COPLESTON
FELSEFE TARİHİ
CİLT 1

YUNAN VE
ROMA FELSEFESİ
BÖLÜM 1b

PLATO

YAŞAM VE YAPITLARI
BİLGİ KURAMI
BİÇİMLER ÖĞRETİSİ
RUHBİLİM
AHLAK KURAMI
DEVLET
FİZİK
SANAT
ESKİ AKADEMİ

İDEA

FELSEFE TARİHİ

CİLT I

Yunan ve Roma Felsefesi

BÖLÜM I b

Plato

Frederick Copleston

Çeviren:
AZİZ YARDIMLI

İDEA İSTANBUL

Copyright © 1985 Aziz Yardımlı

İngilizcede ilk kez
A History of Philosophy: Volume I, Greece & Rome, Part I'de yayımlanmıştır.
© 1946 The Newman Press

Felsefe Tarihi, Cilt I, Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm Ib, Plato olarak ilk yayım İDEA, 1985.

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayımcının izni olmaksızın yeniden üretilemez.
Yazışma için adres:
İdea Yayınları, Ankara Cad. No: 41, Kat: 5
Cağaloğlu-İstanbul
Tlf.: 522 92 45

Kapak düzeni: ERKAL YAVİ

Foto-dizgi ve film: SİSTEM Baskı: MURAT OFSET

İÇİNDEKİLER

Bölüm

Bir: PLATO'NUN YAŞAMI 7

İki: PLATO'NUN YAPITLARI 14

Üç: BİLGİ KURAMI 26

Dört: BİÇİMLER ÖĞRETİSİ 54

Beş: PLATO'NUN RUHBİLİMİ 110

Altı: AHLAK KURAMI 122

Yedi: DEVLET 131

Sekiz: PLATO'NUN FİZİĞİ 158

Dokuz: SANAT 169

PLATO'NUN ETKİSİ ÜZERİNE NOT 178

On: ESKİ AKADEMİ 182

EKLER

KISA BİR KAYNAKÇA 186

NOTLAR 188

BÖLÜM BİR

PLATO'NUN YAŞAMI

PLATO dünyanın en büyük filozoflarından biri, Atina'da (ya da Aegina'da), büyük bir olasılıkla M.Ö. 428/7 yılında, seçkin bir aile içinde doğdu. Babasının adı Ariston ve annesininki Perictione idi. Perictione her ikisi de 404/3 Oligarşisinde yer almış olan Charmides'in kardeşi ve Critias'ın yeğeniydi. Ona başlangıçta Aristocles dendiği ve Plato adının ancak daha sonra gürbüz yapısı yüzünden verildiği söylenmektedir,[1] gerçi Diogenes'in ilettiği bu bilginin doğruluğu kuşkulu olsa da. İki kardeşi, Adeimantus ve Glaucon, *Devlet*'te görünmektedirler, ve ayrıca Potone adında bir kızkardeşi vardı. Ariston'un ölümünden sonra Perictione Pyrilampes ile evlendi ve oğulları Antiphon (Plato'nun üvey kardeşi) *Parmenides*'te görünmektedir. Hiç kuşkusuz Plato üvey babasının evinde yetiştiriliyordu; ama aristokrat kökenli olmasına ve aristokratik bir ev halkı içinde yetiştirilmiş olmasına karşın, anımsanmalıdır ki Pyrilampes Pericles'in bir dostu idi, ve Plato'nun Periclesci rejimin gelenekleri içinde eğitilmiş olması gerekmektedir. (Pericles 429/8'de öldü.) Değişik yazarlar tarafından belirtilmiştir ki,

Plato'nun demokrasiye karşı daha sonraki eğilimini her ne olursa olsun yalnızca eğitimine bağlamak çok güçtür; tersine, bu olumsuz eğilim Sokrates'in etkisi ile, ve herşeyden çok, Sokrates'in demokrasinin ellerinden gördüğü davranış tarafından yaratılmıştı. Öte yandan Plato'nun demokrasiye güvensizliğinin Sokrates'in ölümünden daha önceki bir dönemde başlamış olması olanaklı görünmektedir. Pelopenes savaşının daha sonraki dönemlerinde (Plato'nun 406 da Arginusae'de döğüşmüş olduğu olasılığı oldukça yüksektir) demokrasinin gerçekten yetenekli ve sorumlu bir önderden yoksun olduğu ve olmuş olan önderlerin de kitleleri hoşnut kılma zorunluluğu yüzünden kolayca bozuldukları olgusu Plato'nun gözünden kaçmış olamaz. Plato'nun ülke politikasından uzak durması hiç kuşkusuz Ustasının yargılanmasından ve suçlu bulunmasından sonra başlamaktadır; ama Devlet gemisinin onu yönetmek için güçlü ve kararlı bir dümenciye gereksinimi olduğu ve bu dümencinin işlenecek doğru yolu *bilen* ve bu bilgi ile uyum içinde duyunçla davranmaya hazır olan biri olması gerektiği biçimindeki kanısının formülasyonu Atina erkinin çöküşe girmekte olduğu yıllar sırasında ortaya koyulmuş olmalıdır.

Diogenes Läertius'un ilettiklerine göre, Plato "kendini resmin incelenmesine vermişti, ve ilk olarak ditirampik (dithyrambic) şiirler ve daha sonra lirik şiirler ve trajediler yazıyordu".[2] Bu ne ölçüde doğrudur bilemeyiz; ama Plato Atina'ekininin serpilme döneminde yaşıyordu, ve nitelikli bir eğitim almış olmalıdır. Aristoteles'in bildirdiğine göre Plato gençliğinde Heraklitoscu filozof Kratylus ile tanışıyordu.[3] Ondan Plato duyusal-algı dünyasının bir akış dünyası olduğunu ve bu yüzden gerçek ve pekin bilginin asıl nesnesi olmadığını öğrenmiş olmalıdır. Gerçek ve pekin bilgiye kavramsal düzeyde erişilebilir olduğunu ise gençlik yıllarında tanımış olması gereken Sokrates'ten öğrenmiş olmalıdır. Diogenes Laërtius gerçekten ileri sürmüştür ki, Pla-

to yirmi yaşında iken "Sokrates'in bir öğrencisi olmuştu,"[4] ama Plato'nun amcası olan Charmides Sokrates ile 431'de tanışmış olduğu için [5] Plato Sokrates'i en azından yirmi yaşından önce tanımış olmalıdır. Her ne olursa olsun, Plato'nun kendini bütünüyle ve açıkca felsefeye adama anlamında Sokrates'in bir öğrencisi olmuş olduğuna inanmak için hiçbir nedenimiz yoktur, çünkü kendisi bize ilk başta politik bir kariyere başlamaya niyetlendiğini söylemektedir - soyundan gelen genç bir erkek için doğal olduğu gibi.[6] 403/4 Oligarşisindeki akrabaları Plato'yu kendilerinin koruması altında politik yaşama girmeye zorluyorlardı; ama Oligarşi bir şiddet politikası izlemeye başladığı ve Sokrates'i kendi suçlarına karıştırmaya kalkıştığı zaman artık Plato onlardan tiksinir olmuştur. Gene de, demokratlar daha iyi değillerdi, çünkü Sokrates'i ölüme atanlar onlardı, ve Plato böylece politik bir kariyer düşüncesini terkediyordu.

Plato Sokrates'in yargılanmasında bulunmuştu, ve Sokrates'i önerilen cezayı bir *mina*dan otuz *mina*ya yükseltmeye zorlayan ve kefil olmayı teklif eden dostlardan biri idi.[7] ama bir hastalık nedeniyle dostunun ölüm-sahnesinde bulunmamıştı.[8] Sokrates'in ölümünden sonra Plato Megara'ya çekilerek filozof Öklid'in yanına sığınıyor, ama büyük bir olasılıkla çok geçmeden Atina'ya geri dönüyordu. Yaşamöyküculer tarafından Cyrene, İtalya ve Mısır'a yolculuk yaptığı söylenmektedir, ama bu öykülerin ne derece gerçek olduğu belirsizdir. Örneğin Plato'nun kendisi Mısır'a bir yolculuktan hiç sözetmemektedir. Gene de, Mısır matematiğine ve giderek çocuk oyunlarına ilişkin bilgisi Mısır'a gerçek bir yolculuğu belirtiyor olabilir; öte yandan, gezinin öyküsü yalnızca Plato'nun Mısırlılar üzerine söyleyecekleri olmasından çıkarılan bir vargı üzerine kurulmuş da olabilir. Bu öykülerden kimileri açıktır ki kısmen efsaneseldir; örneğin kimileri Euripides'i onun yol arkadaşı ola-

rak göstermektedirler, ama şair 406 da ölmüştür. Bu olgu bizi genel olarak gezilerin yazanakları üzerine oldukça kuşkucu yapmaktadır; ama gene de pekinlik ile Plato'nun Mısır'ı ziyaret etmediğini söyleyemeyiz, ve bunu yapmış olabilir. Eğer gerçekten Mısır'a gitmiş ise, 395 yılı sıralarında gitmiş ve Atina'ya Corinthian savaşlarının patlayışında geri dönmüş olmalıdır. Profesör Ritter Plato'nun savaşın ilk yıllarında (395-94) Atina kuvvetlerinin bir üyesi olmuş olması olasılığının oldukça yüksek olduğunu düşünmektedir.

Bununla birlikte, ortada olan şey Plato'nun kırk yaşında iken İtalya ve Sicilya'yı ziyaret etmiş olduğudur.[9] Belki Pisagorcu Okulun üyeleri ile karşılaşmayı ve konuşmayı istiyordu: her ne olursa olsun, bilgili bir Pisagorcu olan Archytas'ı tanımıştı. (Diogenes Läertius'a göre Plato'nun yolculuğu yapmaktaki amacı Sicila'yı ve volkanları görmekti.) Plato Siraküze Tiranı birinci Dionysius'un sarayında çağrılı olarak bulunmuş ve orada Tiran'ın kayınbiraderi Dion'un dostu olmuştu. Öyküye göre Plato'nun sözünü sakınmazlığı Dionysius'un öfkelenmesine neden olmuş, ve onun tarafından bir köle olarak satılmak üzere Lakedaemonya'lı bir elçi olan Pollis'in buyruğuna verilmişti. Pollis Plato'yu o zaman Atina ile savaşta olan Aegina'da satmıştı, ve Plato neredeyse yaşamını bile yitirme tehlikesi içindeydi; ama sonunda Cyrene'li bir adam, salt adı bilinen bir Anniceris, onun kurtarmalığını vermiş ve Atina'ya göndermişti.[10] Bu öykünün nasıl yorumlanacağını anlamak güçtür, çünkü Plato'nun *mektuplarında* buna değinilmemektedir: eğer gerçekten olmuşsa (Ritter öyküyü kabul etmektedir) M.Ö. 388 de olmuş olmalıdır.

Atina'ya dönüşü üzerine Plato'nun yiğit Akademus'un türbesi yakınında Akademi'yi kurmuş olduğu düşünülmektedir (388/7). Akademi'ye haklı olarak ilk Avrupa üniversitesi adı verilebilir, çünkü çalışmalar geleneksel felsefe ile sınırlı değildi ve matematik, gökbilim ve fiziksel bilimler

gibi geniş bir ikincil bilimler alanına yayılıyordu; ve okulun üyeleri hep birlikte Müzlere tapınmaya katılıyorlardı. Akademi'ye yalnızca Atina'nın kendisinden değil ama dışardan da gençler geliyordu; ve ünlü matematikçi Eudoxus'un kendi Okul'u ile birlikte Cyzicus'tan Akademi'ye gelmiş olması Akademi'nin bilimsel ruhuna bir övgü ve onun yalnızca bir "felsefi-gizem" toplumu olmadığına bir tanıttır. Akademi'nin bu bilimsel ruhunu vurgulamak yerindedir, çünkü Plato'nun devlet adamları ve yöneticiler oluşturmayı amaçlamış olması bütünüyle doğru olsa da, yöntemi yalnızca örneğin diluzluğu gibi doğrudan kılgısal uygulamaya açık olan şeyleri öğretmekten (kendi Okul'unda İsokrates'in yaptığı gibi) değil, ama bilimin önyargısız, yansız bir izlenişini geliştirmekten oluşuyordu. Çalışmaların izlencesi felsefede doruğuna varıyordu, ama önsel konular olarak, matematiğin ve gökbilimin ve, nesnel olmak ve salt yararcıl bir ruhta olmamak üzere hiç kuşkusuz uyum-bilgisinin çalışılmasını kapsıyordu. Plato inanıyordu ki, kamu yaşamı için en iyi eğitim yalnızca kılgısal "sofistik" bir eğitim değil, ama daha çok bilimin kendi uğruna izlenmesidir. Matematik, hiç kuşkusuz Plato'nun İdealar Felsefesi için olan öneminden ayrı olarak, önyargısız, nesnel bir çalışma için açık bir alan sunuyordu, ve daha şimdiden Yunanlılar arasında yüksek bir gelişme düzeyine erişmişti. (Çalışmalar öyle görünüyor ki ayrıca mantıksal sınıflandırma sorunları ile bağıntı içinde izlenen yaşambilimsel, örneğin bitkibilimsel araştırmaları da kapsıyordu.) Böyle yetiştirilen politikacı fırsatçı bir koltuk düşkünü olmayacak, ama bengi ve değişmez gerçekler üzerine kurulu kanılar ile uyum içinde yüreklilikle ve korkusuzca davranacaktır. Başka bir deyişle, Plato demagoglar değil devlet adamları yetiştirmeyi amaçlıyordu.

Akademi'deki çalışmaları yönetmenin yanısıra, Plato'nun kendisi dersler veriyor ve izleyicileri notlar alıyorlar-

dı. Belirtmek önemlidir ki bu dersler yayınlanmıyorlar ve "halksal" bir okuma amacıyla yayınlanan diyaloglar ile karşıtlık içinde duruyorlardı. Eğer bu olguyu kavrarsak, o zaman Plato ve Aristoteles (ki Akademiye 367 de girmişti) arasında doğallıkla ortaya çıkarma eğiliminde olduğumuz keskin ayrımlardan kimileri en azından bir düzeye dek yitmektedirler. Plato'nun halksal yapıtları, diyalogları, elimizde bulunmaktadır, ama dersleri değil. Aristoteles açısından ise durum tam karşıtıdır, çünkü Aristoteles'in elimizde olan çalışmaları onun derslerini temsil etmekteyken, yayınlanmış yapıtlarının ya da diyaloglarının kendileri bize dek ulaşmamış, ama ancak kimi parçaları kalmıştır. Bu yüzden Plato'nun diyaloglarını Aristoteles'in dersleri ile karşılaştırarak, daha ileri kanıt olmaksızın, iki filozof arasında yazınsal yetenek ya da örneğin duygusal, estetik ve "gizemsel" bakış açısından güçlü bir karşıtlık olduğu vargısını çıkartamayız. Bize dek ulaşanlara göre, Aristoteles Plato'nun İyi üzerine dersini dinlemeye gelenlerin sık sık aritmetik ve gökbilimden, limit ve Birden başka birşey duymamaları yüzünden nasıl şaşırdıklarını anlatırmış. *7. Mektup*'da Plato söz konusu ders üzerine kimilerinin yayınladığı yorumları reddetmektedir. Aynı mektupta der ki: "Benim en azından bu şeyler üzerine herhangibir incelemem yoktur, ve hiçbir zaman olmayabilir, çünkü konunun, öteki bilimlerin tersine, sözcükler ile iletimi olmaksızdır. Ama, işin kendisi ile uzun bir birliktelikten ve paylaşılmış bir yaşamdan sonradır ki ruhta bir ateş yanar, sanki sıçrayan bir alev tarafından tutuşturulmuştur, ve bundan sonra kendini besler." Gene, *Mek. 2* de: "Bu yüzden kendim bu sorunlar üzerine hiçbir zaman tek bir sözcük yazmış değilim, Plato'nun ne bir yazılı incelemesi vardır ve ne de olacaktır; şimdi adı [Plato'nun] taşıyanlar Sokrates'e aittirler, güzelleştirilmiş ve gençleştirilmiş olarak."[11] Bu gibi pasajlardan kimileri Plato'nun gerçekten eğitici amaçlar için yazılmış olan kitapların

değerine pek inanmadığı sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu böyle olabilir, ama bu noktaya yersiz bir vurgu yüklememiz gerekir, çünkü Plato buna karşın kitaplar yayınlamıştır-ve ayrıca anımsamalıyız ki söz konusu pasajlar hiç te Plato'ya ait olmayabilirler. Gene de kabul etmeliyiz ki İdealar Kuramı, Akademi'de öğretilmiş olduğu tam biçimi içinde, kamuya yazılı olarak sunulmuş değildi.

