir(**ekhein**). Aynı durum isimler için de geçerlidir; isim-koyucu uygun malzemeye ideal ismi verir(**Kra-**

(1)-Bkz., aynı zamanda **Parmenides** 130b-135d.

tylos 389c-390d). Aristoteles'in madde form ilişkisiyle olan benzerli çarpıcıdır. Platon şeyin ondan ayrılamaz olan forma sahip olduğun söyler; şey varolduğu sürece söz konusu forma sahiptir. Bir sonuç ol rak, şey kendisi için formunun adını alır. Bu nedenle Sokrates So rates diye, ve aynı zamanda bir adam diye adlandırılır.[2]

Bir somut şey söz konusu olduğunda, o şeyin görünüşü v gerçekliği vardır. Onun görünüşü, kendisini sergilediği, teşhir etti özsel doğasından kaynaklanır. Bu nedenle, emprik verileri elimin etme diye bir sorun söz konusu değildir, ancak bu verileri, örneğı üçüncü boyutu formlar dünyası tarafından sağlanan katı bir gerçekliğin yüzeyleri olarak görme söz konusudur. Dahası, somut bi şeyin eylemi keyfi olmayıp onun doğası tarafından belirlenir. Sağduyı ve atomcular dünyayı yalnızca olgulardan(**pragmata**) ibaret bir şey olarak ele alırlar. Empirist Simmias'ın Sokrates'ten bir kafa boyu uzun olduğunu söyleyecekti. Ancak kafanın kendisi küçüktür, ve "birinin küçük olan bir şey kadar uzun olması korkunç bir şeydir"(**Phaidon** 101b). Oysa, Platon'un emprik değişmelere ilişkin kendi açıklama biçimi tümüyle farklıdır. Bu açıklama biçimi emprik fenomenlerin bi formlar sisteminin sonucu olduğunu ortaya koymaktan oluşur. Bi vücut, hastalıktan pay alırsa, hastadır. Ve "Simmias Sokrates'ten Sim mias olmaktan dolayı değil de, her nasılsa sahip olduğu uzunluktan dolayı, uzundur; o Sokrates'ten, Sokrates Sokrates olduğu için değil de Sokrates onun uzunluğuna göreli olarak kısalığa sahip olduğu için uzundur."(**Phaidon** 102b)

Şeylerin özellikleri onların doğalarına bağlıdır; aynı şekilde şeylerin kendi aralarındaki ilişkiler de formlar arasındaki ilişkiler bağlıdır. Empirist, geçmişten alışık olduğu ardışıklıklar temel üzerinde, gelecekle ilgili olarak bir öndeyide bulunur(**Devlet** 516d). Ona bir kimsenin niçin hasta olduğunu sorarsanız, o size o kimsenin ateşi olduğu için hasta olduğu yanıtını verir. Şu halde o bir şeydeki değişmeyi o şeyin bir başka şeyle olan ilişkisiyle açıklar. Platon b açıklama tipini, alaycı bir dille, hoş ve makul bir açıklama diy tanımlar. Şeyler arasındaki ilişki hiçbir şeyi açıklamaz. Buna karşın, Platon'un açıklaması oldukça farklıdır. Formla form arasında ebedi ilişkiler vardır, ve --formlar dünyasından pay alışları sayesinde-- tikeller birbirleriyle sabit ve evrensel ilişkiler içinde olurlar. Kar ateşi, soğuk ısıyı dışladığı için, dışlar. Bir yandan, formlar arasında sabit ilişkilere, öte yandan şeyler arasında da dinamik ilişkilere sahibiz; ve

(2)-**Kratylos** 386b-c; **Phaidon** 100d-103c; Platon burada şeyin formla olan, ve daha sonra Aristoteles'i şeyden bir öze sahip olan bir varlık olarak söz etmeye götürmüş olan, ilişkisini betimlemektedir.

birincisi ikincisinin nedenidir.

Demek ki, somut bir şeyin başka şeyleri belirli etkileme biçimleri ve başka şeyler tarafından da belirli etkilenme biçimleri vardır; somut şey kendi dünyasıyla değişmez ve düzenli bir ilişki içindedir. Örneğin, ruhları sözlerle ikna etme sanatı olan retoriği alın. Ruhlar da sözler de yaratılmış şeyler sınıfının üyelerindendirler; ancak retorik belli ilkelere göre işleyen bir sanattır. Doğru ve gerçek hatip hem sözleri hem de konuşmaları sınıflar ve hangi sınıfın kendisine uygun geldiğini araştırır(**Phaedrus** 270d-271d). Belirli türden bir ruh belirli bir söz türüyle, bir başkası yine bir başkasıyla ikna edilir. Retoriğin bir bilim olarak olanağı sözlerle ruhlar arasındaki düzenli ve değişmez karşılıklı bir etkileşime dayanır.

Gücü--**dynamisi**-- öyleyse, şu şekilde tanımlayabiliriz. Formlar arasındaki ebedi ilişki formlar için neyse, güç te şeyler için odur; güç formlar arasındaki formel ilişkilerin akış ve değişme dünyasında sergilenmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, hareket sabit olan tarafından onaylanır; ve dinamik düzenler formel ilişkilere dayanır.

Şimdi formların aşkınlığı konusuna geçmek istiyoruz. Aşkın olduklarına göre, formlar şeyler tarafından taklit edilen, ancak tam ve yeterli olarak taklit edilemeyen **paradeigma**lardır. Aktüel hiçbir adam gerçekten adam değildir, aktüel hiçbir eşitlik tam ve gerçek bir eşitlik değildir, tıpkı hiçbir beyaz yamanın tam olarak beyaz, hiçbir dairesel şeklin tam olarak yeterince yuvarlak olmaması gibi. Aktüel hiçbir nesne doğasını tam olarak ortaya koyamaz. Ancak bu konuyu olumsuz bir biçimde ortaya koyan tek yönlü bir açıklamadır. Somut şeyler formlarını kazanmak peşinde koşarlar, kazanmak için çalışırlar; Platon'un kullandığı sözcükler "amaçlamak", "arzu etmek", "sahip olmak ya da olmak istemek"(**boyletai, prothymetai, oregetai, Phaidon** 74-75)'tir. Aktüel şey doğasına yönelir o belli bir doğrultudaki harekettir. Ancak o amacına ulaşmada kaçınılmaz olarak başarısız olur. Demek ki, aktüel şey, biri bir amaç doğrultusunda, diğeri ise amaçtan uzaklaşan bir doğrultuda olmak üzere, iki hareketten oluşmaktadır. Hem bir şeyin peşinden koşma hem de başarısızlık vardır. **Phaidon**'daki bir şeyin peşinden koşma eylemi **Şölen**'in **eros**una karşılık gelir.

Aktüel dünya öyleyse, varlığın değil, varlığın oluşunun sergilenmesinden başka bir şey değildir. Refleksif olmayan zihin somut dünyanın bundan, şundan ve başkasından oluştuğunu kabul eder; o çevreye bakmanın, şeylere, aktüel oluşumlara ve varlıklara dikkat etmek olduğunu düşünür. Bunlar naif kabüller olup eleştirisel değildir. Varlık kategorisi emprik dünyadaki herhangi bir şeye tam olarak uygulanmaz. Hiçbir şey var değildir; yalnızca varlığa gelme vardır. Emprik dünya oluşun sergilenmesinden başka bir şey değildir; o tam olma-

maklıktan hiçbir zaman ulaşılamayacak olan tamlığa doğru bir geçiştir. Demek ki, formlar akışta hiçbir zaman gerçekleşmez(**Devlet** 472d); formlar aktüel oluşumlar değildirler. Onların birtakım aktüelleşmeler için olanaklar olduklarını söyleyebilir miyiz? Doğasını belirsiz bir şey olarak, alıcıya, hazneye borçlu olduğu için, somut dünya formları gerçekleştirmeye yetili değildir. Formlar, deyim yerindeyse, olanaksızlıklardır.

Formlara uzak oluşlarından dolayı, şeyler belirsizdirler. Tikel bir tanımda kapsanamaz ve yalıtlanamaz; varoluş formel değerlendirmelerden kalkılarak tanıtlanamaz ve aktüel bir karakteristik tümeller aracılığıyla tam olarak tanımlanamaz. Doğal dünyada akıldışı olgu ve raslantı, ve dolayısıyla anlaşılmazlık öğesi vardır. Bir yandan üçgenliği, bir yandan da tahtaya çizilmiş üçgenleri düşünün. Soyut formül üçgenleri bir noktaya dek tanımlar, daha ötesine geçemez; formül tikelleri belirlemeden tanımlar. Bu üçgenin ikizkenar, diğerinin ise çeşitkenar bir üçgen olduğu üçgenlik formülünden çıkmaz. Şimdi tanımımızı ikizkenar üçgen anlamına gelecek biçimde sınırladığımızı varsayın; bu sınırlar içinde bile, hala mavi ya da beyaz bir tebeşirle daha büyük ya da daha küçük bir ikizkenar üçgen çizme özgürlüğümüz vardır. Tanımın kapsamını ne kadar daraltırsanız daraltın, tikel ondan daima kaçacaktır.

Şeyler için formlar neyse, duyumlar için de kavramlar odur. Varlık ve bilgi alanları birirlerini yansıtırlar. Formlar şeyleri, kavramlar da duyunun imgelerini aşarlar. Duyu imgeleri, anlamlar sabit ve değişmez kalırken, titrek bir biçimde yanar ve düzensiz bir şekilde değişirler. Bir çıkarsama sırasında öncüllerden sonuca doğru giderken, anlamlar değişecek olsaydı, kanıtlamak üzere yola çıktığım şeyi kanıtlayamazdım. Düşünce anlamın zamanın akışı içinde kendi kendisiyle özdeş kalmasını gerektirir(**Parmenides** 135c); emprik anlam ise hiçbir zaman aynı olmayıp, içinde bulunulan bağlamlarla ve sahip olduğumuz psikolojik tavırlarla birlikte değişir. Düşünce farklı bağlamların farklı koşullarında kendisine başvurulacak değişmez anlamdır. Demek ki, kavramlar imge olmadıkları gibi, emprik anlamlar da değildirler.

Duyu-imgeleri her bir kişiye özgü ve yalnız o kişi için söz konusudur, ancak bilgi tümeldir; şu halde kavramlar farklı zihinler için ortaktır(**Gorgias** 481c, d). Kavramlar sayesinde, farklı nesnelere, farklı zihinlere, aynı zihnin farklı dönemlerinde yapılacak referanslarda aydınlığa ulaşırız. Kavramlar bilgideki özdeşlik ilkeleridir(**Kratylos** 385-6, **Sofist** 249c). Kavramlar deneyden önce gelir; deney de kavramları önceden varsayar. Deneyde verilen eşitliğin tam eşitlik olmadığını bilirim. Zihin, daha önceden soyut bir eşitlik kavramına sahip olma-

saydı, bunu bilemezdi. "Eşit şeyleri ilk kez olarak gördüğümüz ve bütün bu şeyler eşitliğe benzemeyi amaçlıyor ancak bunu başaramıyorlar" diye düşündüğümüz zamandan önce, eşitliğin bilgisine sahip olmuş olmamız gerekir. ..."Öyleyse, mutlak eşitliği duyularımız tarafından algılanan eşit şeylerle karşılaştırmak, ve tüm bu şeylerin soyut eşitliğe benzemeye çalıştıklarını ancak bunu başaramadıklarını görmek durumundaysak, görmeye ya da işitmeye ya da diğer duyularımızı kullanmaya başlamazdan önce, soyut ya da mutlak eşitliğin bilgisini bir yerlerden kazanmış olmalıyız"(**Phaidon** 75a, b). Kavramlar, algılar için zihne duyu deneyinde verilen eşitliğin tam olup olmadığını sınama olanağı veren normlardır. Deney için gerekli olan standardlar deneyden çıkarsanamaz; onlar **a priori**dirler.