Plato'nun öğretmen ve devlet adamı danışmanı olarak saygınlığı onun 367 de Siraküze'ye ikinci yolculuğunun gerçekleşmesine katkıda bulunmuş olmalıdır. O yıl birinci Dionysius ölmüş, ve Dion Plato'ya o zaman otuz yaşlarında olan ikinci Dionysius'un eğitimini ele almak üzere Siraküze'ye gelmesi çağırısında bulunmuştu. Plato gitmiş, ve Tirana geometri dersleri vermeye başlamıştı. Bununla birlikte çok geçmeden Dionysius'un Dion'a duyduğu kıskançlık artıyor, ve Dion Siraküze'den ayrıldığı zaman, filozof biraz güçlükten sonra Atina'ya dönmeyi başarıyor, oradan Dionysius'u mektup yoluyla eğitmeyi sürdürüyordu. Tiran ve Atina'da yerleşmiş ve orada kendisi ile dostluğunu sürdürmekte olan amcası arasında bir uzlaşma yaratmayı başaramamıştı. Gene de, felsefi çalışmalarını sürdürmeyi isteyen Dionysius'un içten dileği üzerine Plato 361 de Siraküze'ye üçüncü bir yolculuğu üstleniyordu. Plato görünüşte Kartaca'dan gelen gözdağına karşı Yunan kentleri arasında bir konfederasyona geçilmesi için bir anayasa taslağı çıkarmayı umut ediyordu, ama karşıtçılık çok güçlü çıkmıştı: dahası varlığı yeğeni tarafından kamulaştırılmış olan Dion'un geri çağrılmasını güvenceye alamayacağını da görüyordu. Bu yüzden 360 da Plato Atina'ya döndü ve orada 398/7 yılında ölümüne dek etkinliklerini Akademi'de sürdürdü.[12] (Dion 357 de kendini Siraküze'nin efendisi yapmayı başarmasına karşın 353 te öldürülüyor ve bu olay bir filozof-kral düşünün boşa çıkmış olduğunu gören Plato'yu büyük acıya düşürüyordu.)

BÖLÜM İKİ

PLATO'NUN YAPITLARI

A. Yapıtların Asıllığı

GENEL olarak denebilir ki Plato'nun yapıtlarının bütünü elimizde bulunmaktadır. Profesör Taylor'un belirttiği gibi: "Antikçağın geç döneminde hiçbir yerde henüz elimize geçmemiş olan bir Platonik yapıta yönelik bir gönderme ile karşılaşmıyoruz."[1] Öyleyse düşünebiliriz ki Plato'nun yayımlanmış tüm diyalogları elimizdedir. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi, Akademi'de verdiği derslerin bir kaydı elimizde bulunmamaktadır (gerçi Aristoteles'de az ya da çok üstü kapalı göndermeler buluyor olsak ta), ve eğer diyaloglarda ustalaşmış felsefe öğrencilerine verilen derslerden ayrı olarak sıradan eğitimli insanlar için tasarlanmış halk çalışmaları görenler haklı ise, bu eksiklik daha da üzücü olacaktır. (Plato'nun elyazmaları kullanmadan ders verdiği düşüncesi ileri sürülmüştür. Bu doğru olsun ya da olmasın, Plato'nun verdiği hiçbir dersin elyazmaları elimize geçmiş değildir. Gene de, diyalogların öğretileri ile Akademi'nin çatısı altında sunulan öğreti arasına aşırı keskin bir ayrım çekmeye hiçbir hakkımız yoktur. Bundan başka, diyalogların tümü de kolayca "halksal" ça-

lışmalar olarak nitelenemezler, ve bunlardan kimileri özel olarak Plato'nun onlarda kendi düşüncelerine açıklık getirme çabalarına girişmiş olduğunun açık belirtilerini taşımaktadır.) Ama Plato'nun büyük bir olasılıkla tüm diyaloglarının elimizde olduğunu söylemek, bize dek Plato adı altında gelmiş olan tüm diyalogların gerçekten Plato'nun kendisinin olduklarını söylemek ile aynı şey değildir: asıl ve düzmece olanı birbirinden ayırmak henüz önümüzde duran bir sorundur. En eski Platonik elyazmaları, salt adı bilinen bir Thrasyllus'a yüklenen ve yaklaşık olarak Hıristiyan çağın başlangıcında yapılan bir düzenlemeye aittir. Bununla birlikte, "dörtlüklerden" oluşan bu düzenleme M.Ö. üçüncü yüzyılda Bizanslı Aristophanes'in yaptığı "üçlülerden" oluşan bir düzenleme üzerine dayanıyor gibi görünmektedir. O zaman, otuzaltı diyalogun (Mektupları da bir diyalog sayarak) genel olarak o dönemin bilginleri tarafından Plato'nun çalışmaları olarak kabul edildiği ortaya çıkmaktadır. Sorun böylece şu soruya indirgenebilir: "Otuz altı diyalogun tümü de asıl mıdır, yoksa bunlardan kimileri düzmece midir; eğer böyle ise, hangileri?"

Diyaloglardan kimileri üzerine daha antikçağda bile kuşkular düşmektedir. Böylece Athenaeus'tan (önem kazanışı yklş. M.Ö.228) öğreniyoruz ki kimileri *Alcibiades II*'yi Xenophon'a yüklemektedirler. Gene, öyle görünmektedir ki, Proclus yalnızca *Epinomis* ve *Mektuplar*'ı reddetmekle kalmayıp , *Yasalar* ve *Devlet*'i de reddetmeye dek gitmiştir. Düzmece yapıtların saptanışı beklenebileceği gibi, daha öte ondokuzuncu yüzyılda özellikle Almanya'da sürdürülmüş, sürecin doruğuna Ueberweg ve Schaarschmidt ile ulaşılmıştır. "Eğer eski ve çağdaş eleştiriciliğin saldırıları biraraya getirilirse, o zaman Thrasyllus'un dörtlülerinin otuzaltı parçasından ancak beşi tüm saldırılardan bağışık kalmıştır."[2] Bununla birlikte, günümüzde eleştiri daha koruyucu bir yönde akmaktadır, ve tüm önemli diyalogların asıllığı ve

daha az önemlilerden belli birkaçının düzmece yapıları üzerinde genel bir görüş birliği vardır, bu arada diyaloglardan birkaçının asıllıkları ise tartışma konusu olarak durmaktadır. Eleştirel araştırmanın sonuçları şöyle toparlanabilir:

(i) Genel olarak reddedilen diyaloglar: *Alchibiades II*,*Hipparchus*, *Amatores* ya da *Rivales*, *Theages*, *Clitophon*, *Minus*. Bu kümeden, *Alcibiades II* dışında tümünün dördüncü yüzyılın çağdaş yapıtları olmaları olasıdır, bilerek yapılan düzmeceler değil ama Platonik diyaloglar ile aynı ırayı paylaşan daha önemsiz çalışmalar; ve bunlar, belli bir haklılık derecesi ile, Sokrates'in dördüncü yüzyılda nasıl düşünüldüğü üzerine bilgimize katkıda bulunmaktadırlar. *Alcibiades II* ise olası ki daha sonraki bir çalışmadır.

(ii) Şu altı diyaloğun asıllıkları tartışmalıdır: *Alcibiades I*, *Ion*, *Menexenus*, *Hippias Major*, *Epinomis*, *Mektuplar*. Profesör Taylor *Alcibiades I*'in Plato'nun doğrudan bir öğrencisinin yapıtı olduğunu düşünmektedir,[3] ve Dr. Paraechter de bunun Ustanın gerçek bir çalışması olmayabileceği kanısındadır.[4] Praechter *Ion*'u asıl olarak görmekte, ve Taylor onun "onu reddetmek için iyi bir neden bulununcaya dek gerçek olarak geçerli sayılmasının usa uygun olduğunu" belirtmektedir.[5] *Menexenus* Aritoteles tarafından açıkça Platonik kökenli olarak alınmaktadır, ve çağdaş eleştirmenler de bu görüşü benimseme eğilimindedirler.[6] *Hippias Major* büyük bir olasılıkla Plato'nun gerçek çalışması olarak alınacaktır, çünkü Aristoteles'in *Topics*'inde adı ile olmasa da dolaylı olarak sözü edilmektedir.[7] *Epinomis*'e gelince, Profesör Jaeger'in onu Opus'lu Philippus'a yüklemesine karşın,[8] Praechter ve Taylor gerçek saymaktadırlar. *Mektuplar*'dan 6, 7 ve 8 genel olarak kabul edilmektedir ve Profesör Taylor bu mektupların kabul edilmesinin mantıksal olarak 1 ve olası ki 2 dışında tüm geri kalanını kabul edilmesine götürdüğünü düşünmektedir. Hiç kuşkusuz *Mektuplar*'dan vazgeçmeyi kimse isterneycektir, çünkü bize Plato'-

nun yaşamöyküsünü ilgilendiren çok değerli bilgiler vermektedirler; ama bu çok doğal isteğin *Mektuplar*'ı gerçek diye kabul edişimizi gereksiz yere etkilemesine dikkat etmek gerekir.[9]

(iii) Geri kalan diyalogların gerçeklikleri kabul edilebilir; böylece eleştirilerin sonucu dörtlülerin otuzaltı diyaloğundan altısının genel olarak reddedildiği, öteki altısının gerçek olmadıkları tanıtlanıncaya dek kabul edilebilecekleri (belki *Alcibiades I* ve elbette *Mektup I* dışında), yirmidördünün ise hiç kuşkusuz Plato'nun gerçek yapıtları olduğu biçiminde görünmektedir. Öyleyse üzerine Plato'nun düşüncesini kavrayışımızı kurabileceğimiz oldukça önemli bir yazın kütlesi elimizde bulunmaktadır.

B. Yapıtların Zamandizini

1. Yapıtların zamandizinini belirlemenin *önemi*.

Herhangibir düşünür söz konusu olduğunda onun düşüncelerinin nasıl geliştiğini, nasıl değiştiğini, eğer değişmiş ise zamanın akışı içinde hangi değişkilerin getirildiğini, hangi yeni düşüncelerin katıldığını görmek açıktır ki önemlidir. Bu bağıntıda geleneksel örnek Kant'ın yazınsal üretimidir. Kant'a ilişkin bilgimiz, eğer *Eleştirileri*'nin gençlik yıllarında geldiğini ve onun daha sonra "inakçı" bir konuma döndüğünü düşünüyorsak, pek yeterli olmayacaktır. Gene, Schelling'in durumunu da örnek olarak gösterebiliriz. Schelling yaşamı boyunca birçok felsefe üretmişti, ve düşüncesinin anlaşılması için onun Fichte'nin duruş noktasından yola çıktığının ve teosofik kurgularının onun daha sonraki yıllarına ait olduklarının bilinmesi oldukça yararlıdır.

2. Çalışmaların zamandizinini belirlemenin yöntemi.[10]

(i) Plato'nun yapıtlarının zamandizinini belirlemede en yararlı görülen ölçüt *dil* ölçütüdür. Dilden çıkarılan kanıt

en güvenilir olandır, çünkü içerik ayrımları yazarın bilinçli seçimine ve amacına yüklenebilirken, dilbilimsel biçemin gelişimi büyük ölçüde bilinçsizdir. Böylece Dittenberg, [dilbilgisel] uygunluk formülü olarak sık sık *'ti men'*in kullanımını, ve *'ge men'* ile *'alla men'*in artan kullanımını Plato'nun ilk Sicilya yolculuğuna bağlamaktadır. *Yasalar* hiç kuşkusuz Plato'nun geç dönemine aittir,[11] *Devlet* ise daha erken bir döneme düşmektedir. Nitekim, *Yasalar*'da azalmış bir dramatik dinçlik havasının görülmesinin yanısıra, ayrıca **Isocrates'**in Atina düzyazısına getirmiş olduğu ve *Devlet*'te görünmeyen dilbilimsel biçem noktaları da ayırdedilebilmektedir. Bu böyle olunca, karışmış diyalogların düzenini daha sonraki yazı biçemine yaklaşma derecelerine göre saptamakta işimiz kolaylaşmış olmaktadır.

Ama, dilbilimsel biçemin diyalogların zamandizinini belirlemek için kullanımı en yararlı yöntem olarak görünmüş olsa da, başka ölçütlerin de yararlı oldukları hiç kuşkusuz gözardı edilemez; dilbilimsel belirtiler kuşkulu ya da üstelik çelişkili olduğu zaman, bunlar çoğu kez eldeki sorunu bir çözüme bağlayabilmektedirler.

(ii) Diyalogların düzenini saptamak için açık ölçütlerden biri eskiçağ yazarlarının doğrudan tanıklıkları tarafından sağlanmaktadır - gerçi bu kaynaklardan umulan yarar ile elde edilen yarar arasında belli bir oransızlık olsa da. Böylece Aristoteles'in *Yasalar*'ın *Devlet*'ten daha sonra yazılmış olduğu savı değerli bir bilgi kaynağı ise de, Diogenes Laërtius'un *Phaedrus*'un Platonik diyalogların en ilki olduğu konusundaki sözleri benimsenemez. Diogenes'in kendisi bunu doğru bulmaktadır, ama açıktır ki önesürümü konuya (sevgi - diyaloğun ilk bölümünde) ve şiirsel biçeme dayanmaktadır.[12] Plato'nun sevgiyi diyalogun gençlikte yazılmış olması gerektiği vargısına götürecek bir yolda ele almış olduğu olgusundan çıkarak uslamlama yapamayız, çünkü şiirsel biçemin ve mitin kullanımı kendinde vargıya

götürücü bir ağırlık taşımaz. Taylor'un belirttiği gibi, Faust'un ikinci bölümünün şairane ve mite özgü kurgularından çıkarak Goethe'nin ikinci bölümü birinciden önce yazmış olduğu vargısına doğru akıl yürütecek olsaydık yanlışa ulaşmış olurduk.[13] Benzer bir örnekleme Schelling'in durumunda gösterebilir: Onun teosofik kurguları, önceden belirtilmiş olduğu gibi, ileri yaşlarında yer alıyordu.

(iii) Diyaloglardaki tarihsel kişilere ve olaylara yapılan göndermelere gelince, bunlar çok fazla değildir, ve her ne olursa olsun bize ancak bir *terminus post quem* [bir *son ki sonrası*] sağlarlar. Örneğin, *Phaedo*'da olduğu gibi, Sokrates'in ölümüne bir gönderme yapılıyorsa, diyalog açıktır ki Sokrates'in ölümünden sonra yazılmış olmalıdır, ama bu bize *ne kadar sonra* olduğunu söylememektedir. Bununla birlikte, eleştirmenler bu ölçütten belli ölçüde yardım görmüşlerdir. Örneğin, Meno'nun Thebes'li Ismenias'ın yozlaşması olayının henüz halkın belleğinde diri olduğu zaman yazılmış olabileceğini öne sürmüşlerdir.[14] Gene, eğer *Gorgias* Polycrates'in Sokrates'e karşı bir konuşmasına verilen yanıtı (393/2) kapsıyorsa, *Gorgias* olası ki 393 ile 389 arasında, yani ilk Sicilya yolculuğundan önce yazılmış olacaktır. Saflıkla düşünülebilir ki diyaloglarda Sokrates'e verilen yaş diyaloğun kendisinin yazılış zamanının bir göstergesidir. Ama bu ölçütü genel bir kural olarak uygulamak açıkça çok ileri gitmek olur. Örneğin bir romancı pekala dedektif kahramanını ilk romanında yetişkin bir insan ve daha şimdiden deneyimli bir polis memuru olarak sunabilir, ve daha sonraki bir romanda kahramanın önceki durumunu ele alabilir. Dahası, Sokrates'in kişisel yazgısı ile ilgilenen diyalogların onun ölümü üzerine çok zaman geçmiş olmadan yazılmış oldukları düşünülebilirse de, Sokrates'in son yılları ile ilgilenen diyalogların, örneğin *Phaedo* ve *Savunma*'nın, tümünün de aynı zamanda yayımlanmış olduklarını sorgusuzca kabullenmek açıkça bilimsellikten

uzak bir tutum olacaktır.

(iv) Bir diyaloğun ötekine yaptığı göndermeler hiç kuşkusuz diyalogların düzenini belirlemede yardımcı olacaklardır, çünkü bir ötekine gönderme yapan bir diyalog gönderme yapmış olduğu diyalogdan sonra yazılmış olmalıdır; ama bir öteki diyaloğa yapılan görünüşteki göndermenin gerçekten bir gönderme olup olmadığına karar vermek her zaman kolay değildir. Bununla birlikte, açık bir göndermeye kapsayan kimi durumlar vardır, örneğin *Devlet*'e *Timaeus*'-ta kapsanan gönderme.[15] Benzer olarak, *Politicus* açıktır ki dizisel olarak *Sophistes*'i izlemektedir ve böylece sonraki bir yapıt olmalıdır.[16]

(v) Diyaloğun edimsel içeriğine gelince, bu ölçütü kullanırken en büyük sağduyuyu uygulamamız gerekir. Örnek olarak düşünelim ki, belli bir felsefi öğreti X diyaloğunda kısa bir özet tümcesinde bulunmaktadır, ve Y diyaloğunda ise uzunlamasına ele alındığı görülmektedir. Bir eleştirmen diyebilir ki: "Çok iyi, X diyaloğunda bir ön taslak verilmekte, ve Y diyaloğunda sorun uzunlamasına açıklanmaktadır." Olamaz mı ki öğreti daha önce Y diyaloğunda uzunlamasına ele alınmış olduğu için X diyaloğunda kısa bir özet verilmektedir? Bir eleştirmen[17] sorunların olumsuz ve eleştirel irdelenişlerinin olumlu ve kurucu açımlamayı önceliğini ileri sürmüştür. Eğer bu bir ölçüt olarak alınacak olursa, o zaman *Theaetetus, Sophistes, Politicus, Parmenides*'in *Phaedo* ve *Devlet*'in yazılış tarihlerini önceleyeceği gerekir, ama araştırma bunun böyle olamıyacağını göstermiştir.

Bununla birlikte, içerik-ölçütün sağduyu ile kullanılması gerektiğini söylemek onun hiç yararı olmadığını söylemek değildir. Örneğin, Plato'nun İdealar öğretisine karşı tutumu *Theaetetus, Parmenides, Sophistes, Politicus, Philebus, Timaeus*'un birarada kümelendirilmeleri gerektiğini düşündürürken, öte yandan *Parmenides, Sophistes* ve *Politicus*'un Eleatik eytişim ile bağıntısı bu diyalogların birbirleri ile özel-

likle yakın bir ilişki içinde durduklarını düşündürmektedir.

(vi) Diyalogların sanatsal yapılarındaki ayrımlar da yazılma düzeni açısından birbirleri ile ilişkilerini belirlemede yardımcı olabilir. Nitekim belli diyaloglarda diyaloğun ortamı, onda yer alan kişilerin tanımlanışları, büyük bir özenle işlenmektedir: güldürücü ve neşeli anıştırmalar, canlı ara bölümleri vb. vardır. *Simpozyum* diyalogların bu türüne örnektir. Bununla birlikte, öteki diyaloglarda sanatsal yan arkatasara çekilmektedir, ve yazarın dikkati açıkça bütünüyle felsefi içeriğe yönelmiştir. Bu ikinci tür diyaloglarda - ki *Timaeus* ve *Yasalar* bu kümeye girerler - biçim az ya da çok gözardı edilmiştir: içerik herşeydir. Haklı gibi görünebilecek bir vargı sanatsal biçime daha çok özen gösterilerek yazılan diyalogların ötekilerden daha erken geldikleridir - sanatsal dirilik Plato'nun ileri yaşlarında çözülmekte ve dikkati kuramsal felsefe tarafından soğrulmaktadır. (Bu demek değildir ki şiirsel *dilin* kullanımı daha seyrek olmaktadır; ama bilinçli sanatçılık gücü yıllar içinde azalma eğiliminde dir.)

3. Bilginler bütün bu tür ölçütlerin kullanımı ile elde edilen sonuçları değerlendirmede ayrılmaktadırlar; ama aşağıdaki zamandizisel şemalar büyük ölçüde doyurucu olarak görülebilirler (gerçi Plato'nun genç yaşlarında Akademiyi yönetirken yazmadığına inanlar tarafından pek kabul edilebilecek gibi olmasa da.

1. Sokratik Dönem

Bu dönemde Plato henüz Sokratik anlıksal belirlenimciliğin etkisi altındadır. Diyalogların çoğu belirli bir sonuca erişilmeden sonlanmaktadır. Bu Sokrates'in "bilmeme" özgeliğidir.

i. *Savunma*. Sokratesin yargılanmasındaki savunması.
ii. *Crito*. Sokrates haksız yargılanışına karşın Devletin yasalarına boyun eğerek yaşamını vermeye istekli iyi yurttaş olarak sunulmaktadır. Crito ve ötekiler tarafından kaçış önerilir ve para sağlanmıştır; ama Sokrates ilkelerine bağlı kalacağını bildirir.
iii. *Euthyphron*. Sokrates inançsızlık nedeniyle yargılanışını beklemektedir. Tanrıya saygının doğası üzerine. İnceleme sonuçsuzdur.
iv. *Laches*. Yüreklilik üzerine. Sonuç yok.
v. *Ion*. Şairlere ve rapsodistlere karşı.
vi. *Protogoras*. Erdem bilgidir ve öğretilebilir.
vii. *Charmides*. Ölçülülük üzerine. Sonuç yok.
viii. *Lysis*. Dostluk üzerine. Sonuç yok.
ix. *Devlet*. Kitap I. Türe üzerine. (*Savunma* ve *Crito* besbelli ki erken bir tarihte yazılmışlardır. Bu kümedeki öteki diyalogların da Plato'nun 388/7 de döndüğü ilk Sicilya yolculuğundan önce yazılmış olmaları olasıdır.)

2. Geçiş Dönemi

Plato kendi görüşlerine doğru yolunu bulmaktadır.

x. *Gorgias*. Etkin politikacı, ya da güçlülerin filozofa karşı hakları, ya da ne pahasına olursa olsun türe.
xi. *Meno*. Erdemin öğretilebilirliği ideal kuram gözönüne alınarak düzeltilmektedir.
xii. *Euthydemus*. Geç Sofistlerin mantıksal safsatalarına karşı.
xiii. *Hippias I*. Güzel üzerine.
xiv. *Hippias II*. İsteyerek mi yoksa istemiyerek mi hak-

sızlık yapmak daha iyidir?

xv. *Cratylus.* Dil kuramı üzerine.

xvi. *Menexenus.* Diluzluğu üzerine bir parodi. (Bu dönemin diyaloglarının ilk Sicilya yolculuğundan önce yazılmış olmaları olasıdır, ama Praechter *Menexenus*'un yolculuktan sonra yazıldığını düşünmektedir.)

3. Olgunluk Dönemi

Plato kendi öz düşüncelerini geliştirmiştir.

xvii. *Simpozyum.* Tüm dünyasal güzellik gerçek Güzelliğin bir gölgesinden başka birşey değildir, ve ruh gerçek Güzelliğe Eros yoluyla özlem duymaktadır.

xviii. *Phaedo.* İdealar ve Ölümsüzlük.

xix. *Devlet.* Devlet. İkicilik, yani metafiziksel ikicilik kuvvetle vurgulanmaktadır.

xx. *Phaedrus.* Sevginin doğası; felsefi diluzluğunun olanağı. Ruhun üçe bölünmesi, *Devlet*'te olduğu gibi. (Bu diyalogların ilk ve ikinci Sicilya yolculukları arasında yazılmış olmaları olasıdır.)

4. İleri Yaş Yapıtları

xxi. *Theaetetus.* (Son bölüm *Parmenides*'ten *sonra* yazılmış olabilir.) Bilgi duygusal-algı ya da doğru yargı değildir.

xxii. *Parmenides.* İdealar kuramının eleştirilere karşı savunulması.

xxiii. *Sophistes.* Yine İdealar Kuramı irdelenmektedir.

xxiv. *Politicus.* Gerçek yönetici *bilendir.* Tüzel Devlet bir geçici önlemdir.

xxv. *Philebus.* Haz ile iyinin ilişkisi.

xxvi. *Timaeus.* Doğal bilim. Demiurge ortaya çıkmaktadır.
xxvii. *Critias.* İdeal tarım devleti emperyalist deniz-erki "Atlantis" ile karşılaştırılmaktadır.
xxviii. *Yasalar* ve *Epinomis.* Plato olgusal yaşama ödünler verir: *Devlet*'in Ütopyacılığında değişiklikler yapmaktadır. (Bu diyaloglardan kimileri ikinci ve üçüncü Sicilya yolculuğu arasında yazılmış olabilir, ama *Timaeus, Critias, Yasalar* ve *Epinomis*'in üçüncü yolculuktan sonra yazılmış olmaları olasıdır.)
xxix. 7. ve 8. Mektuplar Dion'un 353 te ölümünden sonra yazılmış olmalıdırlar.

Plato hiçbir zaman tamamlanmış, incelikle işlenmiş ve bitirilmiş felsefi bir dizge yayımlamamıştır: onun düşünceleri yeni sorunlar olarak gelişmeyi sürdürmüş, irdelenecek başka güçlükler, öğretisinin vurgulanacak ya da işlenecek yeni yanları, getirilecek belli değişkiler kafasını doldurmuştur.[18] Öyleyse, Plato'nun düşüncesini başarılabildiği ölçüde zamandizinsel düzenleri içindeki değişik diyalogları irdeleme yoluyla, oluşum süreci boyunca ele almak yerinde olacaktır. Bu yöntem *Plato, the Man and his Work* adlı başarılı çalışmasında Profesör A.E. Taylor tarafından izlenmiştir. Bununla birlikte, elinizdeki gibi bir kitapta böyle bir yolu uygulamak oldukça güçtür. Bu nedenle Plato'nun düşüncesini değişik alanlara bölmeyi zorunlu gördüm. Gene de, Plato'nun yaşamının değişik dönemlerinden kaynaklanan görüşleri biraraya yığma tehlikesinden olabildiğince kaçınabilmek için Platonik öğretilerin aşamalı doğuşunu gözden kaçırmamaya çalışacağım. Her şey bir yana, eğer Plato'yu ele alışım okuru dikkatini Plato'nun kendi diyaloglarına çevirmeye götürüyorsa, ya-

zar kendini çekmiş olduğu tüm sıkıntılar için yeterinden çok ödüllendirilmiş bilecektir.

BÖLÜM ÜÇ

BİLGİ KURAMI

PLATO'NUN bilgi kuramı herhangi bir diyalogda dizgesel bir anlatım içinde ve bütünüyle işlenmiş olarak bulunamaz. *Theaetetus* gerçekten bilgi sorunlarının irdelenişine ayrılmıştır, ama vargısı olumsuzdur, çünkü orada Plato yanlış kuramları çürütmek ile, özellikle bilgi duygusal-algıdır kuramı ile ilgilenmektedir. Üstelik, Plato daha *Theaetetus*'u yazmaya başlamadan önce, kendi "bilgi" dereceleri kuramını geliştirmişti, ve bu *Devlet*'teki varlığın hiyerarşisine karşılık düşüyordu. Buna göre diyebiliriz ki, olumlu irdeleme olumsuz ve eleştireli önceliyordu, ya da Plato, bilginin ne olduğuna kararını verip, sonra güçlüklerin irdelenişine ve yanlış olduklarına inandığı kuramların dizgesel çürütülüşüne dönüyordu.[1] Elinizdeki gibi bir kitapta, bununla birlikte, Plato'nun olumlu öğretisine geçmeden önce, ilk olarak Platonik bilgikuramının olumsuz ve eleştirel yanını ele almak en iyi yol olarak görünmektedir. Buna göre, *Devlet*'in bilgi ile ilgili kuramını irdelemeye geçmeden önce, ilk olarak *Theaetetus*'un tartışmasını özetlemeyi öneriyoruz. Bu yöntem hem mantıksal irdelemenin gerekleri tarafından,

hem de *Devlet*'in genel olarak başlıca bilgikuramsal bir yapıt olmaması olgusu tarafından aklanıyor gibi görünmektedir. Olumlu bilgikuramsal öğreti hiç kuşkusuz *Devlet*'te kapsanmaktadır, ama bu öğretinin *mantıksal olarak önce gelen* varsayımlarından kimileri daha sonraki diyalogda, *Theaetetus*'ta kapsanmaktadırlar.

Platonik bilgi kuramını özetleme ve onu dizgesel bir biçim içinde verme görevi, Plato'nun bilgi kuramını gene onun varlıkbiliminden ayırmanın güç olması olgusu tarafından zorlaştırılmaktadır. Plato Immanuel Kant anlamında eleştirel bir düşünür değildi, ve gerçi onun düşüncelerinde Eleştirel Felsefe'nin bir öngörülüşünü çıkarsamak olanaklı ise de (en azından, kimi yazarların yapmaya çabaladıkları şey budur), o bizim bilgiye iye olabileceğimizi kabul etme eğilimindedir ve başlıca bilginin gerçek nesnesinin ne olduğu sorusu ile ilgilenmektedir. Bu ise varlıkbilimsel ve bilgikuramsal temaların, *Devlet*'te olduğu gibi, sık sık birbirlerine karışmaları ve *pari passu* [eşit hızla] ele alınmaları demektir. Biz bilgi kuramını varlıkbilimden ayırmaya çalışacağız, ama bu çabanın Platonik bilgi kuramının ırasının kendisinden ötürü bütünüyle başarılı olması olanaksızdır.