Platon bütün bu nedenlerle, kavramları algılardan hem asli doğaları bakımından ve hem de kökenleri açısından ayırır. Öyleyse, kavramlar nasıl kazanıldı? Deney fikrini keşif, öğrenme ve her tür kazanılmış bilgi anlamına gelecek şekilde genelleştirebiliriz. Böyle bir bilgi, varlığa gelen ve geçip giden zamansal bir fırsat, bir olanaktır. Öyleyse, bir öğrenme süreci kendileriyle bilim faaliyetinin sınandığı ve düzenlendiği belli ölçüt ve kuralların bilgisini önceden varsayar. Bir kazanım olarak bilgi bir kazanım olmayan bilgiyi gerektirir; bir keşif olarak bilgi ve bir iyelik olarak bilgi vardır. Bu, Platon'un en büyük cinsler(**megista gene**) dediği kategoriler söz konusu olduğunda özellikle açık hale gelir. Kavradığımız şey her ne olursa olsun, onu bir ve çok, varlık ve yokluk, aynı ve farklı diye kavrarız. Bu kategoriler herhangi bir bilme faaliyetindeki yönetici ilkelerdir; onlar düşüncenin doğasında, özünde vardırlar ve onlara düşünme yoluyla ulaşılamaz. Kategoriler için doğru olan, sınırlanmış tümelliğe --yani, formlara-- karşılık gelen cinsler için de doğrudur. Bilginin tümü bir yorumlama işlemidir. Somut bir şeyi kavramak onu böyle böyle bir şey olarak kurmaktır; onun şu ya da bu formun sonucu olduğunu söylemek, onu kavramsal bir çerçeve içinde yorumlamaktır. Ben yeni bir dili, bu dildeki yabancı sözcükleri kendi ana dilime çevirerek öğrenirim. Beni çevreleyen dünyanın bilgisini algılarımı kavramsal dile uydurarak kazanırım. Bilginin mutlak hiçbir başlangıcı olamaz; anlamak "... olarak anlamaktır"; öyleyse, kendisi aracılığıyla dış dünyanın verilerini anladığım çerçeve önceden varolmalıdır. Burada Platon'un öğrenme hakkındaki ünlü paradoksu söz konusudur. Bir şeyi ta başlan beri öğrendiğim gerçekte söylenemez; çünkü, herhangi bir konuda araştırma yapabilmek için, o konu hakkında bir şeyler bilmem gerekir. Eğer durum böyleyse, onun hakkında araştırma yapma gereği duymam. Ve onun hakkında hiçbir şey bilmiyorsam, onu araştıramam. Platon'un burada göstermek istediği nokta, bilgi bir yorum işi olduğu için, bilginin sıfırdan yaratılışı diye bir şeyin söz konusu olmadığıdır. Bilgi duyu verileriyle kavramsal koordinatlar sistemi arasındaki bir

korrelasyonun ortaya konmasından başka bir şey değildir.

Kavramlar gerçek olanı gösterirler; onlar yalnızca kavramlar olmadıkları gibi, zihinsel birer icad da değildirler(**Parmenides** 132b, c). Kavramsal çerçeve ya da düzen nesnel düzene karşılık gelir. Bu nedenle kavramsal düzen hiçbir şekilde keyfî değildir; o zihnin birçok düzen arasından keyfî olarak seçtiği bir düzen olamaz. Geçerli olan yalnızca tek bir kavramsal düzen vardır. Ve bu düzen zihnin sabit bir belirlenimidir; o öyleyse, doğuştandır.

Platon pekâla aracısız olarak verilmişliğe karşı çıkan biri olarak tanımlanabilir. Genel eğilim emprizm lehindedir; hiçbir şey, duyuda verilmedikçe ya da duyuda verilmiş bir şeye indirgenmedikçe, bilinen bir şey diye alınamaz. Ancak Platon için, bilgi verilmişlik değildir; gerçek olan deneyde, yalnızca verilmiş olan tarafından teklif edilme anlamında, bilinir. Gerçek olan daima duyumlananın ötesindedir. Duyusal olgu bir veridir, ancak bilinmez; buna karşın, gerçek olan bilinir ama duyu-deneyinin bir verisi değildir. Verinin bir forma işaret etmesi zihnin birleştirme faaliyetinin bir sonucu değildir; o veriyle onun yöneldiği form arasındaki nesnel bir ilişkidir. Şeyler formlara benzemeye çalışırlar ancak formlar şeyler tarafından hiçbir zaman tam olarak somutlaştırılamazlar. Güzellik, algılanan bir güzelliğin ötesindedir. Öyleyse, anlamlar duyu-verilerinin belirttiği anlamlar değildirler; kastedilen şey her ne ise, saf ve basit bir biçimde kastedilir. Bilgi bir harekettir, bir şeyin peşinden koşmadır, bir arayıştır; bilgi tikellerden tikellerin doğasına ilişkin bir kavrayışa geçişten başka bir şey değildir.

Şimdi tümellerin gerçekten gerçek olma standardlarını hangi yönlerden sergilediğini özetlemeye geçebiliriz. Formlar kendinde şeylerdir; yani onlar herhangi bir şeye göreli değildirler. Onlar her ne ise odurlar. Formların asli ve değişmez bir doğaları vardır; güzellik, kendisi tarafından anlaşılan ve kendisi tarafından oluşturulan belirli bir doğadır. Deney alanında büyük olan bütün küçüklere görelidir; formlar dünyasında ise, büyüklük mutlaktır. Formlar (a) şeylerle, (b)zihinlerle, (c)diğer formlarla olan ilişkileri yönünden bireyselliğe sahiptirler. Formların şeylerle olan ilişkilerini düşünün. (a) Formlar şeylerden ayrı değildir; yine de Formlar kendinde varlığa sahiptirler. Kendilerini akışta yineleyen özdeşlikler akışa girişlerinden bağımsız olarak oluşturulur. Bu soğuk nesnenin geçip gidişi soğuğun özünü etkilenmeden bırakır; benzer bir biçimde, daha önceden varolan bu nesnelere soğuk bir nesnenin eklenmesi soğuğun doğasını hiçbir biçimde değiştirmez. Şu halde formlar şeylerde örneklenirler, ancak şeylere göreli değildirler. Adaletin doğası, kendisinde adaletin hüküm sürebildiği kentin ya da bireyin koşulları her ne olursa olsun aynı kalır.

Formların şeylerden bağımsızlığı ayrıca, formların, kendileriyle şeylere değer biçebildiğimiz normlar oldukları olgusuyla gösterilir. Kendisiyle varolan bir devletin genel gidişatının ölçüldüğü bir standard ne bu devlete ne de varolan bir başka devlete görelidir. Varoluşun bir bütün olarak iyi olup olmadığını sormak olanaklıdır.

(b) Formların zihinlerle olan ilişkisini düşünün. Formlar bilinirler; formların bilgisi gerçekte doğuştandır. Formların zihindeki bileşensel öğeler olduklarını ortaya koyan kurama formların mutlaklığını dile getiren öğreti eklenmelidir. Zihin kendilerini teşkil etmediği formları bilir; formlar kendinde varlığa sahiptirler. Bilgi, nesnesini yine kendisinin teşkil ettiği bir yapıda olsaydı, bilgi olamayacaktı; çünkü bilgi onun bu şekilde düşünülmesinden bağımsız olarak, bu şekilde olanla sözkonusu olan bir ilişkidir. Bilinen bir şey olarak formla var olan bir şey olarak form karşıtlığı söz konusu değildir. Yalnızca insan zihninden değil, ancak bilgiden söz ediyoruz; sayıların özelikleri tanrıların bile reddedemeyeceği zorunluluklardır(**Yasalar** 818a). Formlar Tanrı için birer mutlaktırlar.

Buna benim "dışındaki" bir nesneyi bilemeyeceğim itirazı getirilebilirdi; bilgi zorunlu olarak zihinde ortaya çıkan bir modifikasyondur, ve bilginin nesnesi de zihnin bir içeriğidir. Bu nedenle Descartes için zihin, düşüncenin kendisinin yüklemi olduğu,bir tözdür. Bilgide zihin kendi içine kapanır. Böyle bir itiraz kolayca görüleceği gibi, bir konu-yüklem mantığını varsaymaya dayanır. Bir varlık hakkındaki her doğru onun hakkında bir yüklem ortaya koyar; öyleyse, bir varlıkla bir başkası arasında hiçbir ilişki olamaz. Platon'da bir konu-yüklem mantığı bulunduğu yolunda bir ipucu yoktur. Tam tersine, onun mantığının (Platon'un bir mantıkçı olduğundan ne kadar söz edilebilirse artık) bir sentez mantığı olduğu yönünde güçlü veriler vardır. Formların birbirleriyle ilişkileri vardır; şeyler formları kopya ederler; ruh da formları kavrar(**Parmenides** 133b-d).

(c) Üçüncü olarak, formlar birbirlerine göreli değildirler. Daha önce de söylediğimiz gibi, formların hiç kuşkusuz birbirleriyle ilişkileri vardır. Ancak birbirleriyle ilişkileri olabilmeleri için, onların herşeyden önce var olmaları gerekir. Her form diğer formlara karşıt olan asli bir doğadır. Bu anlamda her form bir bireydir--**hekaston** (**Devlet** 476a). Her form bir birdir. Formların birbirleriyle ilişkili olmaları, birbirleriyle birleşmeleri, onların birbirleri içinde eridikleri anlamına gelmez; birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri içinde, formlar kendi kendileriyle özdeş kalırlar. Bu nedenle Platon **Timaeus**'ta (52a) "kendi kendisiyle özdeş olan formun kendi kendisine bir başkasını almadığı gibi, kendisi de bir başkasına dönüşmeyerek, bir kaldığını" söyler.

Her form karşıtını dışlar. Somut dünyada, karşıtlar varlığa karşıtlardan gelir; örneğin, ölüm yaşamdan gelir. Ancak gerçek karşıtları, bu karşıtların kendilerinde mevcut olduğu şeylerden ayırmalıyız(**Phaidon** 103b); ve gerçek karşıtlar birbirlerinden doğmazlar. Daha genel olarak söylersek, sanı dünyasında karşıtlar birlikte varolurlar, "Simmias'ta hem uzunluk hem de kısalık vardır," çünkü "Simmias Sokrates'ten uzun Phaidon'dan kısadır"(**Phaidon** 102b). Ancak gerçek uzunluk kısalığı kabul etmez ve kısalık tarafından değiştirilemez. Her formun karşıtını dışlaması önemli bir olgudur; bu her bir formun, açık ve seçik düşünceleri olanaklı kılarak, spesifik ve belirli bir doğasının olması ilkesidir. Öte yandan, emprik karakteristikler iki anlamlıdır; güzel çirkin, adil adaletsiz görünür; çift ise çiftin yarısı kadar görünür(**Devlet** 479b).

Karşıtların dışlanmasına ek olarak, formun formdan açık bir farklılığı vardır. Her form kendisidir ve dolayısıyla bir başka formdan ayrıdır; beyazlık yuvarlaklıktan farklıdır. Her form kendi kendisiyle özdeş, herhangi bir başka formdan farklıdır. Burada Platon'un üzerinde çok ısrarlı olduğu "saflık" kategorisiyle ilgilenmekteyiz. Saflık idealine, her bir formun herhangi bir diğer formla "karışmamış" ve dolayısıyla basit olduğu formlar dünyasında ulaşırız. Her form kesinlikle kendisidir. Bu nedenle Platon, saf olan ve herhangi bir diğer renkten en ufak bir iz içermeyen bir parça beyazın en büyük ve en yaygın beyazdan daha gerçek olduğunu söyler(**Philebus** 53a, b). Emprik karakteristikler ise, bunun tersine, saf olmayıp komplekstir. Haz acıyla karışmıştır, çünkü haz acıdan bir kurtuluştur. Emprik nitelikteki her karakter diğer karakterlerle karışmış bir haldedir; belli bir kimse az ya da çok iyidir; bir başkası zeki ancak zaman zaman budala biridir. Bunu Homeros bile kabul eder.

PLATONİK FORMLAR DUYUSAL NESNELERDEN NİÇİN "AYIRILDI"?(*)

R.S. BLUCK

VII nolu ekin sonucunda, Platonik Formların ne olduklarını gördükten sonra, şimdi tam olarak Platon'un onları bu biçimde düşünme durumuna nasıl geldiğini araştırabiliriz. Bu konuya ilişkin genel bir açıklama daha önce Giriş'te verilmişti, konu üzerinde kısaca özetlenebilecek bir ya da iki görüş daha vardır.

Önce kendi görüşümü yeniden dile getireyim.

Platon "adil"in(**to dikaion**) ve diğer erdemlerin salt uylaşımla (**nomo**) ilgili konular olmayıp, doğadan varolduklarını kanıtlama isteği göstermekteydi. Bu türden entiteler, soyutlama diye bir şey henüz bilinmediği için, şöyle ya da böyle gerçek olmak durumunda olmaları koşulu altında, "şeyler" olarak görülmek durumunda olmuş olacaklardı, ve bu türden entitelerin gerçek karakterlerinin duyular tarafından keşfedilememesi olgusu, onların "şeyler" olmalarından kuşku duymak için bir neden olarak alınmış olabilir. Ancak onlar "şeyler" **olsaydılar** bile, bu kez fiziksel fenomenlerin gerçekliğine duyulan inançla birlikte, gözle görülemez olan bu entitelerin gerçekliğine duyulan inancı tehlikeye atan, ve Herakleitosçu akış öğretisi biçiminde ortaya çıkan bir başka güçlük vardır: Bu entiteler, fiziksel fenomenlerle aynı türden "şeyler" iseler, onların da sürekli bir değişmeye tabi olmaları, ve bir özdeşliğe, dolayısıyla değişmez bir kimliğe sahip olmamaları gerekir; onların, gerçek ve değişmez bir kimlikleri yoksa, Platon'un istediği gibi, "doğal olarak" varolan ahlaksal standardlar olmaları olanaksızdır. Platon bu nedenle, bu entiteleri, onlara, kendilerine ait bir dünyadaki yetkin tözsel "şeyler" olarak gerçek bir varoluş verip fenomenal dünyadan ayırmış, ve bunu yapmak için, bu ayrı dünyaya bir de tüm fiziksel fenomenlerin yetkin karşılıklarını yerleştirmek durumunda kalmıştır. Bütün bu yetkin şeylere Platon Formlar adını vermiştir.[1] O amacına böylelikle, yeni bir epistemolojik kuram, kendi Anımsama kuramı aracılığıyla vardığı yeni bir ontoloji yoluyla ulaştı. O daha sonra, onu teleolojik bir sistem haline getire-

(*)-Adı geçen yazarın yayımladığı **Plato's Phaedo**(New York, 1955) adlı kitabın sekiz nolu ekinde yer alan, **Platonic Forms: Why were They "Seperated"?** adlı makalenin Türkçe çevirisidir.