I. Bilgi Duyusal-algı değildir.

Sofistler gibi kılgısal davranış ile ilgilenen Sokrates gerçeğin göreli olduğu, bilginin dayanıklı hiçbir düzgüsü, kalıcı hiçbir nesnesi olmadığı düşüncesine boyu eğmeyi reddediyordu. İnanıyordu ki törel davranış bilgi üzerine dayanmalı ve o bilgi duyuların ya da öznel sanıların değişen izlenimlerinden etkilenebilir olmayan, tersine tüm insanlar, tüm halklar ve tüm çağlar için aynı olan bengi değerlerin bilgisi olmalıdır. Plato Ustasından nesnel ve evrensel olarak geçerli bilgi anlamında bilginin olabileceği yolundaki bu kanıyı kalıt almıştı; ama bu olguyu kuramsal olarak bel-

gitlemek istiyor, ve böylece bilgi sorunları üzerine derinlemesine bir araştırmaya girişiyordu: bilginin ne olduğu ve neyin bilgisi olduğu sorularını sormaktaydı.

Theaetetus'da Plato'nun ilk konusu yanlış kuramların çürütülmesidir. Buna göre önüne Protagoras'ın şu kuramına meydan okuma görevini koymaktadır: bilgi algıdır, bir bireye gerçek olarak görünen şey o birey için gerçektir. Yöntemi Heraklitus'un ontolojisinin ve Protogaras'ın epistemolojisinin imlediği bilgi kuramının açık bir tablosunu eytişimsel olarak aydınlatmak, bunun sonuçlarını sergilemek, ve böylece erişilen "bilgi" kavrayışının gerçek bilginin gereklerini hiçbir biçimde yerine getirmediğini göstermektir, çünkü bilgi, Plato'nun görüşüne göre, (i) yanılmaz, ve (ii) *var* olanın olmalıdır. Duyusal-algı ne bırıdır, ne de öteki.

Genç matematik öğrencisi Theaetetus Sokrates ile konuşmaya girer, ve Sokrates ona bilginin ne olduğunu düşündüğünü sorar. Theaetetus geometriye, bilimlere ve zanaatlara değinerek yanıt verir, ama Sokrates belirtir ki bu onun sorusuna bir yanıt değildir, çünkü o bilginin *neyin* bilgisi olduğunu değil, ama bilginin *ne* olduğunu sormuştu. Tartışmanın böylece bilgikuramsal bir ırada olduğu belirtilmektedir, gerçi, önceden söylenmiş olduğu gibi, Platonik bilgikuramının ırasının kendisinden ötürü varlıkbilimsel düşünceler dışlanamıyor olsa da. Dahası, herhangi bir durumda bilgikuramsal bir tartışmada varlıkbilimsel sorulardan nasıl kaçınılabileceğini anlamak güçtür, çünkü *in vacuo* hiçbir bilgi yoktur: bilgi, eğer ne olursa olsun bilgi ise, zorunlu olarak bir şeyin bilgisi olmalıdır, ve gerçekten bilgi zorunlu olarak tikel bir nesne türü ile ilişkili olabilir.

Theaetetus, Sokrates tarafından yüreklendirilerek, sorulan soruyu yanıtlamak için bir girişim daha yapar, ve öne sürer ki "bilgi algıdan başka birşey değildir"[2] - düşündüğü hiç kuşkusuz başlıca görme gücüdür, gerçi kendinde algı-

nın elbette daha geniş bir yananlamı olsa da. Sokrates bu bilgi düşüncesini irdelemeyi önerir, ve konuşmanın gidişi içinde Theaetetus'tan Protagoras'ın algının görüngü demek olduğu, ve görüngülerin değişik öznelerde değişik oldukları görüşünün bir onayını almayı başarır. Aynı zamanda Theaetetus'a bilginin her zaman *var* olan birşeyin bilgisi olduğunu ve, bilgi olmakla, bilginin yanılmaz olması gerektiğini de kabul ettirir.[3] Bunlar saptandıktan sonra, Sokrates algı nesnelerinin, Heraklitus'un öğrettiği gibi, her zaman bir akış durumu içinde olduklarını göstermeye çalışır: onlar hiçbir zaman *var* değildirler, her zaman *olmakta*dırlar. (Plato hiç kuşkusuz Heraklitus'un *herşeyin* oluş içinde olduğu öğretisini kabul etmemekte, ama öğretiyi duyusal-algı nesneleri açısından kabul ederek duyusal-algının bilgi ile aynı olamıyacağı vargısını çıkarmaktadır.) Bir nesne bir kimseye bir zaman beyaz, bir başka zaman gri, kimi zaman sıcak ve kimi zaman soğuk vb. görünebildiği için, "birine görünme" "biri için olma" demek olmalıdır, öyle ki algı her zaman oluş süreci içinde olanın algısıdır. Benim algım benim için gerçektir, ve eğer bana görüneni biliyorsam, ki açıktır ki bilirim, o zaman benim bilgim yanılmazdır. Böylece Theatetus algının bilgi olduğunu söylerken çok iyi etmiş olmaktadır.

Bu noktaya ulaşıldıktan sonra, Sokrates düşünceyi daha yakından irdelemeyi önerir. Karşı çıktığı nokta şudur: eğer bilgi algı ise, o zaman hiçbir insan herhangibir başka insandan daha bilgili olamaz, çünkü ben kendi genelde duygusal-algımın en iyi yargıcıyımdır. Öyleyse Protagoras'ın kendini başkalarının eğitimine adaması ve bunu yaptığı için bol bir ücret alması nasıl aklanmaktadır. Ve bizi onun ayağı dibine oturtan bilgisizliğimiz neredediir? Çünkü her birimiz kendi öz bilgeliğimizin ölçüsü değil miyiz? Dahası, eğer bilgi ve algı aynı iseler, eğer görme ile bilme arasında hiçbir ayrım yoksa, buradan çıkacak sonuç geçmişte bir şeyi

bilmeye (e.d. görmeye) varmış ve henüz onu anımsamakta olan bir insanın onu bilmediğidir - onu anımsıyor olsa da - , çünkü onu görmemektedir. Evrik olarak, bir insanın önceden algılamış olduğu birşeyi anımsıyabileceği ve onu *bilebileceği* (artık onu algılamıyor olsa bile) verilirse, bundan bilgi ile algının eşitlenemiyeceği sonucu çıkar (algı bir bilgi türü olsaydı bile).

Sokrates daha sonra ''İnsan her şeyin ölçüsüdür'' formülünü yalnızca duyusal algı ile değil ama ayrıca tüm gerçek ile ilgili olarak anlayarak Protagoras'ın öğretisine daha geniş bir temelde saldırıya geçer. Belirtir ki, insanlığın çoğu bilgiye ve bilgisizliğe inanırlar, ve inanırlar ki kendileri ya da başkaları aslında gerçek olmayan bir şeyi gerçek diye görebilirler. Buna göre Protagoras'ın öğretisini yanlış olarak gören herhangi birisi, Protagoras'ın kendisine göre, gerçeği görmektedir (eğer her şeyin ölçüsü olan insan bireysel insan ise).

Bu eleştirilerden sonra Sokrates (i) algının bilginin bütünü olmadığını, ve (ii) kendi alanı içersinde bile algının bilgi olmadığını göstererek algının bilgi olduğu savlarını yıkmaktadır.

(i) Algı bilginin bütünü değildir, çünkü genellikle bilgi olarak bilinen şeyin büyük bir bölümü hiç te algının nesneleri olmayan terimleri kapsayan gerçeklerden oluşmaktadır. Duyulur nesnelere ilişkin olarak dolaysızca algı ile değil ama anlıksal düşünme ile bildiğimiz birçok şey vardır. Plato örnek olarak varoluş ya da varolmayışı vermektedir.[4] Varsayalım ki bir insan bir ılgım görmektedir. Onu algılanan ılgımın nesnel varoluşu ya da varolmayışı konusunda bilgilendiren şey dolaysız duyusal algı değildir: ona bunu söyleyen yalnızca ussal düşünmedir. Gene, matematiğin vargıları ve tanıtlamaları duyular ile sezinlenmezler. Eklenebilir ki, bir kimsenin karakterine ilişkin bilgimiz ''Bilgi algıdır'' tanımı ile açıklanabileceğinden daha öte birşeydir,

çünkü bir kimsenin karakterine ilişkin bilgimiz hiç kuşkusuz salt duyumda verilmemektedir.

(ii) Duyu-algısı, kendi alanı içersinde bile, bilgi değildir. Eğer birşey üzerine gerçeğe, örneğin onun varoluşunu ya da varolmayışını, bir başka şeye benzerliğini ya da benzemezliğini ilgilendiren gerçeğe erişmiş değilsek, o şeyi bildiğimizi söylemek hiç kuşkusuz olanaksızdır. Tersine gerçeklik düşünmede, yargıda verilir, yalın duyumda değil. Yalın duyum örneğin bir beyaz yüzeyi ve bir ikinci beyaz yüzeyi verebilir, ama ikisi arasındaki benzerliği yargılamak için ansal etkinlik zorunludur. Benzer olarak demiryolu çizgileri birbirlerine yaklaşıyor gibi görünürler: anlıksal düşünmedir ki onların gerçekte koşut olduklarını biliriz.

Duyu-algısı öyleyse bilgi adını haketmez. Plato'nun duyunesnelerinin özgün bilgi nesneleri olmadıkları ve öyle olamayacakları, çünkü bilginin var olanın, dayanıklı ve kalıcı olanın bilgisi olduğu, oysa duyu-nesnelerinin gerçekte *var* olduklarının değil - en azından algılanan olarak - , ama ancak *oluş* içinde olduklarının söylenebileceği kanısından ne denli etkilenmiş olduğunu belirtmek gerekir. Duyu-nesneleri hiç kuşkusuz bir tür sezinleme nesneleridirler, ama söylemiş olduğumuz gibi, (i) yanılmaz, (ii) *var* olanın olması gereken gerçek bilginin nesneleri olamayacak bir ölçüde ansal etkinlikten kaçmaktadırlar.

(Belirtmeye değer ki Plato, algının bilginin bütünü olduğu savını ele alırken, özel duyuların özel ya da özgün nesnelerini - örneğin salt görme gücünün nesnesi olan renk - herşeye uygulanan ve duyuların değil ama anın nesneleri olan "ortak terimler" ile karşı karşıya getirmektedir. Bu "ortak terimler", tikeller ya da *sensibilia* [duyulur] ile karşıtlık içinde, varlıkbilimsel olarak dayanıklı ya da kalıcı nesneler olan Biçimlere ya da İdealara karşılık düşmektedirler.)

II. Bilgi yalnızca "Doğru Yargı" değildir.

Theaetetus görmektedir ki yargının *tout simple* [*yalın olarak*] bilgi olduğunu söyleyemeyecektir, çünkü yanlış yargılar olanaklıdır. Bu yüzden en azından geçici bir tanım olarak, irdeleme onun doğru ya da yanlış olduğunu gösterinceye dek, bilginin doğru yargı olduğunu önesürer. (Bu noktada konu dışına bir sapma olmakta ve Sokrates yanlış yargıların nasıl olanaklı olduklarını ve nasıl yapılabildiklerini bulmaya çalışmaktadır. Bu tartışmaya uzunlamasına giremem, ama tartışma sırasında ortaya sürülen bir iki düşünceye değinmek istiyorum. Örneğin, öne sürülmektedir ki, yanlış yargıların bir bölümü biri duyusal algının 'bulunan' nesnesi, öteki bir bellek-imgesi olarak ayrı türdeki iki nesnenin karıştırılmasından doğmaktadır. Bir adam - yanlışlıkla - biraz uzakta bir arkadaşını gördüğü yargısında bulunabilir. Birisi oradadır, ama bu onun arkadaşı değildir. Adamın kendi arkadaşının bir bellek-imgesi vardır, ve gördüğü betide bir şey ona bu bellek imgesini anımsatmaktadır: o zaman yanlışlıkla orada duranın arkadaşı olduğu yargısına varır. Ama açıktır ki tüm yanlış yargı durumları bir bellek imgesi ile duyusal algının 'bulunan' bir nesnesinin karıştırılması örnekleri değildirler: matematiksel bir işlemdeki yanlış buna pek indirgenemez. Ünlü 'kuşhane' benzetmesi getirilerek öteki yanlış yargı türlerinin nasıl doğabileceği gösterilmeye çalışılır, ama bu doyurucu olarak bulunmaz; ve Plato yanlış yargı sorununun bilginin doğası belirlenineeye dek yarar sağlayıcı bir biçimde ele alınamayacağı vargısına erişir. Yanlış yargı tartışması *Sophistes*'te sürdürülmüştür.)

Theaetetus'un bilgi doğru yargıdır önesürümünün tartışmasında belirtilir ki, bir yargı doğruluğunun yargıda bulunan insan payına bilgi kapsaması olgusu olmaksızın doğru olabilir. Bu gözlemin önemi kolayca kavranabilir. Eğer

tam şu sırada ben "Mr. Churchill başkan Truman ile telefonda konuşuyor" yargısında bulunacak olsam, bu doğru *olabilir;* ama benim payıma bilgi içermeyecektir. Bu, yargı nesnel olarak doğru olsaydı bile, beni ilgilendirdiği sürece, bir tahmin ya da rastgele atış olacaktı. Benzer olarak, bir insan gerçekte suçlusu olmadığı ama durumla ilgili kanıtın ona karşı çok güçlü olduğu ve suçsuzluğunu tanıtlayamadığı bir suçlama üzerine yargılanabilir. Eğer, şimdi, suçsuz adamı savunan usta bir avukat, tartışmamızın gidişi uğruna, kanıtı ustalıkla kullanarak ya da jüri üyelerinin duyguları üzerinde oynayarak onlara "Suçlu değil" kararını verdirebilseydi, yargıları gerçekte doğru bir yargı olacaktı; ama onların tutuklunun suçsuzluğunu *bildikleri* pek söylenemeyecektir, çünkü *ex hypothesi* [*önsav gereği*] kanıt ona karşıdır. Kararları doğru bir yargı olacak, ama bilgiden çok inandırma üzerine dayandırılmış olacaktır. Buna göre, bilgi yalnızca doğru yargı değildir, ve Theaetetus bilginin doğru tanımına ilişkin olarak yeni bir düşünce ileri sürmeye çağrılır.

III. Bilgi Doğru Yargı artı bir "Açıklama" değildir.

Doğru yargı, görüldüğü gibi, doğru inançtan daha ötesi demek olmayabilir, ve doğru inanç bilgi ile aynı şey değildir. Theaetetus bu yüzden bir "açıklama"nın *(logos)* eklenmesinin doğru inancı bilgiye çevirebileceğini öne sürer. Sokrates eğer bir açıklama verme öğesel parçaları sıralama demekse, o zaman bu parçaların bilinen ya da bilinebilir olmaları gerektiğini göstererek başlar: yoksa bilgi doğru inanca, karmaşayı bilinmeyen ve bilinemez öğelere indirgemenin eklenmesi demektir gibi saçma bir vargı çıkacaktır. Ama bir açıklama vermek ne demektir?

1. Bu yalnızca doğru inanç anlamındaki doğru bir yargının sözcüklerde anlatılması demek olamaz, çünkü, eğer

denmek istenen bu olsaydı, doğru inanç ve bilgi arasında hiçbir ayrım olmayacaktı. Ve görmüştük ki doğru çıkan bir yargıda bulunmak ile doğru olarak bilinen bir yargıda bulunmak arasında bir ayrım vardır.

2. Eğer "bir açıklama vermek" öğesel parçalara (e.d. bilinebilir parçalara) çözümleme demekse, bu anlamda bir açıklamanın eklenmesi doğru inancı bilgiye çevirmeye yeterli olacak mıdır? Hayır, yalnızca öğelere çözümleme süreci doğru inancı bilgiye çevirmez, çünkü o zaman bir arabayı oluşturmaya giren parçaları (tekerlekler, dingil vb.) sayabilecek bir insan bir arabanın bilimsel bir bilgisini taşıyacak, ve abecenin hangi harflerinin belli bir sözcüğü oluşturmaya girdiğini söyleyebilecek bir insan sözcüğe ilişkin olarak bir dilbilgicinin bilimsel bilgisini taşıyacaktır. (Dikkat edilsin, anlamamız gerek ki Plato yalnızca parçaların sayımından sözetmektedir. Örneğin geometride bir vargıya götüren değişik adımları, yalnızca onları bir kitapta görmüş ve ezberlemiş olduğu için, ama öncüllerin zorunluğunu ve çıkarsamanın zorunlu ve mantıksal sırasını gerçekten kavramış olmaksızın yeniden sayabilecek birisi, kuramın "parçalarını" sıralıyabilecektir; ama matematikçinin bilimsel bilgisine iye olamayacaktır.)

3. Sokrates "artı açıklama"nın üçüncü bir yorumunu ileri sürer. Bu "üzerine soru soruları şeyin başka herşeyden ayırdedilmesini sağlayan bir imi adlandırabilme" demek olabilir.[5] Eğer bu doğru ise, o zaman, birşeyi bilmek o şeyin ayırdedici ırasalını verebilmek demektir. Ama, bu yorum da bilgiyi tanımlamaya yetersiz olarak bir yana atılır.

(a) Sokrates belirtir ki, eğer birşeyin bilgisi o şeyin doğru bir izlenimine onun ayırdedici ırasalını eklemek demekse, anlamsız bir konuma düşmüş oluruz. Varsayın ki ben Theaetetus'un doğru bir izlenimini taşıyorum. Bu doğru izlenimi bilgiye çevirmem için ayırdedici bir ırasalı eklemem gerekmektedir. Ama bu ayırdedici ırasal benim doğru izle-

nimim içersinde *simdiden* kapsanmıyor idiyse, bu izlenime nasıl doğru denebilecektir? Doğru izlenimim Theatetus'un ayırdedici ırasallarını kapsamıyor olduğu sürece, benim Theatetus'un doğru bir izlenimini taşıdığım söylenemez: eğer bu ayırdedici ırasallar kapsanmıyorsa, o zaman benim Theaetetus'a ilişkin "doğru izlenimim" eşit ölçüde tüm öteki insanlara da uygulanabilecektir; bu durumda Theatetus'un doğru bir izlenimi olmayacaktır.

(b) Eğer, öte yandan benim Theaetetus'a ilişkin doğru izlenimim onun ayırdedici ırasallarını kapsıyorsa, o zaman bu doğru izlenimi *ayırmacı* ekleyerek bilgiye çevirdiğimi söylemek de anlamsız olacaktır, çünkü bu benim Theaetetus'a ilişkin doğru izlenimimi, şimdiden ötekilerden ayrımı içinde sezinlendiği biçimiyle Theaetetus'a onu ötekilerden ayırdeden şeyi ekleyerek bilgiye çevirdiğimi söylemekle eşdeğer olacaktır.

Belirtilmelidir ki, Plato burada *özgün* ayrımlardan sözetmemektedir; sözünü ettikleri, seçtiği örneklerden (güneş ve tikel bir insan, Theaetetus) açıkça görüldüğü gibi, bireysel, duyulur nesnelerdir.[6] Çıkarılacak vargı bir ayrım aracılığı ile tanımlama yoluyla hiçbir bilgiye erişilemediği değil, ama dahaçok bireysel, duyulur nesnenin tanımlanamaz olduğu ve gerçekte genel olarak bilginin asıl nesnesi olmadığıdır. Diyaloğun gerçek vargısı budur, yani, duyulur nesnelerin gerçek bilgisi erişilemezdir, ve - imleme yoluyla - gerçek bilgi evrenselin ve kalıcının bilgisi olmalıdır.

IV. Gerçek Bilgi

1. Plato daha baştan bilginin erişilebilir olduğu ve bilginin (i) yanılmaz ve (ii) *olgusalın* olması gerektiği görüşündeydi. Gerçek bilgi bu iki ırasala da iye olmalıdır, ve bu iki ırasalı da taşıdığı savını aklayamayan bir ansal durum gerçek bilgi olamaz. Plato *Theaetetus*'da ne duyusal algının

ve ne de doğru inancın bu iki özelliği taşımadıklarını göstermektedir; ikisinden hiçbiri o zaman gerçek bilgi ile eşitlenemiyecektir. Plato Protagoras'ın duyuların ve duyusal algının göreliliklerine inancını benimsemektedir, ama evrensel bir göreselciliği benimsemeyecektir: tersine, bilgi, saltık ve yanılmaz bilgi erişilebilirdir, ama duyusal algı ile aynı olamaz, çünkü bu sonuncusu göreli, kaçıcıdır ve hem özne hem de nesne payına her tür zamansal etkiye açıktır. Plato da Heraklitus'un duyu algısı nesnelerinin, bireysel ve duyulur tikel nesnelerin her zaman bir oluş, akış durumu içinde oldukları, ve böylece gerçek bilginin nesneleri olmaya elverişsiz oldukları görüşünü benimsemektedir. Bunlar varlığa gelirler ve geçip giderler, sayıca belirsizdirler, tanımlamada açıkça kavranamazlar ve bilimsel bilginin nesneleri olamazlar. Ama Plato gerçek bilginin nesneleri olmaya uygun olan hiçbir nesne olmadığı vargısını çıkarmamaktadır; tersine, vargısı duyulur tikellerin aranan nesneler olamayacaklarıdır. Gerçek bilginin nesnesi dayanıklı ve kalıcı, durağan olmalı, ve açık olarak ve bilimsel tanımlamada (ki *evrenselin* tanımıdır) kavranabilmelidir - Sokrates'in gördüğü gibi. Değişik ansal durumların irdelenişi böylece o ansal durumların değişik nesnelerinin irdelenişi ile ayrılmazcasına bağlıdır.

Eğer özsel olarak dayanıklı ve kalıcı şeylerin bilgisine erişmemizi sağladıklarını düşündüğümüz yargıları irdelersek, buluruz ki bunlar *evrenselleri* ilgilendiren yargılardır. Eğer, örneğin, "Atina Anayasası iyidir" yargısını irdelersek, bu yargıdaki özsel olarak dayanıklı öğenin iyilik kavramı olduğunu bulacağız. Bununla birlikte, Atina Anayasası öyle değiştirilebilir ki artık onu iyi diye değil, ama kötü diye niteleyebiliriz. Bu, iyilik kavramının aynı kaldığını imlemektedir, çünkü değişen anayasaya "kötü" diyorsak bunun tek nedeni bizim onu durağan bir iyilik kavramına göre yargılıyor oluşumuzdur. Bundan başka, şöyle de karşı çıkılabi-

lir: Atina Anayasası görgül ve tarihsel bir olgu olarak değişebiliyor olsa da, "Atina Anayasası iyidir" diyebiliriz, çünkü anayasanın bir zamanlar iyi dediğimiz biçimini kastediyor olabiliriz (gerçi bu gerçekte o zamandan beri değişmiş olsa da); o zaman yanıt olarak belirtebiliriz ki, bu durumda yargımız verili bir görgül olgu olarak Atina Anayasası ile olmaktan çok belli bir anayasa *türü* ile ilgilidir. Bu anayasa türünün herhangi bir verili tarihsel zamanda Atina Anayasası'nda somutlaşmış olarak görünmesi az çok konuya ilgisizdir: gerçekte demek istediğimiz şey bu evrensel anayasa türünün (ister Atina'da bulunsun ister başka bir yerde) içinde evrensel iyilik niteliğini taşımakta olduğudur. Yargımız, kalıcıya ve dayanıklıya ulaştığı ölçüde, gerçekte bir evrenseli ilgilendirmektedir.

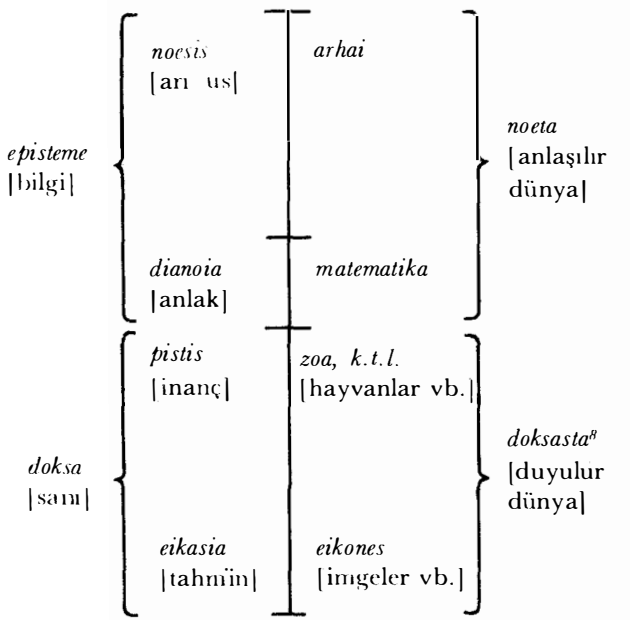
Gene, bilimsel bilgi, Sokrates'in (başlıca törel değerlendirmeler ile ilişki içinde) gördüğü gibi, tanımı, bilgiyi açık ve ikircimsiz bir tanımda billurlaştırmayı ve saptamayı amaçlamaktadır. İyiliğin bilimsel bir bilgisi, örneğin, "İyilik ...dir," tanımına yerleştirilmelidir - bir tanım ki onda an iyiliğin özünü anlatmaktadır. Oysa tanım evrenseli ilgilendirmektedir. Bu yüzden gerçek bilgi evrenselin bilgisidir. Tikel anayasalar değişebilir, ama iyilik kavramı aynı kalır, ve bu dayanıklı kavram ile bağıntı içinde olaraktır ki tikel anayasaları iyilik açısından yargılarız. Böylece, bir bilgi nesnesi olmak için gerekenleri yerine getiren şey bir evrenseldir. En yüksek evrenselin bilgisi en yüksek bilgi türü olacaktır, oysa tikelin "bilgisi" en alt "bilgi" türü olacaktır.

Ama bu görüş bir yanda gerçek bilgi ve öte yanda olgusal dünya, tikellerden oluşan bir dünya arasında aşılmaz bir uçurumu imlemiyor mudur? Ve eğer gerçek bilgi evrensellerin bilgisi ise, bundan gerçek bilginin soyutun ve olgusal-olmayanın bilgisi olduğu sonucu çıkmaz mı? İkinci soru ile ilgili olarak, belirteceğim ki Plato'nun Biçimler ya da İdealar öğretisinin özü yalın olarak şudur: evrensel kav-

ram nesnel içerikten ya da göndermelerden yoksun soyut bir biçim değildir, ve her gerçek evrensel kavrama nesnel bir olgusallık karşılık düşmektedir. Aristoteles'in Plato'yu eleştirisinin (Plato "ayrı" evrensellerin aşkın bir dünyasını imgeleyerek kavramlara nesnel olgusallık veriyordu) ne denli aklandığı kendi başına bir tartışma sorunudur: aklanmış olsun ya da olmasın, Platonik İdealar kuramının özünün evrensel olgusallıkların "ayrı" varoluşları düşüncesinde değil, ama evrensel kavramların nesnel göndermelerinin olduğu, ve karşılık düşen olgusallığın genelde duyusal-algıdan daha yüksek bir düzen olduğu inancında aranacağı düşüncesi doğru olarak kalmaktadır. Birinci soru (gerçek bilgi ile "olgusal" dünya arasındaki uçurum sorusu) açısından ise, kabul etmeliyiz ki tikel ile evrensel arasındaki sağın ilişkiyi belirlemek Plato'nun sürekli güçlüklerinden biri idi; ama bu soruya İdealar kuramını varlıkbilimsel bakışaçısından ele alırken dönmeliyiz: şimdilik bu konuyu atlamakta sakınca yoktur.

2. Plato'nun olumlu bilgi öğretisi, ki bilgi dereceleri ya da düzeylerini nesnelere göre ayırdetmektedir, *Devlet*'in bize Çizgi benzetmesini veren ünlü pasajında sunulmaktadır.[7] Burada geleneksel şematik çizgeyi veriyorum ve bunu açıklamaya çalışacağım. Kabul edilmelidir ki oldukça bulanık kalan birçok önemli nokta vardır, ama Plato hiç kuşkusuz gerçek diye gördüğüne doğru bir bakıma el yordamı ile ilerliyordu; ve, bildiğimiz denlisiyle, hiçbir zaman tam olarak ne demek istediğini ikircinsiz terimlerde aydınlatmış değildir. Öyleyse tahminden bütünüyle kaçınmamız olanaksızdır.

İnsan anının kendi yolunda bilgisizlikten bilgiye gelişimi iki ana alan üzerine yayılmaktadır, *doksa* (sanı) alanına ve *episteme* (bilgi) alanına. Ancak ikincisidir ki doğru olarak bilgi diye adlandırılabilir. Bu iki ansal işlev nasıl ayrımlaşmaktadır? Açıkça görünmektedir ki ayrımlaşma nesnenin



bir ayrımlaşması üzerine dayanmaktadır. *Doksa*'nın (sanı) imgeler ile ilgili olduğu söylenmektedir, ama *episteme,* en azından *noesis* biçiminde iken, kökenseller ya da ilkörnekler, *arhai,* ile ilgilidir. Bir insana türe nedir diye sorulduğunda, türenin eksiklik içeren somutlaşmalarını, evrensel ideale erişemiyen tikel örnekleri, örneğin tikel bir insanın eylemini, tikel bir anayasayı ya da yasalar kümesini gösteriyor ve bir saltık türe ilkesinin, bir düzgü ve ölçünün varolduğuna ilişkin hiçbir sezgi taşımıyor ise, o zaman o insanın ansal durumu bir *doksa* durumudur: imgeleri ya da eşlemleri görmekte ve onları kökenseller ile karıştırmakta-

dır. Ama bir insan türeyi kendinde anlamış ise, imgelerin yukarsına, tüm tikel örneklerin yargılanmalarının ilkesi olan Biçime, İdeaya, evrensele yükselebiliyorsa, o zaman onun ansal durumu bir bilgi durumudur, *episteme* ya da *gnosis* durumudur. Dahası, bir ansal durumdan ötekine ilerlemek, bir bakıma "döndürülmek" olanaklıdır; ve bir insan daha önce kökenseller diye aldıklarının gerçekte yalnızca imgeler ya da eşlemler olduklarını, e.d. idealin eksiklik içeren somutlaşmaları, 'düzgü'nün ya da 'ölçün'ün eksikli olgusallaşmaları olduklarını anlayacak olursa, herhangibir yolla kökenselin kendisini anlayacak olursa, o zaman onun ansal durumu artık *doksa* durumu değildir, *episteme*'ye çevrilmiştir.