(1)-Platon'un esin kaynağı, ve onun ahlaksal "amaçlara" yönelik yoğun ilgisinin kesinlikle nedeni olan Sokrates, Herakleitosçu öğretinin onun kendi inançlarına yönelttiği tehdite karşı herhangi bir karşılık formüle etmemiş görünür.

rek, sisteminin tümünü metafiziksel bakımdan süsleme olanağı buldu, ve sistemin mantıksal anlamı ve önemi, ayrıntılı olarak, ancak daha sonraları, **Sofist**'te ele alındı.

"Tanım Problemi"

Bazı Platon araştırma ve yorumcular Platon'un değişmeyen bir Formlar dünyası öne sürme nedeni, değişen nesneleri tanımlamak olanaksız olduğundan, sanki tanımlamak için değişmeyen nesnelere sahip olmakmış gibi yazarlar. Formlar kuramının öne sürülüş nedenine ilişkin böyle bir açıklamayla Platon'un amacının Sokrates'in her zaman tanımlamaya çalıştığı nesnelere gerçek bir varoluş vermek olduğunu söylemek arasındaki farklılık çok önemli bir farklılık olarak görünmeyebilir, ancak Platon'un gözettiği amacın ahlaksal ve ontolojik olmaktan çok mantıksal olduğu varsayılırsa, bu farklılık çok önemli bir farklılık olup çıkar.[2] Bu yalnızca, önemli sonuçları olan, bir vurgulama sorunudur.

Örneğin, **Phaidon** ve **Devlet**, Platon'un bizzatihi tanım için tanımla ilgilenmediğini kesin olarak ortaya koyar. Onun bütün bir felsefesinin esin kaynağı hiç kuşkusuz Sokrates'in felsefi faaliyetinden çıkar, ancak bu esin--**Yedinci Mektup**'un sağladığı verilerden yararlanabilirsek-- başka herhangi bir şeyden çok, ahlaksal ve neredeyse dinsel bir özellik taşıyan bir şey gibi görünür.[3] Bir başka deyişle, Platon kendi Diyalektik yöntemini Sokrates'in bir tanım bulmaya yönelik araştırmalarında kullandığı soru yanıt yönteminden yola çıkarak geliştirmiş, ve Sokrates gibi, kişinin erdemli olabilmezden önce, erdemin neden oluştuğunu bilmesinin gerektiğine kesinlikle inanmış olabilmekle birlikte, kendilerinde Platon'un ayrı olarak-varolan Formlarının göründüğü ilk birkaç diyalogun sağladığı veriler, Platon'un Sokrates'te esas ilgilendiği şeyin, onun mantıksal yaklaşımından çok, Sokrates'in bizzat kendisinin temsil ettiği idealler olduğunu akla getirir. **Şölen** gerçekte, iyiliğe, koşutuna daha önceki "Sokratik" diyalogların hiçbirinde rastlamadığımız **estetik** bir yaklaşım önerir, ve **Devlet**'in, Yöneticilerin eğitimini betimliyor olsa da, Formların ontolojik statüsü ve onların metafiziksel ve ontolojik önemleri hakkında söylenenlerle kıyaslandığında, Diyalektik hakkında söyleyecek pek az bir şeyi vardır. Benim yorumladığım biçimiyle, **Phaidon** metafizik-

(2)-Profesör Field'in değerlendirmelerinden bazıları bile bu izlenimi vermeye uygun bir yapıdadır. O örneğin, Platon'un Heraklitosçu görüşle tümel tanım olanağı arasında bir uyuşma sağlamada güçlük çektiğinden söz eder ve Platon'un duyusal nesnelerin sürekli olarak değişme içinde olma özelliklerinden dolayı, tanımın yalnızca duyusal-olmayan nesneler için olanaklı olduğunu düşündüğünü dile getirir(Bkz., **Plato and his Contemporaries**, s.205,211).
(3)-**Yedinci Mektup** 324c-325c; krş., **Gorgias** 521d.

sel "nedenler", ve ahlaksal bakımdan yüksek bir amaç edinmenin "gerçek" olan nesneleri olarak Formlarla uğraşır ve mantığa hemen hiç dokunmaz.

Öte yandan diyaloglarda, değişmekte olduklarından dolayı tanımlanamayacak olan şeyleri tanımladıkları için Sokrates'e ya da bir başkasına saldırıldığını gösteren hiçbir şey yoktur. Öte yandan, diyaloglarda çok sayıda Sofist ve başkaları ahlakın "doğal" standardlarının gerçek varoluşunu tartışıyordu.[4]

Julius Stenzel'in Görüşü

Julius Stenzel **Platon'un Diyalektik Yöntemi** adlı kitabında Platon'un Sokrates'ten idealler arama arzusunu miras aldığını kabul eder, ancak Platon'un Formlarını **Devlet**'e kadar olan, ve **Devlet**'i de içine alan diyaloglar öbeğinde hemen hemen yalnızca idealler olarak ele almakta çok ileri gider. Stenzel Formların başlangıçta yalnızca "kavramlar" olduğu görüşüne haklı olarak karşı çıkar, ancak bunun yerine Formların ilk başta ahlaksal "idealler" olduklarını kabul eder;[5] daha sonra, der Stenzel, "İdealar kuramında bir kriz ortaya çıktığı, ve ahlaksal ilgilerin yanında, bilgi kuramı belirgin bir yer tutmaya başladığı zaman, Platon kavramlara ilişkin sınıflamayı yeni ve önemli bir bulgu olarak gördü."[6] Bir başka deyişle, Stenzel'e göre, **Devlet**'ten sonra "yeni bir başlangıç" yapıldı: Platon kendi ilkelerine göre, her cins isme karşılık olarak bir Formun var olması gerektiğini kabul etme durumuna geldiği zaman, eleştiri ve değerlendirme böyle bir kabulün doğurmak zorunda olduğu epistemolojik ve ontolojik problemler üzerinde çalışmaya götürdü; **Devlet**'ten sonraki diyaloglarda ahlaka gösterilen ilgi yerini bilimsel yönteme verilen öneme, kavramlara ilişkin bir çalışmaya, ve fiziksel dünyanın doğası üzerinde yeni baştan yoğunlaşmayla sonuçlanan, Formlarla duyusal fenomenler arasındaki ilişkiyi açıklama girişimine bırakır.

Ben burada ilk dönem diyaloglarında Formlara yüklenen işlevin ve kapsamın darlığıyla,[7] ve Platon'un Formları fenomenal dünyadan

(4)-Platon'un, Sokrates için bizim tümelle kastettiğimiz şey anlamına gelmiş olan **eidos** sözcüğünü kullanması, Platon'un **khorismos**unun öncelikle ahlakın gerekleriyle ilgili olduğu görüşüne katkıda bulunmuş olmalıdır. Ancak Platon için **eidos** sözcüğü gerçekte farklı bir şey, değişen bir fenomene karşıt olarak, öncelikle tözsel bir gerçeklik anlamına gelmekteydi.
(5)-S.29; ve aynı kitaba D.J.Allan'ın yazdığı Giriş, s.xxvı.
(6)-S.45.
(7)-Cornford da kuramı bu dönemde oldukça sınırlanmış bir kuram olarak görür. **Principium Sapientiae** adlı yapıtının 46. sayfasında, Cornford günümüzün özel bilimlerinin --fizik, kimya, jeoloji, botanik, v.b.g., -- o zamanlar varolmadığına, ve Platon'un özellikle Heraklcitosçu akış öğretisinden

"ayırırken" mantıksal ve ontolojik bir amacı olduğunun açık seçik olarak yadsınmasıyla ilgileniyorum. Çünkü Stenzel'in dili sık sık "ayrılış"ın kendisinin bütünüyle ideallerin değerini arttırma arzusunun bir sonucu olduğunu ima eder. Bunun bir sonucu olarak o şöyle yazar: "Kısacası, o(Form) bizim bugün, dar bir alanda, bir İdeal adını verdiğimiz şeydir. Ve böyle bir İdealin varoluşu, filozofun "ayrılış"(**khorismos**)la ilgili dürtüsünün, "saf Formu kendisinde" bulma arzusunun tüm diğer motiflere baskın çıkacağı anlamına geldi." [8] Ve yine, "Final amacın ayırılışı, ve onun daha yüksek bir dünyaya çıkarılması, ahlak alanında mantıksal olarak zorunluydu; çünkü en yüksek İyinin, bu dünyanın üstünde olanaklı en yüksek yerde tahta oturtulması, bizde en yüksek Doğruluk ve Güzellik için bir arzu ve özlem uyandırmak için fazlasıyla gerek duyulan bir şeydi..."[9] diye yazar. Şimdi ayrılış böylesi ideallerin değerini kesinlikle arttırabilirdi, ancak o, bazıları kesinlikle önceden bilinmek durumunda olan, birtakım güçlüklere yol açmıştır ki, Formları duyusal fenomenlerden ayırma işine salt, burada belirlenen amaçla pek kalkışmış olamaz. Platon'un öncelikle ahlaksal değerlerle ilgilendiğinden kuşku duyulmamak gerekir, ancak onun "doğal olarak" varolan ahlaksal standardları, önce önemli ontolojik sonuçları olan yeni bir epistemolojik öğreti (Anımsama kuramı) formüle ederek yerleştirmeye çalıştığı da aynı ölçüde kesin görünür.

Anımsama kuramı **Menon**'da, her ne kadar yalnızca neyi aramakta olduğumuzu **ex hypothesi** bilmediğimiz zaman, bilmediğimiz bir şeyi nasıl olup da bulgulayabileceğimiz biçimindeki sofistik soruya olanaklı bir yanıt olarak gündeme getirildiyse de, o açıkça her tür bilgiye ilişkin bir açıklama olarak düşünülmüş görünür. Diyalogda ruhun, ölümsüz olduğu için, "burada ve Hades ülkesinde herşeyi görmüş" olacağı, ve onun "öğrenmediği bir şey bulunmadığı" ve öyle ki "ruhun daha önceden öğrenmiş olduğu erdem ve diğer şeyleri anımsayabilmek du-

etkilendiğinden dolayı, bu bilimler için bir metodoloji oluşturmayı tasarlamış olamayacağına işaret eder. Cornford bunun ardından, Platon'un kalıcı ve değişmez bir gerçekliğin maddesel olmayan, ve kendisine yalnızca saf düşünce tarafından nüfuz edilebilir bir yapıda olması gerektiğine karar verdikten sonra zorunlu yüklemlere sahip olan bu gerçeklikleri matematiğin nesnelerinde ve ahlaksal formlarda gördüğünü, ve buna uygun olarak bilgiyi onlara ilişkin bir kavrayışla sınırladığını öne sürer(s.55). Ancak Platon'un amacının, bu amaca ulaşmak için geliştirilmiş epistemolojik öğretinin de zorunlu olarak aynı biçimde sınırlandığını varsaymaksızın, ahlak alanıyla sınırlı kaldığına inanabiliriz. Mantıksal olarak, Anımsama öğretisi yalnızca emprik olarak kazanılmış bellek-imgelerinden oluşmayan her tür bilgiye uygulanmaya yetili olmalıdır. (Tüm Formlar immateryel olup, onlara yalnızca saf düşünce nüfuz edebilir.)

(8)-S.40.

(9)-S.44

rumunda olmasının şaşırtıcı olmadığı" söylenir.[10] **Phaidon**'da öğreti yine gözle görülür bir biçimde genel olarak öğrenmeyle ilgilidir: "Eğer senin sık sık öne sürdüğün gibi, öğrenmenin anımsama olduğu doğruysa..."[11] diye konuşmaktadır, Kebes. Her ne kadar Platon'un matematikten seçilen örnekleri bir konuyu örneklerle serimleme amacı açısından çok yararlı örnekler olarak gördüğünden, ve bunun Formlar kuramını geliştirmesinin esas nedeninin kendisinin ahlaksal erdemlere duyduğu ilgi olduğundan kuşkulanmaya gerek olmasa da, **Menon** ve **Phaidon**'da Anımsama öğretisinin kapsam itibariyle ahlaksal ve matematiksel öğrenmeyle, ya da onun gerçek bilgi anlayışının bu şekilde ahlaksal ve matematiksel bilgiyle sınırlandığını gösterecek hiçbir ipucu yoktur.

Anımsamanın nesneleri olan Formlar gündeme getirildiği zaman, Sokrates kendisinin "herşeyle, örneğin, Uzunluk, Sağlık, Güçlülük ve gerçekte başka **herşeyin** gerçek doğasıyla ilgilendiğini"[12] (**lego de peri panton... kai ton allon eni logo apanton tes ouias...**) söyler. Daha sonra, **nedenler** olarak formlar öğretisine geçeriz ve konu daha bir açık hale gelir. Formlar tüm fenomenlerin nedenleridirler. Platon, Sokrates öncesi doğa filozoflarının maddede aramış oldukları, "şeylerin kalıcı ve değişmez özünü" bir başka dünyada buldu. Platon'un bu kuramı **Phaidon**'da ve **Devlet**'te sınırlı bir alana, kuramı geliştirmezden önce, ta baştanberi ilgi duymuş, ve kendisinde böyle bir kuramı oluşturmaya çalışmak için gereken dürtüyü bulmuş olduğu ahlak alanına **uyguladığı** hiç kuşkusuz doğrudur; ancak bu diyaloglarda, yalnızca bazı şeylerin Formlarının var olduğunu, ya da bazı şeylere Formlar tarafından neden olunmadığını gösterecek önemsiz bir ipucu bile yoktur. Formlar dünyasının kapsamı **Parmenides**'te gerçekten de problemli bir konu haline gelir, ancak şimdilik Platon'un Formlar kuramını herşeyi kapsayan bir kuram olarak gördüğünü rahatlıkla kabul edebiliriz.

Profesör Popper'in Görüşü

Dr. K.R.Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları** adlı kitabında, Platon'un düşünceleriyle eserlerinin siyasal motiflerden esinlendiğini savunur; onun bu tezi **Antisthenes Redivivus** adlı kitabında Dr. G.J. de Vries tarafından çürütülmüştür. **British Journal for the Philosophy of Science** adlı dergide[13] Dr. Popper yine Platon'un Formlar kuramının, "onun irrasyonellerin varoluşunun geometrinin aritmetiğin

(10)-**Menon** 81C.
(11)-**Phaidon** 72E.
(12)-**Phaidon** 65d-e.
(13)-Ağustos 1952 sayısı.

kapsamından çıkartılması gerektirdiğine ilişkin kavrayışının ışığında, Platon'un seleflerinin, sırasıyla Phytagorasçıların ve Demokritos'un kuramlarının yeniden ortaya konmasından başka bir şey olmadığını" [14] savlar. Burada yalnızca, Dr. Popper'in irrasyoneller probleminin, **Timaeus'un yazıldığı andan** itibaren Platon'un kuramı üzerindeki etkisine ilişkin olarak iyi bir örnek ortaya koyduğu yerde, Platon'un Formları fenomenlerden "ayırırken" güttüğü amaç böyle bir şey olmuş olsaydı, Platon'un "geometrik bir dünya-görüşünün yerine aritmetiksel bir dünya-görüşünü geçirmesi"yle ilgili olarak **Phaidon** ve **Devlet**'te kesinlikle daha çok şey duyardık demek istiyorum. Burada Field'in, her ne kadar Aristoteles Platon'un kuramını Phytagorasçılıkla karşılaştırsa da, kuramın **kökeninin** yalnızca Sokrates'in ve Kratylos'un etkisine atfedildiği biçimindeki tezini[15] anımsatmak da herhalde yararlı olacaktır.

(14)-**Açık Toplum ve Düşmanları**, s.152.
(15)-**Platon ve Çağdaşları**, s.212.

PLATON'DA BİLGİ VE DEĞER(*)

John M. Rist

Yorumcular Sokrates'in **Devlet** V. kitapta yer alan bazı söz ve değerlendirmelerine çoğunlukla büyük bir önem vermişler ve böylelikle Platon'un daha ilginç bazı düşüncelerini, örneğin onun farklı bilgi tipleri arasındaki ayrımlarını, ya da onun ahlaksal yargıları metafiziksel bir çerçeve içine yerleştirme girişimini anlamamıza engel olmuşlardır. Büyük ölçüde **Devlet** V.kitap üzerine olan bir yorum temeli üzerinde Profesör Gregory Vlastos yakın zamanlarda, Platon'un aradaki farkı açıklığa kavuşturmaksızın "gerçek"**(ontos on)** sözcüğünü iki anlamda kullandığını savunmuştur.[1] Tüm Formlar, der Vlastos, bilişsel anlamda gerçektir, yani onlar bilişsel olarak güvenilir olan nesnelerdir, oysa Adaletsizlik, Çirkinlik, ve Kötülük gibi bazıları, değer biçmeyle ilgili anlam içinde gerçek değildir, yani onlar Vlastos'un "mistik tecrübe" adını verdiği şeyin nesneleri değildir. Aynı makalede Vlastos, Platon'un yalnızca tek bir bilgi türü tanıdığı için, onun yalnızca tek bir tam gerçeklik "türü" tanıyabildiği sonucuna varır.[2]

Vlastos'un **Devlet** V. kitap ve benzer pasajlar üzerine olan yorumuna göre, **X** bir Form ve a,b ve c de bu Formdan pay alan tikeller ise, a,b, ve c'nin hem F hem de değil-F olduğu yerde, X'in F olduğunu söylemek olanaklıdır.[3] Şu halde, Form bilişsel olarak güvenilirdir, oysa tikeller değildir. Formu "bilebilir" ancak tikelleri "bilemeyiz". Vlastos'un bu yorumunu Platon'un **Devlet** V. kitapta söylediklerileyle karşılaştırırsak, Platon'un burada, tikellere ilişkin kavrayışımıza "sanı" adını vermeyi yeğlerken, "bilgi" **(episteme)** sözcüğünü Formlarla sınırladığı ifadesinin doğru olduğunu görürüz, ancak tikellerin hem F hem değil-F olduğu fikri, Vlastos'un önerdiği gibi, açıklamadan bırakılmaz. Platon konudan 478D6'da söz ettiği zaman **(ei ti phaneie oion hama on te kai me on)**, anlatımı tikellerin hem F hem değil-F olduğu fikriyle sonuçlanacakmış gibi görünür, ancak o bu konudaki düşüncelerini birkaç satır altta(478E1-2) daha tam olarak açıklar, O, varlıktan ve yokluktan pay alan, ancak bu terimlerin kendisine tam bir doğrulukla **(eilikrines orthos)** yüklenemediği bu şeyi bulgulamaya çalışmalıyız der. Bir başka deyişle, tikelin hem F hem de değil-F olduğunu söylemek yeterli değildir. 479c3-5'te Platon tikelin(a) hem F hem değil-F ol-

(*)-Yazarın **Phoenix**(21, 1967, S.283-95)'te yayımlanan "Knowledge and Value in Plato" makalesinin Türkçe çevirisidir.
(1)-G.Vlastos, "Degrees of Reality in Plato", **New Essays on Plato and Aristotle**, Yay. R. Brumbaugh(London, 1965) S.7.
(2)-A.g.y., S.17
(3)-A.g.y.,; S.10.

madığını, (b) ne F ne de değil-F olduğunu önerir. Bununla birlikte, en azından, tikelin bir şey, ancak Formun bilindiği aynı kesinlikle bilinemeyen bir şey olduğu açıktır.

Vlastos'un Platon'un **Devlet**'te bile yalnızca tek bir bilgi türü bulunduğunu savunmasına, ve Platon, karyolalardan, masalardan, sandelyelerden ve insanlardan söz ettiği zaman, bunları hiçbir biçimde bilemeyeceğimizi savlamasına inanabilmesi, alışılmışın dışında bir şey gibi görünür.[4] Böyle bir yorum, yalnızca spesifik bir anlam içinde anlaşılabilir. Platon'un **Devlet**'te söylediği, bizim tikellere ilişkin olarak hiçbir **epistememiz** olamayacağıdır; **episteme** yerine **doksa**ya sahip olabiliriz. Şimdi bir an için **doksa**nın nesnelerinin ne olduğunu, ve Platon'un onlar hakkında başka yerlerde söylediği şeyleri görelim. **Doksa**nın nesneleri hiç kuşkusuz, oluş ve yokoluş dünyasındaki tikel, duyusal nesnelerdir. Başka yerlerde, oldukça erken yazılmış bir diyalog olan **Menon**'dan **Philebus**'a dek, Platon bu dünyanın bilgisini kabul edebilme durumundadır. Larissa'ya giden yolun bilgisine(**episteme**) sahip olmak olanaklıdır(**Menon**97B); bir suçun görgü şahidi olmanın sözkonusu suçun **epistemesine** sahip olmak olduğu ima edilir (**Theaetetus** 201c1); **Philebus**(61DE)'de iki bilgi(**episteme**) türü belirtik olarak tanınır ve bu bilgi türlerinden her birinin sahip olduğu değer ortaya konur. Öyleyse, Platon'un yalnızca tek bir bilgi türü, eşdeyişle Formların bilgisini kabul ettiği önerisi yanıltıcıdır. Bu durumda söylenmek durumunda olan her şey, onun bazı yerlerde, örneğin **Devlet**'te olduğu gibi, **episteme sözcüğünü** Formun yanılmaz bilgisine karşılık gelen bilgi için kullanmakta ısrarlı olmasıdır. O bununla birlikte, başka yerlerde bu ısrarını sürdürmez, ve **Philebus**'taki tartışmanın doğası onun **Devlet**'te yer alan bu nokta üzerindeki kendi terminolojik titizliğini düzeltiğini gösterir.

Öyleyse Platon'un zaman zaman, biri Formların diğeri de tikellerin bilgisi olmak üzere, iki tür bilgi tanıyabildiğini kabul edelim. Şimdi iki tür bilgi arasında ne gibi farklar bulunduğu, ve Platon'un niçin bunlardan birinin diğerinden daha yüksek olduğunu düşündüğü biçimindeki daha ilginç araştırmaya geçebiliriz. Vlastos bize Formun bilgisiyle tikellerin bilgisi arasındaki farklılığın varoluş sorunlarıyla hiçbir ilişkisi bulunmadığını sert bir biçimde anımsamakta haklıdır. Platon'da bir varoluş dereceleri kuramı diye bir konu yoktur.[5] İki tür bilgi arasındaki farklılık onların nesnelerinin tür yönünden farklı olmalarıdır: Formlar değişmez olup ebedidirler, tikeller ise her zaman değişmekte olup, yokolabilirler. Tüm tikeller yok olabilir bir doğada

(4)-A.g.y.; S.17.
(5)-A.g.y., S.8,9.

oldukları için, onlardan, zamansal değerlendirmeleri gündeme getirmeksizin söz etmek olanaksızdır. **Timaeus**'ta "gökyüzü", "varlığa gelmiş olan, varolan, ve gelecekte varolacak olan" diye betimlenir[6] ve Cornford'a karşın,[7] bunun, Taylor'un da söylediği gibi, **Philebus**'taki zamansal varlığa ilişkin betimlemelerle kesinlikle bir ilişkisi vardır. **Philebus**'ta, Formlar dünyası "**her zaman** orada olan şeyler"(**Peri ta onta aei**,59A) olarak betimlenirken, tikeller dünyası "oluşmakta olan, oluşacak olan ve oluşmuş" olandan meydana gelir. Oluşmuş olan şeylerin(**gegonota**) "var" oldukları söylenebilir, çünkü Yunan dilinde geçmiş zaman şimdiki bir halde sonuçlanan geçmişteki bir eylemi gösterir. Bu nedenle Platon, **Philebus**'ta başka yerlerde, tikellerin varlığa gelmesinden(**genesis eis ousian**,26D) söz edebilmektedir.[8] Kısacası iki varlık sınıfı, Formlar ve tikeller arasındaki en temel farklılıklardan birinin Formların zaman dışında varolmaları olduğunu söyleyebiliriz. Onlara hiçbir şey olmaz; onların geçmiş, şimdi ya da gelecekleri yoktur. Platon bu zamansal-olmama halini, **Philebus**'ta olduğu gibi, "her zaman" sözcüğünü kullanarak betimlemeye çalışır; ancak Formlar zamanda sürekli olarak aynı kalan varlıklar diye değil, fakat zaman dışında varolan varlıklar diye alınmalıdır. **Timaeus**'tan da öğrendiğimiz gibi, zamanın Formlarla hiçbir ilişkisi yoktur, ancak o Formların ebediliğine ilişkin bir imgedir(37c). **Ousia** sözcüğü **genesis**le karşıtlık içinde kullanıldığı zaman, karşıtlık zamansal olmayanla zamansal varoluş arasındadır. **Devlet**'te bile, Platon'un tikellerin bilgisi için beşinci kitapta **episteme** sözcüğünü kullanmadaki gönülsüzlüğüne karşın, filozof tüm **ousia** ve tüm zamanı temaşa edebilen bir adamdır(486A9-10). **Ousia**yı, Formların zamansal olmayan varoluşunu olduğu denli, zamanın bütününü, yani, evrenin ebedi hareketlerini temaşa edebilen adamın bakış açısından, bir insan yaşamının süresi pek az önem taşır.