Çizgi, bununla birlikte, yalnızca iki kesime bölünmüş değildir; her kesim alt bölümlere ayrılmıştır. Böylece *episteme*'nin iki aşaması, ve gene *doksa*'nın da iki aşaması vardır. Bunlar nasıl yorumlanacaklardır? Plato bize söylemektedir ki en alt aşama, *eikasia,* nesnesi olarak ilkin "imgeler" ya da "gölgeleri", ve ikinci olarak "sudaki ve katı, düz, parlak tözlerdeki yansımaları, ve bu türden her şeyi" almaktadır.[9] Bu oldukça yadırgatıcı görünmektedir, en azından Plato'nun bir insanın gölgeleri ve sudaki yansımaları asıl ile karıştırdığını demek istediği düşünülürse. Ama haklı olarak Plato'nun düşüncesi genel olarak imgelerin imgelerini, ikinci elden yansılamaları kaplayacak denli genişletilebilir. Böylece, demiştik ki türeye ilişkin tek düşüncesi Atina Anayasanının ya da tikel bir insanın somutlaşmış ve eksikli türesi olan bir insan genel olarak bir *doksa* durumu içindedir. Gene de, eğer usta bir konuşmacı ortaya çıkar ve aldatıcı sözler ve uslamlama ile onu gerçekte Atina Anayasasının ve bunun yasalarının görgül türesi ile bile uyuşmayan şeylerin haklı ve türel olduğuna inandırırsa, o zaman onun ansal durumu *eikasia* durumudur. Onun türe diye gördüğü şey kendisi salt bir imge olanın bir gölgesinden ya

da karikatüründen başka birşey değildir - eğer evrensel Biçim ile karşılaştırılırsa. Öte yandan, türe olarak Atina yasasının türesini ya da tikel bir haktanır insanın türesini alan bir insanın ansal durumu ise *pistis* durumudur.

Platobize *pistis* kesiminin nesnelerinin çizginin *eikasia* kesiminin imgelerine karşılık düşen olgusal nesneler olduklarını bildirmekte, ve "çevremizdeki hayvanlar ve doğanın ve sanatın bütün dünyası"nınsözünü etmektedir.[10] Bu, örneğin bir ata ilişkin tek düşüncesi tikel olgusal atlara ilişkin düşünce olan, ve tikel atların ideal atın, e.d. özgün türün, evrenselin, eksikli "öykünmeleri" olduğunu görmeyen bir insanın bir *pistis* durumu içinde olduğunu imler. Bu insan atın bilgisini değil, ama ancak sanısını elde etmiştir. (Spinoza onun bir *imgelem* durumu, yetersiz bilgi durumu içinde olduğunu söyleyebilirdi.) Benzer olarak, dışsal doğanın gerçek olgusallık olduğu yargısında bulunan, ve onun görülmez dünyanın az ya da çok "olgusal-olmıyan" bir eşlemi olduğunu görmeyen (e.d. duyulur nesnelerin özgün türün eksik olgusallaşmaları olduklarını görmeyen) bir insan ancak *pistis* durumundadır. O, gördüğü imgelerin olgusal dünya olduğunu düşünen hayalperest denli kötü bir durumda değildir *(eikasia),* ama *episteme*'ye erişmiş te değildir: gerçek bilimsel bilgiden yoksundur.

Yukardaki alıntıda sanattan sözedilmesi sorunu biraz daha açık olarak anlamamıza yardım etmektedir. *Devlet*'in onuncu kitabında, Plato sanatçıların gerçeklikten üçüncü uzaklıktaki aşamada olduklarını söyler. Örneğin, özgün insan tipi, türün tüm bireylerinin olgusallaştırmaya çabaladıkları ideal tip vardır, ve özgün tiplerin eşlemleri ya da yansılamları ve eksik olgusallaşmaları olan tikel insanlar vardır. Sanatçı gelir ve bir insanın resmini çizer: tablodaki insan yansılamın yansılamıdır. Tablodaki insanı gerçek bir insan olarak alan birisi (denebilir ki, Madam Tussaud'un girişindeki mumdan polisi gerçek bir polis diye alan

birisi) *eikasia* durumunda olacaktır; öte yandan, bir insana ilişkin düşüncesi gördüğü, hakkında işittiği ya da okuduğu tikel insanlar ile sınırlı olan, ve özgün tipi gerçekten kavramamış olan birisi ise bir *pistis* durumunda olacaktır. Ama ideal insanı, e.d. ideal tipi, türsel ya da özgün biçimi (ki tikel insanlar bunun eksikli olgusallaşmalarıdır) kavrayan birisi *noesis* aşamasındadır.[11] Gene, haktanır bir insan eylemlerinde, eksik bir biçimde olsa da, türe ideasını öykünebilir ya da somutlaştırabilir. Böylece, trajedi oyuncusu bu haktanır insanı sahne üzerinde öykünmeye geçebilir, ama kendinde türeye ilişkin hiçbirşey bilmeksizin. Salt bir öykünmeyi öykünmektedir.

Şimdi çizginin nesne açısından *noeta*'ya, ve anısal durum açısından *episteme*'ye karşılık düşen üst bölümüne gelelim. Genel olarak bu bölüm *orata* ya da duyulur nesneler (çizginin alt bölümü) ile değil, ama *aorata,* görülmez dünya, *noeta* ile bağıntılıdır. Altbölümlerin durumu nedir? *Noesis* sınırlı anlamda *dianoia*'dan nasıl ayrılmaktadır? Plato *dianoia*'nın nesnesinin ruhun önceki aşamaların yansılanmasının yardımı ile araştırmaya zorlandığı şey olduğunu söylemektedir. Ruh o aşamaları imgeler olarak kullanmakta, varsayımdan başlanmakta ve bir ilk ilkeye değil, ama bir vargıya ilerlemektedir.[12] Plato burada matematikten söz etmektedir. Örneğin geometride an önsavlardan, görülür bir çizgenin kullanımı yoluyla, bir vargıya ilerler. Geometrici, der Plato, üçgeni vb. bilinen olarak olarak alır, bu "gereçleri" önsavlar ya da varsayımlar olarak kabul eder ve sonra görülür bir çizge kullanarak bir vargıya doğru uslamlamada bulunur, ama ilgilendiği şey çizgenin kendisi değildir (e.d. şu ya da bu tikel üçgen, ya da tikel dördül ya da tikel çap değildir). Geometriciler böylece betileri ve çizgeleri kullanırlar, ama "gerçekte bir kimsenin yalnızca düşüncenin gözleri ile gözleyebileceği nesneleri görmeye çalışmaktadırlar."[13]

Düşünülebilir ki bu tür matematiksel nesneler Biçimler ya da *arhai* arasında sayılmalı, ve Plato geometricinin bilimsel bilgisini özgün *noesis* ile eşitlemeliydi; ama o bunu yapmayı kesinlikle yadsımıştır, ve Plato'nun epistemolojik öğretilerini kendi çizgi benzetmesinin ve bunun bölümlerinin gereklerine uydurduğunu düşünmek (kimilerinin yaptığı gibi) olanaksızdır. Tersine, Plato'nun gerçekte bir "aradakiler" sınıfının, e.d. *episteme*'nin nesneleri olan, ama gene de *arhai*'den aşağıda olan, ve böylece *dianoia*'nın nesneleri olan ama *pistisin* nesneleri olmayan bir nesneler sınıfının varoluşunu ileri sürmek istediğini düşünmeliyiz.[14] *Devlet*'in altıncı kitabının sonunda bütünüyle açık olarak görünmektedir ki,[15] geometriciler nesneleri açısından *nous* ya da *noesis* aşamasında değillerdir; çünkü önsavsal ya da varsayımsal öncüllerinin üzerine çıkabilmiş değildirler, "gerçi bir ilk ilke ile bağıntıda alındıklarında, bu nesneler arı usun alanı içersine düşüyor olsalar da."[16] Bu son sözler göstermektedir ki çizginin üst bölümünün iki parçası arasındaki ayrım yalnızca bir nesne ayrımı ile değil, ama bir ansal durum ayrımı ile ilgili olacaktır. Ve kesinlikle belirtilmektedir ki, anlak ya da *dianoia* sanı *(doksa)* ile arı us *(noesis)* arasında bir ara aşamadır.

Bu durum varsayımlardan söz edilmesi yoluyla desteklenmektedir. Nettleship'e göre Plato'nun demek istediği şey matematikçinin konutlarını ya da belitlerini sanki bunlar kendilerine-yeterli gerçeklikler imiş gibi kabul ediyor olmasıdır: Matematikçi bunları kendisi sorgulamaz, ve eğer başka birisi sorgularsa, yalnızca sorunu tartışamayacağını söyler. Plato "önsav" ya da "varsayım" sözcüğünü yanlış olabilecekken doğru olarak alınan bir yargı anlamında değil, ama zemini içinde ve varlık ile zorunlu bağıntısı içinde görünmeden sanki kendine-yeterli imiş gibi ele alınan bir yargı anlamında kullanmaktadır.[17] Buna karşı belirtilebilir ki 510 c de verilen "varsayım" örneklerinin tümü de

vargılar değil ama kendiliklerdir, ve Plato varsayımları yoketmekten sözetmektedir, onları kendinde-kapsanan ya da kendiliğinden-apaçık önermelere indirgemekten değil. Bu sorun üzerine daha öte bir irdeleme bu kesimin sonunda verilmektedir.

Metafizik'te[18] Aristoteles bize Plato'nun matematiksel kendiliklerin "biçimler ile duyulur şeyler arasında" olduklarını düşündüğünü söylemektedir. "Dahası, demektedir ki, duyulur şeyler ve biçimler yanısıra matematiğin nesneleri de vardır, ve bunlar ara bir konumu doldururlar, bengi ve değişmez olmakla duyulur şeylerden, ve birçok benzerleri olmakla Biçimlerden ayrılırlar, çünkü Biçimin kendisi her durumda tektir." Aristoteles'in bu dediğini göz önüne alarak, çizginin üst parçasının iki kesimi arasındaki ayrımın yalnızca ansal durum ile ilgili olduğunu pek düşünemeyiz. Nesnenin de bir ayrımı olmalıdır. (Yalnızca ansal durumlar arasında bir ayrım ancak şu durumda yapılabilirdi: eğer, *ta matematika* kendi başlarına *arhai* ile aynı kesime ait iken, matematikçi, tam anlamıyla matematikçi olarak davranarak, "gereçlerini" varsayımsal olarak kabul edip sonra vargılara doğru uslamlıyor olsaydı. O zaman matematikçi Plato'nun *dianoia* dediği ansal durumda olacaktı, çünkü konutlarını daha öte sorgulamaksızın kendilerineyeterli olarak ele almakta, ve görülebilir çizgeler aracılığı ile bir vargıya doğru uslamlamaktadır; oysa uslamlaması çizge olarak çizgeleri değil, ama matematiksel nesneleri ilgilendirecektir, öyle ki, eğer varsayımlarını "bir ilk ilke ile bağıntı içinde" alacak olsaydı, *dianoia* yerine bir *noesis* durumu içinde olacaktı, gerçi uslamlamasının gerçek nesnesi, ideal matematiksel nesneler, aynı kalacak olsaydı da. Bu yorumlama, e.d. çizginin üst parçasının iki kesimi arasındaki ayrımı ansal durumlara sınırlayacak olan yorum, Plato'nun matematiksel sorular "bir ilk ilke ile bağıntı içinde alındıklarında arı usun alanı içersine gelirler" biçimindeki

önermesi tarafından destekleniyor gibi de görünebilir; ama Aristoteles'in konu üzerine belirttikleri, eğer Plato'nun düşüncesinin doğru anlatımları iseler, açıktır ki bu yorumu yasaklamaktadır, çünkü Aristoteles açık olarak Plato'nun matematiksel kendiliklerinin *ai arhai* ile *ta orata* [duyulur nesneler] arasında bir konumu doldurmaları gerektiğini düşünüyordu.)

Eğer Aristoteles haklı ise ve Plato gerçekten *ta matematika*'nın kendi başlarına öteki sınıflardan ayrı bir nesneler sınıfı oluşturduklarını demek istediyse, bu ayrım neden oluşmaktadır? *Ta matematika* ile çizginin aşağı parçasının nesneleri, *ta orata,* arasındaki ayrım üzerinde oyalanmanın gereği yoktur, çünkü yeterince açıktır ki geometrici ideal ve eksiksiz düşünce nesneleri ile ilgilenmektedir, görgül çemberler ya da çizgiler, örneğin araba tekerlekleri ya da halkalar ya da olta çubukları ile değil, ya da giderek çizgeler olarak, e.d. duyulur tikeller olarak geometrik çizgeler ile de değil. Soru öyleyse şuna çözünmektedir: *dianoia*'nın nesneleri olarak *ta matematika* ile *noeis*'in nesneleri olarak *ai arhai* arasındaki ayrım gerçekte neden oluşmaktadır?

Aristoteles'in *Metafizik*'te belirttiklerinin doğal bir yorumu, Plato'ya göre matematikçinin ne duyulur tikeller ve ne de evrenseller üzerine, ama anlaşılır tikeller üzerine konuşmakta olduğudur. Örneğin, eğer geometrici kesişen iki çemberden sözediyorsa, ne çizilen duyulur çemberler üzerine ve ne de genelde çembersellik üzerine konuşmaktadır - çünkü çembersellik çembersellik ile nasıl keşisecektir? Anlaşılır çemberler üzerine konuşmaktadır, ki bunlardan, Aristoteles'in söyliyeceği gibi, benzer birçoğu vardır. Gene, "iki artı iki dört eder" demek ikilik kendine eklenirse - anlamsız bir tümce - ne olacağını söylemek ile aynı değildir. Bu görüş Aristoteles tarafından desteklenmektedir: ona göre Plato için "bir ilk 2 ve 3 olmalıdır, ve sayılar birbirlerine eklenebilir olmamalıdır."[19] Plato için, tam sayılar, 1'i de

kapsayarak, öyle bir dizi oluştururlar ki, 2 iki 1 den yapılmış *değildir*, ama tek bir sayısal biçimdir. Bu aşağı yukarı şunu demeye varır: 2 tamsayısı iki "birlik"ten oluşmuş olmayan bir ikiliktir. Bu tamsayıları Plato Biçimler ile özdeşleştirmiş gibi görünmektedir. Ama 2 tamsayısı üzerine benzer birçoğunun olduğu söylenemezse de (tıpkı birçok çemberselliken sözedemiyeceğimiz gibi), açıktır ki enson biçimsel ilkelere yükselmeyen matematikçi gerçekte bir 2 ler çokluğu ve bir çemberler çokluğu ile uğraşmaktadır. Gene, geometrici kesişen çemberlerden sözederken, duyulur tikelleri değil ama anlaşılır nesneleri ele almaktadır. Gene de bu anlak nesnelerinden benzer birçoğu vardır, bu yüzden gerçek evrenseller değildirler ve duyulur tikellerin "üstünde," ama gerçek evrensellerin "altında" bir anlaşılır tikeller sınıfını oluşturmaktadırlar. Öyleyse, Plato'nun 'matematikler'inin *(ta matematika)* bir anlaşılır tikeller sınıfı olduğu vargısını çıkarmak usa uygundur.