Formların bilgisi öyleyse ebedi gerçekliklerin bir bilgisidir, ve Platon'un matematiksel bilgiyi, soyut sayılarla uğraşan felsefi matematik bilgisini (**Philebus**56D ve devamı) niçin formların bilgisine benzer bir bilgi olarak düşündüğünü görmek kolaydır. Ve tıpkı bizim saf matematikten, eşdeyişle, sayılarla kendilerine sayı verilen şeylerden soyutlama içinde uğraşan matematikten söz edebilmemiz gibi, Platon saf

(6)-**Timaeus** 31B3; krş., 38c3.
(7)-F.M.Cornford, **Plato's Cosmology**(London 1937), S.1.
(8)-**Philebus**'un **genesis eis ousias**ının **Timaeus**35A'nın **gigomenes ousias**ı arasındaki bir karşılaştırılması, ve bu karşılaştırmanın diyalogların kronolojisiyle ilgisi için, Bkz., J.M. Rist, "**The Order of the Later Dialogues of Plato**", **Phoenix** 14(1960), S.209. **Genesis** ve **Ousia** arasındaki keskin ayrımın **Sofist** 232C'de ima edilir gibi göründüğü de eklenebilir.

Forma, eşdeyişle kendisine form verilen cisimden ayrı olarak kavranan Forma ilişkin çalışmadan söz eder. Platon'un bu türden bilgi için kullandığı "saf"(**katharos**) sözcüğü herşeyden önce, cisimsel ya da maddesel herhangi bir şeyle karışmamış olma anlamına gelmek üzere, "karışmamış"[9] sözcüğünün eşanlamlısıdır. Ancak özellikle **Phaidon** ve **Phaedrus**'ta sözcük, kendisinin ritüel saflık fikriyle birleştirilmesinden doğan ahlaksal bir boyut kazanır. Bu nedenle "saf" bilimler üzerinde çalışmayan ruh "saf olmayan" bir ruh olarak adlandırılabilir. Platon örneğin, **Phaidon**81B1'de söylediği "saf" varlığı araştırmayan ve dolayısıyla "safiaşmış" olmayan ruhun "saf olmayan" ya da "kirli" bir ruh olduğunu önerir. Bununla birlikte Platon'un bu durumun bilincinde olmadığı düşünülmemelidir. Tam tersine onun ruhun doğasına ilişkin kuramı bu durumun açık seçik bir biçimde bilincinde olma haliyle çok yakından ilişkilidir ve bu bilinçten onun değerler metafiziği çıkar.

Şimdi tikellerin ve dolayısıyla tikellere ilişkin bilginin saf olmadığı yerde, Formlar hangi anlamda "saf" olabilirler? Bu soruyu yanıtlama girişimi içinde Vlatos Platon'un tikele ilişkin olarak yalnızca anın hem A hem değil-A olduğunu söylemediğini unutmak durumunda kalmıştır. Gördüğümüz gibi, Platon'un söylediği şey, a nın hiçbir biçimde sabit bir karaktere sahip olmadığıdır. Tüm tikeller, Vlastos'un da gördüğü gibi, bir biçimde göreli olacaklardır, ve Platon bunun birçok görelilik tipi için geçerli olduğunu düşünüyordu. Tikeller, Platon için, bir "daha az ya da daha çok" alır. Bir çift daha başarılı bir biçimde "çaba gösterecek" ve böylelikle diğer çiftten daha çok eşit olacaktır(krş. **Phaidon**74E-75A); Jane güzeldir dediğimiz zaman, onun Judy'den daha güzel olduğunu anlatmak isteriz(krş. **Hippias Major**289A-B). Ancak bu görelilik türü ya da **pros ti** halinin gerisinde Platon için bir başka görelilik türü daha vardır. Daha çok ya da daha az eşit çubuklar yok olup gidecek ve artık daha fazla eşit olmayacaklardır; Jane ölecek ve bundan böyle herhangi bir anlam içinde güzel olmayacaktır. Gözle görülür eşitlik ve güzelliğin tüm örnekleri tıpkı tüm tikel insanlar gibi yavaş yavaş solup gideceklerdir. Bu nedenle Platon eşit çubukların eşit **olduklarından** söz edilemiyeceğini ancak onların **eşit olma durumuna gelmiş** olmalarından söz edilebileceğini söylemiş olmalıdır. Durum böyleyse eğer, Aristoteles'in bir şeyin, uzun süre baki olmaktan dolayı artık daha fazla beyaz olmadığı biçimindeki Formlara yönelik eleştirisi (**Nikomekhus Ahlakı**1096b) de konunun özünü kavramaktan uzak kalır. Platon'a göre, beyaz olduğu söylenen herhangi bir tikel, o zaman içinde ne denli uzun bir süreyle baki olursa olsun, beyaz **ol-**

(9)-**Şölen**211C, **Philebus**59C v.b.g.,4

mayacak, ancak beyaz **olma durumuna gelmiş** olacaktı. sürenin konuyla bir ilgisi yoktur. Beyaz **olan** Beyazlık Formuyla beyaz olma durumuna gelmiş olan tikel beyazlık örnekleri arasındaki farklılık, tikellerin olumsal ve zamansal oldukları yerde Formların olumsal ve zamansal olmamalarıdır. Kuramda Platon'un bir niteliğin, örneğin beyazlığın, yetkin bir örneğini kabul etmiş olup olamayacağını merak edebilirdik; ancak o **muh**temelen, tüm nitelikler belirlenmiş bir durumda oldukları için, onların yetkinliğe ulaşamayacaklarını kabul etmiş olacaktı. Daha yetkin bir örnek her zaman kuramsal olarak olanaksızdır. Sık sık söz konusu olan 99.9 ondalığı sürekli olarak 100'e yaklaşır, ancak o bir anlamda 100'den her zaman olabildiğince uzaktır.

Aristoteles, **Ahlak**ın aynı bölümünde, aynı **logos** insan Formuna ve bizim insan kavramımıza,[10] iyi Formuna ve bizim iyi kavramımıza uygulandığı için, Formlarla kavramlar arasında hiçbir farklılık bulunmadığını savunur. Bu soruna daha sonra döneceğiz. Şimdilik şunu söylemek yeterlidir. Aristoteles "**logos**"u "tanım" anlamında anlıyorsa, Platon kavramların bir **logos**a sahip olabileceğini kabul etmeyecektir. Kavramlar, zihinlere bağımlı oldukları ve **kath auto** statüsüne sahip olmadıkları için, bu türden bir **logos**u hiçbir biçimde kabul etmez. Yalnızca Formlar tanımlanabilir.

Platon "**logos**" terimini aynı nedenle, onlar bilgiye dayansalar bile, tikellere ilişkin betimlemeler için kullanmak istemez, çünkü onu "saf" matematik ya da diyalektik bilgisiyle sınırlamak arzusundadır. Platon'un "**logos**" sözcüğünü birçok anlamda kullandığı doğrudur; ancak onun "**logos**" sözcüğünü kullanış biçiminin açık bir karakteristiği, o Formlara ilişkin kavrayışımızla tikellere ilişkin kavrayışımızı birbirinden ayırmak istediği zaman, farkedilebilir. Platon'un **Philebus** (62A)'ta tikellerin **varoluş**unu kabul etse bile yalnızca Formlara ilişkin **logos**tan söz ettiği gözlemlenmelidir.

Ancak Platon'un bireysel bir adamın bir adam olduğunu, ve dolayısıyla onun Adam tanımı içinde yer alması gerektiğini kabul etmek zorunda olduğu bile söylenebilirdi. Jones'un bir adam olduğunu kesinlikle, hiçbir duraksama göstermeden, söyleyebiliriz. Ancak Platon'un yanıtı açıkça Jones'un bir adam olmuş olduğu, şimdi bir adam olduğu, ve gelecekte belli bir zamanda bir adam olmayacağı biçiminde olacaktı. Bu nedenle "Adam Formu adamdır" ve "Jones bir adamdır" önermelerini "dır" sözcüğünün aynı kullanış biçiminin örnekleri olarak görmek sistematik bir biçimde yanıltıcı olacaktı. "Dır" felsefî ola-

(10)-Bu çevirinin doğruluğu için, **Nikomekhus Ahlak**ının Loeb baskısıyla Rackham'ın aynı yer için yazdığı notunu karşılaştırmış.

rak ilginç olan önermelerde, eşdeyişle ebedî gerçeklikler hakkındaki önermelerde kullanıldığı zaman, bu önermeler her zaman saf akılla haklı kılınabilir, ya da Platon'un bu durumu dile getirirken kullandığı daha muğlak bir anlatımla, bilge adam onlara ilişkin olarak bir **logos** verebilir. **Devlet**'te kabul edilen bu öğretinin, hem **Philebus**'ta hem de **Timaeus**'ta oldukça benzer bir biçim içinde ortaya çıktığını görmek ilginçtir. Söz konusu her iki diyalogda da Platon Formlara ilişkin kavrayışımızı, tikellere ilişkin kavrayışımızdan ayırmaktadır. **Timaeus** (51E)'a göre, Formlar doğru bir **logos** ya da saf us tarafından ortaya konmuş bir açıklamaya olanak verirler oysa tikeller vermezler. **Alogon**(dile getirilemez, kendisine ilişkin olarak bir tanım ya da açıklama verilemez, Çev.) sözcüğü **doksa**(sanı) için, ve tikellerle ilişki içinde kullanılır. Benzer bir biçimde, **Philebus**(62)'da bir insanın tanrısal(yani ebedî) kürenin **logos**uyla ilgili olarak bir yetke olabileceğini, ancak onun insan yapımı küreler hakkında hiçbir şey bilemeyeceğini işitiriz. Mantıksal kesinlikle, tikeller değil, ancak yalnızca formlar arasında bir bağ kurulabileceğinden, **Timaeus**(51E)'un **Theaetetus**(201AB)'la tikeller hakkındaki bir sanının ikna yoluyla oluşturulduğu konusunda uyuştuğunu görmek ilginçtir. Bir başka deyişle, Platon'un çok sık olarak söylediği gibi demonstratif kanıtlamanın fiziksel, ya da emprik dünyaya ilişkin kavrayışımızla hiçbir ilişkisi yoktur.

Şimdiye dek Formların ebedî, ve saf aklın, kendileri hakkında ebedî olarak geçerli olan önermeler kurabileceği, nesneleri olduklarını gördük. Formlar hiç kuşkusuz, aynı zamanda mekân dışındadırlar. Bu, Formların ortaya çıktığı diyaloglardaki birçok pasajdan, ve özellikle de **Phaedrus** ve **Timaeus**'tan kolaylıkla çıkartılabilir. **Timaeus** (52AB)'ta mekân fiziksel dünyanın, "orada" zorunlukla olan, bir öğesidir. Mekân, Cornford'un da işaret ettiği gibi,[11] sisteme görünüşler dünyası için bir destek sağlamak üzere sokulmuştur Bununla birlikte, mekânın ideal Dünyada hiçbir ilk örneği yoktur. Ve onun ideal Dünyayla hiçbir ilişkisi bulunmaz. Platon kendisiyle şu ya da bu biçimde mekânın varoluşunu kavrayabileceğimiz insansal yetiyle ilgili olarak güçlük içindedir. Mekân, hazne(the receptacle), kendisinin duyularla kavranmaması anlamında(çünkü o ne görülebilir, ne de ona dokunulabilir, v.b.g.,) varsayımsaldır; [12] o fiziksel olmayan, değişmez Formlar bağlamında da kavranamaz. O duyu organları aracılığıyla kavranamadığı için, Platon onun akıl tarafından kavranması gerektiğini savunur görünür; ancak onun her zaman "orada olmak" dışında hiçbir karakteristiği olmadığı için, o akıl tarafından da kavranamaz. Ancak o

(11)-**Plato's Cosmology** S.193.
(12)-Buradaki "varsayımsal" sözcüğü Platoncu bir anlamda kullanılmamıştır. **Devlet**'in "varsayım yöntemiyle bir karşılaştırma ereklenmiş değildir.

zihnin bir varsayımıdır; onun varoluşu kanıtlanamaz ancak varsayılmalıdır. Bu nedenle onun mantık dışı (eşdeyişle, olağandışı) bir akıl yürütme biçimiyle kavrandığı söylenir.

Timaeus'a göre, öyleyse Formların mekânla hiçbir ilişkisi yoktur, ancak **Phaedrus**'ta Platon onlara (belli bir) "yerde", göklerin ötesinde bir yerde gerçekleşen garip bir varoluş verir. Yakın zamanlarda gözlemlendiği gibi, [13] bunun gerisinde yatan düşünce, ne yeryüzünde ne de gökyüzünde olan şeylerin hiçbir biçimde varolamıyacağı(tam olarak söylendiğinde, onların "hiçbir şey oldukları") düşüncesinin genel bir görüş olduğunun söylendiği **Timaeus**52B'nin ışığında anlaşılabilir. Ancak **Phaedrus**'ta Formlar özel olarak "göklerin ötesindeki" bir yere yerleştirilir.(247C). Bu "yer" gökyüzündeki ve yeryüzündeki tüm diğer yerlerden ve hatta **Timaeus**'un "mekân"ından ya da "yer"inden bilinçli olarak farklılaştırılır. Çünkü o maddesel şeylerin bulunduğu hazne olmaz, ve olağandışı akılyürütme nesnesi olmak bir yana, o bütün doğru (eşdeyişle ebedi) bilgiyi içermekte olup, zihin tarafından tanınabilir. Platon'un analoji kurarak konuştuğu açıktır. Herşeyin belli bir çerçeve içine yerleştirilmesi gerektiği konusunda ikna olduğu için, Platon yer dilini, hem gökyüzünün hem de yeryüzünün dışında (**huperouranios**) ve "doğru bir biçimde gerçek" olan ebedi doğrular ortamını betimlemek için kullanır.

Platoncuları zihinden Formların yeri(**poros**) olarak söz etmeye götüren hiç kuşkusuz Formların gökyüzü ve yeryüzünün ötesinde bir yerde varolmaları gerektiği düşüncesiydi(**De Anima**429a27). Bu türden bir anlatımı --ve onun açık olduğu tehlikelere ilişkin bir düşünceyi-- Platon'un **Parmenides**'i haklı kılar ve bu durum Aristoteles'in **De İdeisi** tarafından doğrulanır. **Parmenides**(132B)'de Sokrates Formun ruhlarımız dışında hiçbir yerde(**allothi**) varlığa gelemeyen (**eggignesthai**) bir **noema**[14] olabileceğini önerir. Şimdi biz, Parmenides argümana nasıl biçim verirse versin, Sokrates'in özgün olarak Formun ruh dışında hiçbir yerde varolamayacağı(**einai**) ancak orada "varlığa gelebileceği"ni söylemediğine dikkat etmeliyiz. Gerçekten de 133C'de Sokrates Formların "bizde varolmadıkları" (**einai en hemin**) önermesini duraksamadan kabul eder.[15]

Sokrates'in **Parmenides**'te anlatmak istediği şey, Formların ruhta yerleştirilmedikleri ancak onların zihin tarafından kavrandıkları, ve

(13)-"The Greek Verb "To be" and The Concept of Being" adlı bir makalede C.H. Kahn tarafından. Bkz., **Foundations of Language** 2(1966) S. 244-265, özellikle S.258.
(14)-Bunun muğlaklığı için, Bkz., A.L.Peck, **"Plato versus Parmenides", Philosophical Review** 71(1962), S.174-177.
(15)-Platon Sokrates'i bundan başka, 134B'de Formların hangi anlamda bizimle(**par hemin**) olduğu konusunda yanlış yola girmiş biri olarak gösterir.

böylelikle zihinde var olma(**eggignesthai**) durumuna geldikleridir. Onlar zihin tarafından kavrandıkları için, Platoncuların, Aristoteles'in de söylediği gibi, nasıl zihnin Formların "yeri" olduğunu kabul edebildiklerini görebilmek kolaydır. Bildiğimiz kadarıyla, Platon'un kendisi böyle bir kabulde bulunmadı; gerçekten de Formlar onun görüşünde "göklerin ötesindeki yer"de bulunmaktadır. Ancak bu konuya bir son vermezden önce, muğlaklığın, Aristoteles'in kullandığı bir başka kaynağını daha ele almalıyız. **De İdeis**'te[16] Aristoteles'in Formlar varsayımını savunmak üzere kullanıldıklarını söylediği argümanlardan biri, adamı(**anthropon**), zorunlu olarak tikel adamları ya da gözümüzün önündeki bir adamı düşünmeksizin, "kavrayabildiğimiz" (**noeman**) için, hiçbir şeyi düşünmemiz söz konusu olmadığına göre, kavranacak bir gerçeklik varolmalıdır, biçimindeydi. Gerçekte argüman aynı "kavram"ın tikeller yok olup gittiği zaman bile, var olmaya devam ettiğini ekler. Güçlüğe yol açan "kavram" (**ennoia, Theaetetus**191D6) sözcüğüdür, çünkü sözcük "zihinde var olan bir şey" anlamına gelir. Platon Formlara ilişkin olarak **ennoo** sözcüğünü kullandığı zaman(**Phaidon**74B6), o kendisini Formların "yeri" hakkındaki, Parmenides'in üzerine üzerine gittiği, belirsizlikler bakımından güç durumda bırakır.

Şimdiye dek savunduğumuz noktalar, yani Formların, gerçeklikleri, tıpkı matematiğin doğruları gibi, ebedi bir doğru olan bir **logos**la açıklanabilecek ebedi, zaman-dışı varlıklar oldukları hususu, Vlastos'un Formların bilişsel olarak güvenilir olduklarını savunduğu zaman söylediği şeye birçok bakımdan karşılık gelmektedir. Vlastos bununla birlikte, Formların sahip olduğu bu tip bir "gerçeklik"in, Platon'un yine onlara yüklediği başka bir gerçeklik tipinden farklılık gösterdiğine inanır. Çünkü o çok yerinde bir tavırla, Platon'un Formları onun mistik tecrübe adını verdiği şeyin nesneleri olan değer ölçütleri olarak gördüğünü saptar. O tüm Formların "bilişsel olarak güvenilir" olma anlamında "gerçek' olduklarını savunur, ancak onlar değer biçmeyle ilgili anlam içinde "gerçek" değildirler. Bir başka deyişle bilişsel olarak güvenilir olan bazı Formlar, çok yalın bir biçimde kötü oldukları için, gerçekte mistik tecrübenin nesnesi değildirler. Ve o Adaletsizlik, Çirkinlik ve Kötülük Formlarından söz eder.

Platon'un bu türden Formları **Devlet**(475E,476)'te bir koyut olarak öne sürdüğü Vlastos tarafından, yorumcuların çoğuyla uyuşma içinde, öne sürülür. Bazı yorumcular, örneğin Ross,[17] bizim Formlar

(16)-Bkz., Alexandre Aphrodias, **in Met.**81.25 ve devamı(Ross, **Frag. Sel.**, S.124).
(17)-W.D.Ross, **Plato's Theory of Ideas**(Oxford, 1953) S.167, 169.

dünyasının "nüfus"u hakkındaki geleneksel sayıntıların doğruluğunu belirleyebilmemizden önce sistematik olarak inceleme gereksinimini duyacağımız başka pasajlardan söz eder. Uygun pasajlardan bazılarını, özellikle de **Devlet**'tekileri anlamak diğerlerini anlamaktan daha güç olduğu için, önce daha kolay olan bölümlere bakmamızın daha iyi olacağı haklı olarak tavsiye edilecektir.

(a) **Euthyphro** 5D2-5

Sokrates burada "dindarlık" ve "dinsizlik" Formlarından söz eder. Bununla birlikte, **aşkın** Formlar kuramı, tartışmanın bizim bugün tümeller adını vereceğimiz şeyler üzerinde yoğunlaştığı **Euthyphro**'da ortaya çıkmadığı için, o Ross tarafından olumlu bir biçimde "olumsuz" (eşdeyişle, kötü) Formların bir örneğini ortaya koyan bir pasaj olarak gösterilmeseydi, bu pasajdan söz etme gereksinimi duyulmayacaktı. Göreceğimiz gibi, Platon bir anlamda tümellerin kendilerinde zihin tarafından tanınabileceğini düşündü. **Euthypro**'da bununla birlikte, bu tümeller, "kötü" olsalar bile, Formlar değildirler, çünkü onlar yalnızca zaman ve mekân dünyasında tanınabilirler ve onların söz konusu dünya dışında hiçbir varoluşları yoktur.

(b) **Phaidon** 105c4

Zaman zaman Platon'un bu pasajda Platon'un kendisine Ruh Formunu, Canlılık Formunu ve Ölüm Formunu konu aldığı önerilmiştir.[18] Bundan önceki bölümlerde yer alan argüman hiçbir Formun iki karşıt yüklem "ortaya koyamayacağı" biçiminde olmuştu: Kar hem sıcak ve hem de soğuk olamaz. Şimdi, Ross ve Hackforth'a göre, Platon Ruh Formunun Canlılık ve Ölüm karşıt Formlarını kabul edemeyeceğini önermeye geçer. Bu bununla birlikte, güçtür, çünkü Hackforth'un kendisinin de kabul ettiği gibi, ruhun bir Form olduğu fikri Platon'un yapıtları boyunca bu diyalogda yer alan söz konusu argümanla sınırlıdır, ve yine Hackforth'a göre, Platon ondan bu diyalog boyunca bu tikel argüman dışında söz etmez bile.[19] Gerçekte bu diyalogda olup bitmiş görünen şey Platon'un bu tartışmada, ister bilinçli olarak ya da ister Yunan dili tarafından yanıltılmış olma yoluyla olsun, **eidos**un iki anlamını, "Form" ve "sınıf" anlamlarını birbirinden ayırmadığıdır. Her ne denli 103C'de Formlardan söz ediyor olsa da, Platon'un 105C'de göstermek istediği şey, ruh Formunun ölümsüz olduğu değil-- ki, o bunu 106D'de apaçık bir şey olarak alır-- ancak ikilerin sınıfı "ikiliği gerektirdiği" için, canlı şeyler(ruhlar) sınıfının

(18)-Örneğin **a.g.y.**, S. 168'de Ross ve **Plato's Phaedo**(Cambridge, 1955), S. 162'de R. Hackorth tarafından.
(19)-Hackforth, **a.g.y.**, S. 162-163.

yaşamı "ortaya koyduğu", eşdeyişiyle, tüm ruhların her zaman canlı olduğudur. Buradan kalkarak, Platon'un **Phaidon**'da bir ölüm Formu öne sürmek istemediği, ölümden "Form" ve "sınıf"ı birbirinden ayırmadığı için söz ettiği, ve daha sonraları yazılmış diyaloglarında (örneğin, **Theaetetus**205D), o **eidos**un tek anlamlı olmadığını bildiği için **Phaidon**'da bir ölüm Formu kabul etmiş olsa bile, Platon'un ondan daha sonra vazgeçmiş olacağı sonucunu çıkartabiliriz.

(c) **Theaetetus** 176E3-177A2

Birçok yorumcu Formların (hangi nedenle olursa olsun) **Theaetetus**'taki tartışmaların bilinçli olarak dışında bırakıldığını düşünür. Bununla birlikte, bu pasaj kötü Formlar için bir kanıt oluşturan bir pasaj olarak aktarıldığı[20] ve bir bakımdan bizim araştırmamızda yararlı olduğu için o kısaca yorumlanmaya değer bir pasajdır. Dünyada (**en to onti**), der Sokrates, biri tanrısal diğeri tanrısız olmak üzere iki yol ya da model(**Paradeigmata**) vardır. Bu "modeller" **Euthypro**'nun "dindarlık" ve "dinsizlik"ine karşılık gelir. "Modeller" sözcüğünün bizi yanıltmasına izin verilmemelidir. Platon burada yalnızca zamansal yaşamda söz konusu olan "modeller"i düşünmektedir. "Dünyadaki" diye çevirilmek durumunda olan, **en to onti** ifadesine karşın, bu modellerden biri, tanrısız model kendisini, o bir kez ölümlü yaşamdan kurtulunca ruha sunmaz. Kendilerine kötülüğü örnek alan insanlar "kötülüklerden bağışık olan yer"in dışında bırakılacaklardır. Onlar cezadan sonra, büyük bir olasılıkla bir bedene girmek zorunda kalacaklardır. Modeller için kullanılan "tanrısal" ve "tanrısız" sözcükleri bir başka ipucu daha sağlar. "Tanrısal", Tanrıların ve Formların, yani ebedi olan herşeyin bir sıfatıdır. "Zaman" ya da "mekân" ayrılığı dışında "tanrısız" olan herhangi bir şey, Platon için cezalandırılabilir bir şey olacaktır. Ve "mekân" insanlar için kesinlikle bir model olmadığı gibi, ne bir Formdur, ne de "bilişsel olarak gerçek" diye çağırılabilir.

(d) **Theaetetus** 186a8.

Bu Sokrates'in nelerin duyuları kullanmaksızın ruh tarafından bilinebileceğini betimlediği bir pasajdır. Verilen örnekler şunlardır: Benzerlik, benzemezlik, aynılık, farklılık, güzel, çirkin, iyi, kötü. Bu ilk bakışta bir Formlar listesi, değişmeyen ebedi gerçekliklerin bir listesi gibi görünür. Ancak Platon bize burada hangi bağlamda konuşmakta olduğunu açıkça söyler. Bu şeylerin **ousia**sını düşündüğümüz zaman, der Platon, ruhlarımızda geçmişi ve şimdi ve geleceği ele alırız. Bir başka deyişle, Platon **Philebus**'ta bir **gegenemene ousia** adını ver-

(20)-Örneğin Ross tarafından Bkz., **a.g.y.**,(17.not), S.168.

diği şeyi ele alır. **Theaetetus**'ta yer alan daha önceki pasajda olduğu gibi, Platon bir kez daha bu dünyadaki modellerle ilgilenir. Burada, iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini tanıyabiliriz. Öyleyse dünyada ruhun kendi başına kavradığı, zorunlu olarak Formlar olmadıkları gibi, sürekli olarak değiştikleri için, Vlastos'un sözünü ettiği bilişsel olarak güvenilirliğe de sahip olmayan şeyler vardır.