Öte yandan, Profesör A.E. Taylor,[20] eğer onu doğru olarak anlıyorsam, *ta matematika* alanını ideal uzaysal büyüklüklere sınırlamak istemektedir. Belirttiği gibi, örneğin eğrilerin özellikleri sayısal eşitlikler aracılığı ile incelenebilir, oysa bunların kendileri sayılar değildirler; öyle ki bunlar çizginin en üst kesimine, Plato'nun Sayılar ile özdeşleştirdiği *ai arhai* ya da Biçimler kesimine ait olmıyacaklardır. Öte yandan, düşüncel uzaysal büyüklükler, geometricinin incelediği nesneler ise duyulur nesneler değildirler, ve böylece *ta orata* alanına ait olamazlar. Öyleyse bunlar Sayı Biçimler ile Duyulur Şeyler arasında bir ara konumu kaplamaktadırlar. Bunun geometricinin uğraştığı nesneler (kesişen çemberler vb.) için doğru olduğunu isteyerek kabul ederim: ama *ta matematika*'dan aritmetikçinin uğraştığı nesneleri dışlamak haklı görülebilir midir? Herşey bir yana, Plato ansal durumları *dianoia* durumu olanları ele alırken yalnızca geometri öğrencilerinden değil, ama ayrıca arit-

metiğin ve akraba bilimlerin öğrencilerinden de sözetmektedir.[21] Bundan hiç kuşkusuz bizim Plato'nun *ta matematika*'yı düşüncel uzaysal büyüklüklere sınırladığını ileri sürmekte haklı olduğumuz ortaya çıkacak değildir. Plato'nun matematiksel kendilikler alanını böyle sınırlamış olması gerekirdi diye düşünüyor olalım ya da olmayalım, yalnızca Plato'nun neyi söylemiş olması *gerektiğini* değil, ama neyi söylemiş *olduğunu* da göz önünde tutmamız gerekir. Öyleyse, büyük bir olasılıkla, o *ta matematika* sınıfı içinde geometricinin nesneleri gibi aritmetikçininkileri de kapsanmış olarak görüyordu (ve "akraba bilimler" üzerine belirtilenden çıkarsanabileceği gibi, salt bu ikisinin nesnelerini de değil). Bu noktada Aristoteles'in Plato için sayıların toplanabilir *(asumbletoi)* olmadığı yolundaki sözlerine dönelim. Sanıyorum ki bu hiç kuşkusuz kabul edilecektir, ve Plato açık olarak sayı olarak sayıların tek ya da eşsiz olduklarını görüyordu. Öte yandan, eşit ölçüde açıktır ki, nesne kümelerini ya da sınıflarını biraraya ekleriz, ve bir sınıfın bir sayı olarak ırasalından sözederiz. Bunları toplarız, ama bunlar bireysel nesnelerin sınıflarını temsil ederler, gerçi kendileri duyuların değil, anlığın nesneleri olsalar da. Öyleyse onlardan anlaşılır tikeller olarak sözedilebilir, ve *ta matematika* alanına aittirler, tıpkı geometricinin düşüncel uzaysal büyüklükleri gibi. Aristoteles'in kendi sayı kuramı yanlış olabilir ve bu yüzden Plato'nun kuramını kimi bakımlardan yanlış sunmuş olabilir; ama Plato'nun ara bir matematiksel kendilikler sınıfını koyduğunu kesinlikle belirttiyse, ki belirtmiştir, yanılmış olduğunu düşünmek zordur, özellikle Plato'nun kendisinin yazıları yalnızca onun gerçekten böyle bir sınıfı koymuş olduğu üzerinde değil, ama ayrıca bu sınıfı düşüncel uzaysal büyüklüklere sınırlamayı amaçlamamış olduğu üzerine de haklı bir kuşku bırakmıyor gibi görürken.

(Plato'nun matematikçilerin varsayımlarının - örneğin

"tekler ve çiftler ve betiler ve üç tür açı ve bunların birçok bilim dalındaki akrabaları"[22] - bir ilk ilke ile bağıntı içinde alındıklarında yüksek us tarafından tanınabilir oldukları anlatımı, ve yüksek usun kendiliğinden-açık olan ilk ilkeler ile ilgilendiği anlatımı, onun arı matematiği bu varsayımların mantıksal temellerine indirgemeye yönelen çağdaş girişimleri hoş karşılayacağını düşündürmektedir.)

Geriye kısaca çizginin en yüksek kesimini irdelemek kalıyor. Söz konusu ansal durum, neosis durumu *dionoia* kesiminin varsayımlarını başlangıç-noktaları olarak kullanan, ama bunların ötesine geçen ve ilk ilkelere yükselen insanın ansal durumundur. Dahası, bu süreçte (ki Eytişim sürecidir) o *dionoia* kesiminde kullanılan türdeki "İmgeler"den yararlanmamakta, ama ideaların kendilerinde ve kendileri yoluyla,[23], e.d. tam anlamıyla soyut uslamlama yoluyla ilerlemektedir. İlk ilkeleri açıkça kavramış olarak ano zaman bunlardan çıkan vargılara inmekte, ve yine duyulur imgelerden değil ama yalnızca soyut uslamlamadan yararlanmaktadır.[24] *Noesis*'e karşılık düşen nesneler *ai arhai,* ilk ilkeler ya da Biçimlerdir. Bunlar yalnızca bilgikuramsal ilkeler değil, ama ayrıca varlıkbilimsel ilkelerdir, ve bunları daha sonra ayrıntılı olarak irdeliyeceğim; ama şu izleyeceğimiz olguyu da belirtmek yerinde olacaktır. Eğer sorun yalnızca *dionoia* kesiminin varsayımlarının enson ilkelerini görmek olsaydı (örneğin arı matematiksel süreçlerin mantıksal temellerine çağdaş indirgenişinde olduğu gibi), Plato'nun neye doğru ilerlemekte olduğunu görmekte çok büyük bir güçlük olmayabilirdi; ama o eytişimden kesinlikle "varsayımları yoketme", *anairousa tas upoteseis*[25], olarak sözetmektedir, ki sert bir deyiştir, çünkü, gerçi eytişim pekala matematikçinin konutlarının gözden geçirilme gereksiniminde olduğunu gösterebilirse de, onun varsayımları yokedeceğinin nasıl söylenebileceğini anlamak, en azından ilk bakışta, kolay değildir. Gerçekten, eğer Plato'nun

sözünü ettiği özel bir varsayımı irdelersek, onun demek istediği daha açıkça görünmektedir - tekler ve çiftler varsayımı. Görünecektir ki, Plato ne çift, ne de tek olan sayıların, e.d. irrasyonel olan sayıların varlığını tanıyordu, ve *Epinomis*'te[26] ikili ya da üçlü kökten "irrasyonellerin" *sayılar* olarak tanınmasını istemektedir.[27] Eğer bu böyle ise, o zaman matematikçilerin irrasyonel sayılar olmadığı, ama tüm sayıların tamsayılar olduğu ve ya çift ya da tek oldukları biçimindeki geleneksel varsayımlarının sağın bir doğruluk taşımadığını göstermek eytişimin görevi olacaktır. Gene, Plato Pisagorcu nokta-birim düşüncesini tanımıyor ve noktadan "bir çizginin başlangıcı"[28] olarak sözediyordu, öyle ki nokta-birim, e.d. kendi öz büyüklüğü olan nokta, geometricinin bir uydurması olacaktı: "geometrik bir uydurma,"[29] bir varsayım ki "yokedilmesi" gerekmektedir.

3. Plato bunun yanısıra bilgikuramsal öğretisini *Devlet*'in yedinci kitabındaki ünlü Mağara alegorisi ile örneklemektedir.[30] Alegoriyi kısaca anlatmak istiyorum, çünkü, daha ileri tanıtlama gerekse de, anın çizginin alt kesimlerinden yukarıya doğru çıkışının bilgikuramsal bir süreç olduğunu, ve Plato'nun bu süreci sürekli bir evrim süreci olmaktan çok, daha az yeterli bir bilme durumundan daha yeterli bir bilme durumuna doğru bir "çevrilmeler" dizisi olarak gördüğünü açık olarak göstermek için önem taşımaktadır.

Plato bizden aydınlığa doğru bir açılışı olan bir yeraltı mağarası tasarımlamamızı istemektedir. Bu mağarada ayaklarından ve boyunlarından çocukluktan beri mağaranın iç duvarını görebilecekleri ve güneşin ışığını hiçbir zaman göremiyecek oldukları bir biçimde zincire vurulmuş yaşayan insanlar bulunmaktadır. Yukarılarında ve arkalarında, e.d. mahkumlar ile mağaranın ağzı arasında bir ateş vardır, ve onlarla atèş arasında yüksek bir yol ile bir perde gibi alçak bir duvar bulunmaktadır. Bu yüksek yol boyunca hayvan

ların ve başka nesnelerin yontu ve betilerini taşıyan insanlar geçmektedir, öyle bir biçimde ki, taşıdıkları nesneler alçak duvarın ya da perdenin tepesinin üzerinden görünmektedirler. Mağaranın iç duvarına dönük mahkumlar birbirlerini görememektedirler, ne de arkalarında taşınan nesneleri; ama kendilerinin ve bu nesnelerin o dönük oldukları duvara düşen gölgelerini görmektedirler. Yalnızca gölgeleri görmektedirler.



Gölgelerin düştüğü duvar

Bu mahkumlar insanlığın çoğunluğunu, insanların tüm yaşamaları boyunca bir *eikasia* durumunda kalan, yalnızca olgusallığın gölgelerini seyreden ve yalnızca gerçeğin yankısını işiten çokluğunu temsil etmektedirler. Dünyayı görüşleri en yetersiz, "kendilerinin tutkuları ve önyargıları

ile ve onlara dil ve diluzluğu ile iletilmiş olarak başkalarının tutkuları ve önyargıları ile''[31] çarpıtılmış görüştür. Ve çocuklardan daha iyi bir durumda olmamalarına karşın, çarpık görüşlerine erişkinlerin tüm direnci ile sarılmaktadırlar, ve hapis-hanelerinden kaçmaya hiç istekleri yoktur. Dahası, eğer birden kurtarılmış olsalar ve önceden gölgelerini görmüş oldukları olgusallıklara bakmaları söylense, ışığın parlaklığı yüzünden göremez olacaklar, ve gölgelerin olgusallıklardan çok daha olgusal olduklarını sanacaklardır.

Bununla birlikte, eğer mahkumlardan kaçmış olan birisi ışığa alışırsa, bir zaman sonra daha önce ancak gölgelerini görmüş olduğu somut duyulur nesnelere bakabilecektir. Bu insan arkadaşlarını ateşin (ki görülür güneşi simgelemektedir) ışığında gözlemektedir ve *eikones*'in, önyargıların ve tutkuların ve safsataların gölge-dünyasından *zoa*'nın olgusal dünyasına çevrilmiş olarak bir *pistis* durumu içindedir, gerçi henüz anlaşılır, duyulur-olmayan olgusallıklar dünyasına çıkmış olmasa da. Mahkumları ne iseler öyle, yani mahkumlar olarak, tutkuların ve safsataların bağları içindeki mahkumlar olarak görmektedir. Dahası, eğer diretir ve mağaradan güneş ışığına çıkarsa, güneşin aydınlattığı ve açık nesnelerin (ki anlaşılır olgusallıkları simgelemektedirler) dünyasını görecek, ve sonunda, ancak bir çaba ile de olsa, güneşin kendisini görebilecektir - güneş ki, İyi İdeasını, en yüksek Biçimi, ''doğru ve güzel tüm şeylerin evrensel nedeni - gerçek ve usun kaynağı''nı[32] simgelemektedir. O zaman *noesis* durumu içinde olacaktır. (Bu İyi İdeasına ve ayrıca Plato'yu *Devlet*'te ilgilendiren politik düşüncelere daha sonraki bölümlerde döneceğim.)

Plato belirtmektedir ki, eğer birisi günışığına çıktıktan sonra mağaraya geri dönerse karanlık yüzünden doğru dürüst göremiyecek ve böylece kendini ''gülünç'' kılacaktır; başka birini kurtarmaya ve yukarı aydınlığa doğru götürmeye çalışıyorsa, karanlığı seven ve gölgeleri gerçek olgu-

sallık olarak düşünen mahkumlar, eğer bir yakalayabilseler, yasaları çiğneyeni öldüreceklerdir. Burada Sokrates'e yönelik bir göndermeyi anlayabiliriz - Sokrates ki, tüm dinleyenleri aydınlatmaya ve onlara gerçeği kavratmaya çabalamış, kendilerini önyargı ve safsata ile aldatılmaya bırakmalarının önüne geçmeye çalışmıştı.

Bu alegori açıkça göstermektedir ki, çizginin "yükselişi" Plato tarafından bir ilerleme olarak görülüyordu, gerçi bu süreç sürekli ve özdevimli bir süreç olmasa da: bu yol çabayı ve ansal eğitimi gerektirmektedir. *Eğitimin* büyük önemi üzerinde diretmesinin nedeni budur. Ancak eğitim yoluyladır ki genç insanlar aşamalı olarak bengi ve saltık gerçekleri ve değerleri görmeye getirilebilirler ve böylece yaşamlarını yanılgının, yanlışlığın, önyargının, sofistik kandırmacanın, gerçek değerlere körlüğün vb. gölgedünyasında geçirmekten kurtarılabilirler. Bu eğitim devletadamı olacak olanlar durumunda birincil önemdedir. Devletadamları ve yöneticiler, eğer *eikasia* ya da *pistis* alanlarında kalıyorlarsa, körlerin kör yöneticileri olacaklardır, ve Devlet gemisinin kazaya uğraması birinin barkasının batışından çok daha korkunç bir şeydir. Plato'nun bilgikuramsal yükselişteki ilgisi böylece yalnızca akademik ya da dar bir eleştirel ilgi değildir: o yaşamın yönetilmesi, ruha özen, ve Devletin iyiliği ile ilgilenmektedir. İnsanın gerçek iyiliğini anlamıyan birisi gerçekten iyi bir insan yaşamı sürmeyecek ve süremeyecektir, ve Devletin gerçek iyiliğini anlamayan, politik yaşamı bengi ilkelerin ışığında görmeyen devletadamı ulusu üzerine yıkım getirecektir.

Çizgi benzetmesi ve Mağara alegorisi tarafından açıklandığı biçimiyle, Plato'nun bilgikuramında dinsel imlemler olup olmadığı sorusu ortaya sürülebilir. Plato'nun düşüncelerine Yeni-Platocular tarafından dinsel bir ton ve uygulama verildiği tartışma götürmez: dahası, Pseudo-Dionysius gibi Hıristiyan bir yazar, gizemcinin *'via negativa'* yoluyla

Tanrıya, görünür yaratıkların ötesine onların görünmez Kaynağına, ışığının yeğinliği ile gözleri kamaştıran ve böylece ruhu bir bakıma aydınlık bir pusluluk durumuna getiren kökene yükselişini izlerken, hiç kuşkusuz Plato'dan Yeni-Platocular yoluyla gelen temaları kullanmaktadır. Ama buradan Plato'nun kendisinin yükselişi dinsel bir bakış açısından anladığı sonucu çıkmaz. Her ne olursa olsun, bu zor soru Plato'nun İyi İdeası'nın varlıkbilimsel doğası ve konumu irdeleninceye dek yarar sağlayıcı bir biçimde ele alınamaz, ve o zaman bile vargısal bir pekinliğe ulaşmak güçtür.