(e) **Devlet** 402B9-c8

Burada Sokrates bize cesaret ve serbest fikirlilik ve cömertlik **eidos**larını ve bunların karşıtlarını tanımadıkça, gereği gibi eğitilmiş olmayacağımızı söyler. Ancak **eidos** sözcüğü, **eidos**ların şeylerde tanındıklarının söylendiği, biraz aşağıdaki satırlardan da anlaşıldığı gibi, aşkın Formlara değil de, yine içkin karakteristiklere atıfta bulunmaktadır. Ve Formların "karşıtları"nın Formlar olması gerektiği hiçbir durumda tümüyle açık değildir. Onlar yalın bir biçimde Formdan yoksun olabilir.

(f) **Devlet** 475E9-476A7

Bu ele alınması gereken yorumlanması en güç pasajdır, ve o tüm Formların değer biçmeyle ilgili anlam içinde "gerçek" olmadığı tezini desteklemek için Vlastos tarafından aktarılan tek pasajdır. Burada Platon'u Adalet, Adaletsizlik, İyi ve Kötü **eidos**larından söz ederken görüyoruz. İlk bakışta bu **eidos**ların hepsinin Formlar olduklarından kuşku duymak için hiçbir neden yok gibi görünür.[21] Ancak kuşkulanmak için birkaç neden vardır. (1) Her ne denli Platon genel olarak "iyi" ve "kötü" **eidos**larından söz etse de, 476'daki daha ayrıntılı tartışmada Formları kullanmaya devam ettiği zaman, o tipik bir "iyi" Form, yani güzellik Formunu seçer. Bir başka deyişle üzerinde durduğumuz bu pasaj, **Theaetetus**'taki, yukarıdaki tartıştığımız ve Platon'u iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini, zihnin bu dünyada duyuları kullanmaksızın tanıdığı karşıtlar olarak düşünürken bulduğumuz pasaja benzer bir biçimde, tam tamına genel bir referans olabilirdi. **Phaidon** (97D5)'da "aynı bilgi"nin iyi ve kötüyle ilgili olduğunu okuyoruz. Bu kanıtlama çizgisini izlersek, kötü **Devlet**475E9'te iyinin karşıtı olarak, ve adaletsiz de adaletin karşıtı olarak gündeme getirilmiş gibi görünür. Bu nedenle Platon, muhtemelen 402'de yaptığı gibi, iyilik ve adalet ve bunların karşıtlarından söz etmektedir. Bu pasajla 402'de yer alan pasaj arasındaki fark bu durumda, 402'de konunun içkin ka-

(21)-Daha önce benim yaptığım gibi(**Phronesis** 6(1961) S. 163.

rakteristikler olduğu yerde, Platon'un burada en azından bir bölümüyle Formlar hakkında konuşuyor olması olacaktı. Ancak Platon bir Formun "karşıt"ıyla neyi kastedecekti? Belki de yalın bir biçimde söz konusu tikel Formun "yokluğu"nu, ancak daha büyük bir olasılıkla söz konusu "yokluğun" bu dünyadaki **paradeigma**sını, yani söz konusu Form tarafından karakterize edilme durumunda olan, ancak gerçekte bu şekilde karakterize edilmeyen bu şeylerin doğasını kastedecekti. (2) Platon'un **Devlet**'in beşinci kitabında bir kötülük ve bir Adaletsizlik Formu öne sürdüğü görüşünü bir bütün olarak **Devlet** ve özellikle **Devlet** altıncı kitap bağlamında anlamamız gerekir. 508-509'da Platon'un İyi Formunun diğer Formların varoluşunun ve anlaşılabilirliğinin nedeni olduğu biçimindeki ünlü öğretisini getirdiğini, ve onun bir Form olduğu ölçüde, iyi olmak zorunda olduğunu anımsarız. Durum böyleyse eğer, bir "kendinde kötülük" ya da "kendinde Adaletsizlik" Formunun şu ya da bu biçimde varolabildiğini görmek güçtür. İyinin **Devlet**in bazı bölümlerinde bir Form olarak ele alındığı, buna karşın altıncı kitapta onun bir biçimde Formların "ötesinde" olan bir şey olarak görüldüğü doğrudur, ancak bu, onun etkileriyle değil de, konumuyla ilgili bir problemdir. **Devlet** 5. kitap bir kötülük Formu hakkında ciddiye alınmak durumundaysa, o 6. kitapla örtük bir biçimde çelişirmiş gibi görünür.

Sonuçta en olasılı çözüm 5. kitapta bile hiçbir kötülük Formu bulunmadığıdır; orada olan iyi Formunun bir karşıtı, yani "yokluğu"dur, ve bu fiziksel dünyadaki bir "model" olarak varolan birşey diye görülebilir.

(g) Son olarak **Parmenides**'teki Çamur, Kıl ve Kir Formlarına gelmiş bulunuyoruz. Bir başka yerde daha işaret ettiğim gibi,[22] Platon'un onların kendilerine karşılık gelen bir Forma sahip olup olmadıkları konusunda duraksamasına neden olan, yalnızca bu nesnelerin hoşa gitmemekliği değil gibi görünmektedir. Platon'u endişelendiren aynı zamanda onların maddesellikleridir. O **Timaeus** ve **Philebus**'u yazmakta olduğu sıralarda[23] bu son endişenin kesinlikle önemsiz olduğuna karar verdi, ancak sıra onun bu son dönemde çamur, kıl, ve kiri Formlar olarak kabul etmiş olup olmayacağına gelince, bundan emin olamayız. Onun **Parmenides**'te Sokrates'in ilerde deneyim kazandığı zaman, bunları Formlar olarak kabul etme durumuna geleceğini ima ettiği doğrudur, ancak o her ne denli örneğin

(22)-J.M. Rist, **a.g.y.**, S.164.
(23)-**Timaeus**u ileri bir tarihe yerleştirmedeki yeni-gelenekçi tavrından vazgeçmek için hala bir neden görmüyorum, her durumda hiç kimse **Philebus**'un ileri bir tarihte yazılmamış olduğunu savlamaz.

Philebus 15A'da, daha "saygıdeğer" maddesel şeylerin Formlarını kabul etse de, bu tür Formlardan bir daha hiç söz etmez. Platon'un bu tikel soruya verdiği yanıt buradaki bakış açımızdan göreli olarak önemsizdir, çünkü onun, bu nesnelerin, onlar iyi iseler kendilerine karşılık gelen Formlara sahip oldukları, yok değilseler "bize göründükleri gibi oldukları"(**Parmenides** 130D) görüşüne sahip olmuş olacağından emin olabiliriz. Çünkü önemli olan bir noktadan, Platon'a yüklenen Formların en geniş kapsamlı bir listesini içeren **Yedinci Mektup**'un "kötü" Formlardan hiç söz etmediğinden söz edebiliriz.

Öyleyse bir varlık, bir Form olmak için, ebedî, mekân-dışı, duyu-organlarının kullanılması söz konusu olmaksızın zihin tarafından tanınabilir, ve iyi olmalı gibi görünmektedir. Buraya dek ilerledikten sonra şimdi Formların bilgisinin niçin aynı zamanda ahlaksal erdem olduğu, ve Platon'un görüşünde niçin bazı eylemler **oldukları** için, onları yapmamız **gerekir** düşüncesinin yer aldığı noktalarına biraz daha fazla ışık saçabilecek konumdayız. Bu ek noktalara ilişkin incelememizde, ruhun diyaloglarda görülebildikleri kadarıyla Formlarla olan ilişkisinin bazı yönlerini ele almalıyız.

Platon'un felsefî kariyerinin temel hedeflerinden biri açıkça ruhun kesinlikle ya da çok yüksek bir olasılıkla ölümsüz olduğunu göstermekti. Ancak onun ne tür bir ölümsüzlük tasarladığını anlamak önemlidir, ve bu bir şans eseri oldukça açıktır: O zamanda sonsuz süreyi düşünmektedir. **Timaeus**'un Demiurgos'unu, bizim buradaki tikel problemimizle doğrudan ilgisi olmayan özel ve güç bir durumu bir kıyıya bırakırsak, insanların ruhlarına ve tanrılara ilişkin olarak Platoncu korpus içinde yer alan betimlemelerin her zaman mekânsal-zamansal bir çerçeve içine yerleştirilen betimlemeler olduklarını görürüz. Ruhun ölümsüzlüğü için **Phaidon**'da getirilen argümanlar ruhun ölümle yok mu olacağı yoksa onun ölümde bir başka yere gidip bedenle olan birleşiminden uzakta bir yaşam mı süreceğiyle ilgilidir. Son argümanın tamamlanmış olmasından sonra, Sokrates ruhlarımızın Hades'te varolacağını gözler(107A). **Devlet**'te yer alan ölümsüzlüğe ilişkin argümanda ruhun ölümden sonra belli bir yerde varolmaya devam etmesinden --her ne denli bu diyalogun sonundaki er söylencesinde açık olsa da-- özel olarak hiç bir yerde söz edilmez ancak Platon'un 610DE10-611A1'da düşündüğü zaman-dışı varoluş değil de, sonsuz süreyle gerçekleşen varoluşmuş gibi görünür. Onun kullandığı ifadenin(**aei on**) muğlak olduğu doğrudur, ancak buradaki bağlam Platon'un anlatmak istediği şeyin ruhun zamanın hiçbir noktasında ölümüyle karşılaşmayacağı, ve kendisi için bir son noktaya varmayacağı olduğunu gösterir.

Ruhun mekânsal-zamansal varolusla olan bağlantısı yine **Phaedrus** ve **Yasalar**da yer alan ölümsüzlüğe ilişkin tartışmalarda da

açıktır, ve **Phaedrus**'ta yer alan söylencede saflaştırılan ruhların Tanrılarla birleştikleri ve böylelikle görünün, göklerin ötesindeki bir yere yerleşmiş nesneleri olan Formlardan ayrı olarak **ouranos**'ta yaşadıkları söylenir. **Phaedrus**(245C-246A)'ta ve **Yasaların** onuncu kitabında yer alan ölümsüzlükle ilgili argümanlarda, ruhların varoluşu hareketin sürekli mekânsal-zamansal varoluşu için söz konusu olan zorunluluğa bağlıdır. Yetkin bir ruh sonsuz bir zaman süresi içinde yetkin bir dairesel harekete sahip olacaktır.

Platon'un üç parçalı ruh anlayışının yazgısıyla ilgili görüşleri hiç dikkate almaksızın, ruhun bir "insansal" ve bir de "tanrısal" yönü olduğundan(**Phaedrus**245C) emin olabiliriz, ve bu farklı "parçalar"ın farklı faaliyetlerle ilgili olacağını kabul etmek makul bir şeydir. **Philebus**'ta onların ilgilendikleri farklı bilgi türlerini gördük. Bir "tanrısal" küre, yani bir küre Formu, ve bir de "insansal" küre, yani insan elinden çıkma küre vardır(62A). **Philebus**'ta Platon, şimdiye dek tereddütle kabul etmiş olduğu bir şeyi, yani insanın yalnızca "tanrısal" kürenin bilgisine sahip olmasının tuhaf bir durum olduğu düşüncesini açıkça kabul eder. Onun Formların bilgisine sahip olması koşuluyla, bu bilgiye ek olarak insansal bilgiye sahip olmuş olması arzu edilir bir şeydir (62D1.2). Onun bu görüşü insan açısından üzüntü verici olsa da, her zaman kabul ettiği, en azından ideal Devletin bekçisinin evinin yolunu bulmaktan aciz oluşunu anlamakta güçlük çektiğimiz, **Devlet**'te açıktır. Ve onun en düalist diyalogu olan **Phaidon**'da, Platon'un intihara karşı getirdiği eleştiriler, insan yaşamı kısa olsa da, zorunlu insansal gereksinimler için gereğinin yapılması yönünde bir göstergedir.

Ruh Platon için, son çözümlemede hareket hiç sona ermez olduğundan dolayı, sonsuzdur. Bundan sonraki sorumuz şu olmalıdır: Onu sonsuz yapan şey nedir? ve biz burada **Phaedrus** kaynaklı açık bir yanıta sahip oluruz. Tanrıları, ve dolayısıyla muhtemelen tüm ruhları tanrısal yapan şey, Formların bilgisidir. Şimdi Formlar mekân dışındaki bir alanda varolmakta olup, ebedî ve tümüyle iyidirler. İnsanların ruhları ve Tanrılar, bununla birlikte, mekânsal-zamansal bir düzende varolurlar ve bu nedenle kendilerini hiçbir zaman Formlarla özdeşleştiremedikleri gibi, onlara tümüyle benzeyemezler de. En iyi durumda, onlarla ortak olarak bazı şeylere sahip olabilirler, ki bu da mekânsal-zamansal bir yaratığın elde edebileceği en yüksek armağandır. Platon'un **Phaidon**'da ruhun bütünüyle yok edilemez, ve belki yok olabilir olduğunu, ruhun Formla özdeş değil de ona çok benzer olduğunu savunabilmesinin nedeni budur (80B9-10). Gerçekte Platon ruhun son çözümlemede yok olabilir olduğunu anlatmak isteyemez, ancak ruhun ölümsüzlüğüyle Formun ölümsüzlüğü arasındaki koşutluk, ruh Form olmadığı için tam ve dakik değildir. Yukarıda da

gördüğümüz gibi, ruh **theion**(tanrısal) ve öyleyse Formdan dolayı ölümsüzdür. Soruna bir son vermezden önce ulaştığımız sonuçları **Timaeus**'taki verilerle teyid edebiliriz. 41D'de Demiurgos insan ruhunun ölümsüz parçasını dünya-ruhunun meydana gelmiş olduğu bileşenlerin aynılarından yaratır. Bu öğelerin kendileri Platon'un 35A'da bölünmez ve eşbiçimli gerçeklikle(yani Formlarla) bölünür, cisimsel gerçeklik arasındaki bir şey olarak betimlediği şeyleri içerir. Yine ruhun ara bir konumu olduğunu görürüz. Ruhların sonsuz oldukları için "formel", ve zaman ve mekâna bağlı oldukları için maddesel bir yönü olduğunu kabul ederiz.

Şimdi en sonunda temel probleme dönebiliriz. Formların hem bilginin ebedi nesneleri ve hem de değer standardları oldukları olgusunun ne gibi bir önemi vardır? Bunun önemi dünyaya ilişkin şu olguda yatar: Ruhlarımız, Formun bilgisine sahip olma durumuna geldikleri için, oldukları gibidirler, yani tanrısal ve sonsuzdurlar. Bu argümanla ilgili bir konu değildir ve Platon'un görüşünde, istenildiğinde bir kıyıya atılamaz. Ruhlarımız sonsuz olacak biçimde oluşturulmuşlardır ve ister beğenelim ister beğenmeyelim, o ölümden sonra da varolmaya devam edecektir. Dünyadaki varoluşumuz bütün varoluşumuz göz önüne alındığında çok küçük bir parçadır ve bu durumun sonuçlarını dünyadaki varoluşumuz için bile dikkate almayan ahlaksız kişi yalnızca bir hilekâr değil ancak aynı zamanda kendisinden kaçınılamaz bir gerçekliğe gözlerini isteyerek kapatan bir budaladır.

Bu noktayı aklımızdan çıkarmazsak, Platon'un ahlakla ilgili tüm önermelerini niçin metafiziğe dayandırdığını görebiliriz. Onun argümanı, ruh ölümsüz olduğu için, ruhun ölümsüz yönüne özen göstermenin sağduyunun bir gereği olduğu biçimindedir. Yine ruhun ölümsüzlüğü Formların varoluşuna ve Formların iyiliğine ve onun Formları temaşa etmesine bağlı olduğu için, onlara önem vermemek miyopluk, dar görüşlülüktür. Ancak Platon bu konuda bu kadar ileriye gitmede haklı kılınır mı? Onun söylediği şey, o dargörüşlülük olduğu için, yani o insanın doğasına ilişkin yanlış bir anlayışa dayandığı için, onun aynı zamanda ahlaksal bir yanlış diye adlandırılabileceğidir. O kötü eylemden ya da kötülük yapmaktan kaçınmak gerektiğine inanır. Çünkü o kendisini yaşamak üzere düzenlendiği yaşam türünü yaşamaktan alıkoyar(**Gorgias**469A,C). Platon gerçekte bizim kendimizi kötürüm etmememiz için, ahlaksız bir biçimde eylemememiz gerektiğini söylemektedir. Ahlaksız bir biçimde eylemenin hiçbir anlamı yoktur; yalnızca yaşamı, hem şimdi hem de ölümden sonra, çekilmez bir şey yapmaktır.

Tüm bunlar, hiç kuşkusuz "Bunu yapmalıyım" önermesinin "Ben bu tür bir şeyim" önermesi tarafından gerektirildiği konusunda mantıksal

bir kanıtlama oluşturmaz. O daha çok, Platon'un görüşünde, sağduyuya müracaat etmektir. Platon insanın ahlaklı bir biçimde eylemesi gerektiğini kanıtlamaya kalkışmaz; o bunu yalnızca bir budalanın yapacağını önermektedir. Hiç kimse bilerek yanlış yapmaz. Bu nedenle bir adam Formların saf bilgisiyle ilgilenirse, Platon onun ahlaksal yönden saf olduğunu söyleyecektir. "Saf" sözcüğü muğlaktır, ancak muğlaklık insan yaşamının temel bir olgusudur.

ERHANIŞIKLAR
TANRIBİLİM VE FELSEFE KONUŞMALARI

TEOLOG. — İzin verirseniz belirtmek isterim ki azizim. Doktor'un düşünceleri yeni ve gerçekten çok ilginç geldi bana. Aslında, sizin de, bu fikirlere, tanığı olmaktan hep gurur duyduğum o derin hoşgörünüzle yaklaşmaktan çekinmeyeceğinizi biliyorum...

DOKTOR. — Belki de meslektaşınızın hoşgörüsü derin fakat engin değil, teolog. Rasyonalistlerde bu sık rastlanan bir şeydir.

TEOLOG. — Bu hepimizin kusurudur, Doktor. Özellikle de gençlikte. Fakat, gençlerin bu ataklıkları, aslında her zaman yararlıdır; bazen önümüze yeni yollar açarak ve yanlışlarımızı keşfederek, bazen ise bunu yapmadıkları taktirde bile, bizi, doğrularımızı yeniden gözden geçirip sınamaya sevketmeleri sebebiyle. İnsan, hele yaşı başını biraz almışsa, geçmişte gezindiği patikalarda yeniden dolaşmayı yararsız bulmaya başlıyor, ve bana kalırsa böylece, o ilk arayışların verdiği heyecanı bir kez daha tatmaktan kendini yok yere mahrum bırakıyor. Bu yüzden, ben, kendi adıma, gençlerin cesurca çıkışları ve tutku dolu aulganlıklarından, biz yaştakilerin artık geride bıraktığı, bir zamanların o coşkulu serüvenini, 'zihnin tanrıya yolculuğu'nu yeniden yaşamak için bir vesile olarak yararlanmamızı öneriyorum.

DOKTOR. — Peki, bu kez, hatırlamak yerine tartışmaya ne dersiniz?

FİLOZOF. — Eleştiride adların yerini argümanlara bırakmak koşuluyla, neden olmasın?

DOKTOR. — Kabul ediyor ve başlangıç olarak kendi iddiamı açıkça ortaya koyuyorum: bence, tanrının varlığına, rasyonel kanıtlarla ulaşmak bir hayalden ibarettir. Deneyimi ve aklı aşan bir varlığa, imanın dolaysız gücü ve tanrısal vahyi kayıtsız şartsız onama iradesi olmadan, nasıl erişebiliriz ki?

TEOLOG. — Unutmayın Doktor, vahyin aklı yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldiği yazılıdır.

ALEXANDRE KOYRÉ

YENİÇAĞ BİLİMİNİN DOĞUŞU

[Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler]

Türkçesi : Kurtuluş Dinçer

Alexandre Koyré 1882'de Rusya'da doğdu. Öğrenimini Tiflis'te, Göttingen'de, Paris'te yaptı. İkinci Dünya Savaşı sırasında ABD'ye gitti. 1956'da "Institute for Advanced Study" üyesi oldu. 1958'de Paris'te "École Pratique des Hautes Études"e bağlı "Bilim ve Teknik Tarihi Araştırmaları Merkezi"ni kurdu. 1964'te öldü.

Koyré, bilim tarihi yazımında bir dönüm noktasıdır. Yapıtı, neo-pozitivizmin duyumcu-deneyci bilim anlayışının en köklü eleştirilerinden biridir. Pozitivizmin *tarihsiz* bilimi onunla birlikte tarihsel bir alan haline gelmiş, bilim tarihini ve bilimsel keşifleri "ussal bilimsel yöntemin" uygulanışının dolaysız sonucu diye gören yaygın anlayış, onunla birlikte yerini, bunların yalnızca mantıksal ussal süreçlerin ürünü olmadığını, bilimin temelinde us dışı, mantık dışı, bilim dışı öğelerin, metafizik, dinsel, büyüsel, hepsinden önemlisi, felsefî öğelerin bulunduğunu ileri süren anlayışa bırakmıştır.

Alexandre Koyré'nin en ünlü izleyicileri T. S. Kuhn ile P. K. Feyerabend'dir. Kuhn'un "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" ve Feyerabend'in "Yönteme Hayır" adlı kitapları dilimize çevrilip yayımlandı. Biz de bu kitapta, Kuhn'un "ustam" diye andığı Koyré'nin ölümünden sonra yayımlanan "Études d'histoire de la pensée scientifique" (1966) adlı kitabından seçtiğimiz onbir yazıyı okura sunuyoruz. Bu yazılar 1930 ile 1963 yılları arasında çeşitli dergilerde yayımlanmış. En karmaşık konuları bile yalın, kolay anlaşılır bir üslûpla ele alan Koyré'nin yazılarını felsefe okurunun ilginç bulacağını umuyoruz.

Kurtuluş Dinçer

GÜNDOĞAN YAYINLARI

Laszlo VERSENYI

SOKRATES VE İNSAN SEVGİSİ

Çeviren : Dr. Ahmet Cevizci

Sokrates insanlık tarihinde, felsefi anlamı içinde insan ruhunu bulgulayan ilk filozoftur. Sokratesçi düşünce yalnızca insanı değil, ancak aynı zamanda her biri bireysel insan varlığını felsefi düşüncenin mutlak merkezi yapmıştır. Bu ise gerçek felsefenin başlangıcından başka bir şey değildir.

Sokrates tarihinin tanıdığı ilk ve en büyük ahlâk filozofu olduktan başka, "Ruhlarınıza özen gösterin" çağrısıyla insanlık tarihinin belli başlı öğretmenlerinden biri ve büyük bir hümanist olmuştur.

Sokrates insanlara iyi ve ahlâklı yaşamalarını öğütlerken, şunları söylemektedir: "Dışsal kazanımlar ve hatta yaşamın kendisi bile, iyi yaşama göre çok daha az önemlidir. çünkü hasta bir ruhla mutsuz ve sefil bir yaşam sürmek, hiç yaşamamaktan çok daha iyidir. Yaşanmaya değer olan yaşam değil, iyi yaşamdır. Çünkü iyi bir insana hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden kötülük gelmez."

Sokrates söz konusu olduğunda, bilgelik ve erdem trajik bir boyut kazanır. Çünkü onun savunduğu değerler ve ahlâk anlayışı yüzünden ölüme mahkûm edilmesi, dünyamızın, yetkin bir insanın dünyaya evsiz barksız kalacak ve aşağı olsalar da yeryüzüne, büyük çoğunluğun zararına olarak egemen olanların ellerinde yok olacak biçimde kurulmuş olduğunu göstermektedir.

GÜNDOĞAN YAYINLARI

İDEALAR KURAMI
PLATON'UN FELSEFESİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

"Günümüz insanının dünyaya bakış açısı ve düşünce alışkanlıklarının kökenleri araştırıldığında Platon felsefesinin önemi ve önceliği ısrarlı bir biçimde kendini hissettirir. Gerek felsefe tarihi gerekse düşünce tarihi açısından Platon'un etkisiyle boy ölçüşebilecek bir başka düşünür gösterebilmek belki imkansız, fakat muhakkak ki son derece zordur. Çağımızın belli başlı filozoflarından Alfred North Whitehead Platon etkisinin boyutlarına işaret etmek maksadıyla, tüm batı felsefe geleneğinin Platon'a bir dipnot olduğunu beyan etmiştir. Bu ilk bakışta abartılı görünen ifadedeki hakikat payı tahmin edilenin çok ötesindedir.

Batı felsefe geleneğinin ve dolaylı olarak çağdaş düşüncenin oluşmasında Platon'un bu denli etkin olmasının Platon felsefesinden kaynaklanan çok çeşitli sebepleri vardır. Ele aldığı konular, metodolojik yaklaşımları, problemleri ortaya koyuş biçimi ve önerdiği çözüm yolları açısından Platon felsefesi batı düşüncesinin yönünü tartışılmaz bir biçimde tayin etmiş, gelecek nesillerin ufkunu çizmiştir. Nitekim George Santayana, bir keresinde, Platonculuğun bir gelenek olarak kaybedilmesi halinde bir ilham kaynağı olarak derhal yeniden canlandırılacağına dikkat çekmiştir.

Platonculuğu bu denli önemli kılan sebeplerden biri şüphesiz ki 'form" kavramının ilk kez Platon felsefesiyle birlikte gün ışığına çıkmasıdır. Bu kavram insan düşüncesinin sınırlarını bir anda öylesine genişletmiştir ki, bu kavramdan vazgeçilecek olsa bugünkü anlamıyla düşünme işlemi tümüyle felce uğrar, aşinası olduğumuz dünyaya bir anda yabancılaşırız. Bunun nedeni düşüncenin ancak bu kavramın sırtında somuttan soyuta yükselebilmesi, bireyselliği aşarak genel olanı yakalayabilme yetisinin betimlemiş ve temellendirmiştir. Platon felsefesinin ortaya attığı Formlar teorisi düşünce geleneğimizde rakipsiz bir odak noktası oluşturmaktadır..."

Beş ciltlik bir dizi halinde tasarlanan Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar'ın bu birinci cildi, hem platon felsefesi içinde ve hem de felsefe tarihinde büyük bir önemi olan, Platonik İdealar Kuramını çeşitli yönleriyle ele alıp incelemektedir.