BÖLÜM DÖRT

BİÇİMLER ÖĞRETİSİ

Bu bölümde Biçimler ya da İdealar Kuramını varlıkbilimsel yanı içinde tartışmak istiyorum. Daha önce görmüştük ki Plato'nun gözünde gerçek bilginin nesnesi dayanıklı ve kalıcı olmalıdır, duyuların değil ama anlağın nesnesi olmalıdır, ve bu gerekler en yüksek biliş durumu, *noesis* durumu sözkonusu olduğu sürece, evrensel tarafından yerine getirilmektedir. Platonik bilgikuramı açıkça belirtmektedir ki düşüncede kavradığımız evrenseller nesnel gönderme ya da bağıntıdan yoksun değildirler; ama henüz önemli soruyu, bu nesnel göndermenin neden oluştuğu sorusunu incelemiş değiliz. Gerçekten, Plato'nun akademik ve yazınsal etkinlik yılları boyunca Biçimler kuramından doğan sorunlar ile sürekli olarak uğraştığı konusunda pekçok kanıt bulunmaktadır; ama öğretisini kökten bir biçimde değiştirmiş, hele de onu bütünüyle terketmiş olduğu üzerine hiçbir gerçek kanıt yoktur. Tersine, kuramı kendi gördüğü ya da başkaları tarafından ortaya sürülen güçlükler karşısında sürekli olarak aydınlatmaya çalışmıştır. Kimi zaman ileri sürülmüştür ki, Biçimlerin matematikleştirilmesi, ki Plato'ya Aris-

toteles tarafından yüklenmektedir, Plato'nun ileri yaşlarının bir öğretisi, Pisagorcu "gizemciliğe" bir geri dönüş idi;[1] ama Aristoteles Plato'nun öğretisini *değiştirmiş* olduğunu söylememektedir, ve Aristoteles'in sözlerinden çıkarılabilecek biricik usa uygun vargı Plato'nun, en azından Aristoteles'in onun altında Akademi'de çalışmış olduğu zaman boyunca, aşağı yukarı aynı öğretiyi savunmuş olduğu olarak görünecektir. (Aristoteles'in Plato'yu yanlış yorumlayıp yorumlamadığı doğal olarak başka bir sorudur.) Ama Plato'nun İdealar öğretisini öne sürmekten vazgeçmemiş ve amacını ve düşüncesinin varlıkbilimsel ve mantıksal imlemlerini aydınlatmaya çalışmış olmasına karşın, bundan bizim her zaman onun gerçekte ne demek istemiş olduğunu açıkça kavrayabileceğimiz sonucu çıkmaz. Akademi'deki derslerin yeterli hiçbir kaydının elimizde olmayışı oldukça üzücü birşeydir, çünkü bu bize Plato'nun "gerçek" düşüncelerinin, yalnızca sözel öğreti yoluyla ilettiği ve hiçbir zaman yayımlamadığı görüşlerin neler olduklarını bilmenin ölçüsüz yararını bağışlamaktan başka, diyaloglarda ortaya sürüldüğü biçimiyle kuramlarının yorumlanışı üzerine hiç kuşkusuz büyük bir aydınlık getirecekti.

Devlet'te belirtilmektedir ki, ne zaman bir bireyler çokluğu ortak bir ad taşıyorlarsa, bunların ayrıca karşılık düşen bir idea ya da biçimleri de bulunmaktadır.[2] Bu evrenseldir, kavramda kavranmakta olan ortak doğa ya da niteliktir, örneğin güzellik. Güzel birçok şey vardır, ama biz güzelliğin kendisinin tek bir evrensel kavramını oluştururuz: ve Plato bu evrensel kavramların yalnızca öznel kavramlar olmadıklarını, ama onlarda bizim nesnel özleri kavradığımızı düşünüyordu. İlk bakışta bu belki yadırgatıcı, safça bir görüş olarak gelebilir, ama anımsamalıyız ki Plato için olgusallığı kavrayan şey düşüncedir, böylece duyusal-algıya karşıt olarak, düşüncenin nesnesi, e.d. evrenseller, olgusallık taşımalıdırlar. Bunlar olgusal olmadıkça nasıl kav-

ranabilir ve düşünce nesnesi yapılabilirler? Onları *buluruz:* yalnızca bizim tarafımızda yaratılıyor değildirler. Anımsanacak bir başka nokta da Plato'nun ilk önce ahlaksal ve estetik evrenseller ile ilgileniyor görünmesidir (ayrıca matematik biliminin nesneleri ile olduğu gibi), ve Sokrates'in başlıca ilgisini gözönüne alırsak, bu durum ancak doğal olabilirdi; ve deyim yerindeyse kendi başlarına varolan Saltık İyilik ya da Saltık Güzelliği düşünmek, özellikle Plato bunları özdeşleştirmişse, ki bunu yapmış olduğuna inanıyoruz, usa aykırı değildir. Oysa Plato dikkatini doğal nesnelere önceleri yaptığından daha çok çevirmeye, ve örneğin atın ya da insanınkiler gibi sınıf-kavramlarını düşünmeye başlayınca, bu sınıf-kavramlarına karşılık düşen evrensellerin kendi başlarına nesnel özler olarak varolduklarını düşünmek açıktır ki oldukça güçtü. Saltık İyilik ve Saltık Güzellik özdeşleştirilebilir, ama insanın nesnel özünü atın nesnel özü ile özdeşleştirmek çok kolay değildir: gerçekte, bunu yapmağa kalkışmak gülünç olurdu. Gene de bir birlik ilkesinin bulunması gerekiyordu, eğer özler birbirlerinden yalıtılmış olarak bırakılmayacak idiyseler; ve Plato dikkatini bu birlik ilkesi üzerinde toplamaya başlıyor, tüm türsel özlerin bir en yüksek "soy" öz altında ya da buna altgüdümlü olarak birleştirilebilmeleri olanağını irdelemeye yöneliyordu. Plato bu sorunu mantıksal bakışaçısından ele almaktadır: gerçekten, incelediği mantıksal bir sınıflandırma sorunudur. Ama onun evrensellerin varlıkbilimsel bir konumları olduğu görüşünü terkettiği üzerine hiçbir somut kanıt yoktur, ve hiç kuşkusuz mantıksal sınıflandırma sorununu çözerek varlıkbilimsel birleşme sorununu da çözmekte olduğunu düşünüyordu.

Bu nesnel özlere Plato İdealar ya da Biçimler *(ideai* ya da *eide)* adını veriyordu - sözcükler ki birbirleri ile değiştirilerek kullanılıyorlardı. *Eidos* sözcüğü bu bağlamda birdenbire *Phaedo*'da ortaya çıkmaktadır.[3] Ama "İdea" teriminin

bu kullanımı ile yanıltılmamalıyız. [İngilizce] gündelik konuşmada "idea" andaki öznel bir kavram demektir, örneğin "That is only an idea and nothing real" derken olduğu gibi; oysa Plato, İdealardan ya da Biçimlerden sözederken, evrensel kavramlarımızın nesnel içerik ya da göndermelerine gönderme yapmaktadır. Evrensel kavramlarımızda nesnel özleri kavrarız, ve bu nesnel özleredir ki Plato "İdealar" terimini uygulamaktaydı. Kimi diyaloglarda, örneğin *Simpozyum*'da, "İdea" sözcüğü kullanılmaz, ama *anlam* oradadır, çünkü o diyalogda Plato özsel ya da Saltık Güzellikten *(auto o esti kalon)* sözetmektedir, ve bu Plato'nun Güzellik İdeası ile anlatmayı istediği şeydir. Böylece onun Saltık İyiden ya da İyi İdeasından sözetmesi bir ayrım sorunu olmıyacaktır: ikisi de bir nesnel öze gönderme yapmaktadırlar ki, gerçekten iyi olan tüm tikel şeylerdeki iyiliğin kaynağı bu özdür.

İdealar ya da Biçimler ile Plato nesnel özleri anlattığına göre, Platonik varlıkbilimi anlamak için, onun bu nesnel özleri nasıl gördüğünü olabildiğince eksiksiz olarak belirlemek olağanüstü bir önem kazanmaktadır. Bunların, tikel şeylerden ayrı, kendi başlarına aşkınsal bir varoluşları mı vardır, ve, böyle ise, birbirleri ile ve bu dünyanın somut tikel nesneleri ile ilişkileri nedir? Plato görülmez, özdeksel-olmayan özlerin aşkınsal bir dünyasını konutlayarak duyusal-görgülenim dünyasını ikilemekte midir? Eğer böyle ise, bu dünyanın özlerinin Tanrı ile ilişkisi nedir? Plato'nun dilinin sık sık ayrı bir aşkınsal özler dünyasının varoluşunu imlediği yalanlanamaz, ama anımsanmalıdır ki o dil birincil olarak bizim duyusal-görgümüzün nesnelerini anlatmak için yaratılmıştır, ve metafiziksel gerçeklerin sağın anlatımı için sık sık yetersiz kalmaktadır. Nitekim, "Tanrı önceden bilir" demenin önüne geçemeyiz - bir deyim ki, bu biçimiyle, Tanrının zaman içinde olduğunu imlemektedir, oysa biliriz ki Tanrı zaman içinde değil, ama bengi-

dir. Bununla birlikte, Tanrının bengiliği üzerine yeterli bir biçimde sözedemeyiz, çünkü kendi bengiliğimiz üzerine hiçbir deneyimimiz yoktur, ve bizim dilimiz böyle sorunları anlatmak için oluşmuş değildir. Bizler insanlarız ve insan dilini kullanmamız gerekir - başkasını kullanamayız: ve bu olgu bizi anlaması güç metafiziksel sorunları ele alırken Plato'nun kullandığı ancak bir dile ya da deyimlere çok fazla ağırlık yüklememeye özenli kılmalıdır. O deyimlerin arkasındaki anlama erişmeye çabalamamız gerekir. Bununla demek istemiyorum ki Plato evrensel özlerin kalıcılığına inanmıyordu: tersine salt şunu belirtmek istiyorum ki, eğer onun gerçekte bu öğretiyi savunduğunu bulmuşsak, Plato'nun kullanmış olduğu deyimleri bunlara yüklenen anlam üzerine yeterince düşünmeksizin vurgulayarak o öğretiyi gülünç bir konuma düşürme sapmasından kaçınmaya özen göstermeliyiz.

Öte yandan, Platonik İdealar kuramının "kaba" sunuluşu diyebileceğimiz şey genellikle aşağı yukarı şimdi göstereceğimiz biçimde olmuştur: Bizim evrensel kavramlarda kavradığımız nesneler, bilimin ele aldığı nesneler, yüklemlemenin evrensel terimlerine karşılık düşen nesneler Plato için nesnel İdealar ya da kalıcı Evrensellerdirler, ki kendilerine özgü aşkınsal bir dünyada varolurlar - bir dünya ki, "oralarda" bir yerde, duyulur şeylerden ayrıdır ("ayrı" sözcüğü ile anladıkları aşağı yukarı uzaysal bir ayrılmadır). Duyulur şeyler bu evrensel olgusallıkların eşlemleri ya da onlara katılmalardır, ama bu evrensel olgusallıklar kendilerine özgü değişmeyen bir gökte kalırlarken, duyulur şeyler değişime açıktırlar, gerçekte her zaman oluş içindedirler ve hiçbir zaman gerçekten *var* oldukları söylenemez. İdealar kendi göksel dünyalarında birbirlerinden bir yalıtılma durumu içinde, ve bir Düşünür'ün anından ayrı olarak vardırlar. Plato'nun kuramı böylece sunulduktan sonra, belirtilmektedir ki kalıcı evrenseller ya *vardırlar* (ki bu

durumda bizim görgümüzün olgusal dünyası haksız bir biçimde eşlenmektedir) ya da var değildirler, ama gizemsel bir yolda bağımsız ve özsel *olgusallık* taşırlar (ki bu durumda varoluş ile öz arasına haksız bir biçimde bir kıskı sürülmektedir.) Plato'nun öğretisinin bu geleneksel sunuluşuna yol açan nedenlerden üçü sayılabilir.

(i) Plato'nun İdealar üzerine konuşma yolu açık olarak onların ayrı bir alanda varolduklarını imlemektedir. Nitekim *Phaedo*'da ruhun beden ile birleşmesinden önce aşkınsal bir alanda varolduğu, orada kalıcı anlaşılabilir kendilikleri ya da İdeaları gözlediği, ve bunların bir "ayrı ayrı duran" özler çokluğunu oluşturuyor gibi göründükleri öğretilmektedir. Bilgi süreci, ya da bilgilenme özsel olarak ruhun bir zamanlar ön-varoluş durumunda açık olarak gözlemiş olduğu İdeaların ansınmasından, anımsanmasından oluşmaktadır.

(ii) Aristoteles *Metafizik*'te[4] ileri sürmektedir ki, Plato İdeaları ayırmıştır, oysa Sokrates böyle yapmamıştır. İdealar kuramını eleştirisinde sürekli olarak Platonistlere göre İdeaların duyulur şeylerden ayrı olarak varolduklarını yinelemektedir. İdealar şeylerin olgusallığını ya da "tözünü" oluştururlar; "öyleyse, nasıl," diye sorar Aristoteles, "İdealar, şeylerin tözleri olarak, ayrı bir varoluş içindedirler?"[5]

(iii) *Timaeus*'ta Plato açık olarak Tanrının ya da "Demiurge"nin bu dünyanın şeylerini Biçimlerin modeline göre oluşturduğunu öğretmektedir. Bu, Biçimlerin ya da İdeaların, yalnızca onlar üzerine modellenmiş olan duyulur şeylerden ayrı olarak değil, ama onları Kendisinin modeli olarak alan Tanrıdan da ayrı olarak varolduklarını imlemektedir. Öyleyse, bir bakıma, havada asılıdırlar.

Eleştirenler demektedir ki, bu yolda Plato -

(a) "Olgusal" dünyayı eşlemektedir;
(b) Elverişli hiçbir metafiziksel zemin ya da temel olmaksı-

zın (çünkü Tanrıdan bile bağımsız olmak söz konusudur) bir kalıcı özler çokluğu koymaktadır;

(c) Duyulur şeyler ile İdealar arasındaki ilişkiyi açıklamayı başaramamaktadır (''öykünme'' ya da ''yansılama'' ya da ''katılma'' gibi eğretileme deyimleri dışında); ve

(d) İdeaların birbirleri ile ilişkisini (örneğin tür ile cinsin) açıklamayı, ya da gerçek bir birlik ilkesi bulmayı başaramamaktadır. Sonuçta, eğer Plato Bir ve Çok sorununu çözmeye çalışıyor idiyse, ne yazık ki başaramamış ve yalnızca dünyayı bir düşlemsel kuram ile daha varsıllaştırmıştır - bir kuram ki daha sonra Aristoteles'in dehası tarafından patlatılacaktır.

İdealar kuramının bu sunuluşunda ne ölçüde gerçeklik olduğunu daha ayrıntılı olarak göstermek Plato'nun düşüncesinin irdelenişine bırakılmalıdır; ama hemen belirteceğiz ki bu eleştiriler Plato'nun İdealar çokluğunun bir birlik ilkesine gerek duyduğunu açıkça görerek bu sorunu çözmeye çalışmış olduğu olgusunu göz ardı etme eğilimindedirler. Bunlar ayrıca Bir üzerine Eleatik öğretinin yeni bir yorumlanışı ve uygulanışı ile Plato'nun sorunu *nasıl* çözmeye çalışmış olduğunun belirtilerini yalnızca diyalogların kendilerinde değil, ama Aristoteles'in Plato'nun kuramına ve derslerine iletmelerinde de buluyor olduğumuz olgusunu da göz ardı etme eğilimindedirler. Plato'nun kendi kuramlarından doğan sorunları gerçekten çözmüş olup olmadığı bir tartışma konusudur, ama sanki Aristoteles'in daha sonra ona karşı getirmiş olduğu güçlüklerden hiçbirini hiçbir zaman görmemiş gibi konuşmak doğru olmıyacaktır. Tersine, Plato Aristoteles'in karşı çıkmış olduğu kimi noktaları önceden görüyor ve onları az ya da çok doyurucu olarak çözmüş olduğunu düşünüyordu. Aristoteles açıktır ki başka türlü düşünüyordu, ve haklı da olabilirdi, ama Aristoteles sanki Plato'nun göremiyecek denli kafasız olduğu nok-

talarda karşı çıkmış gibi konuşmak tarihsellikten sapmak olacaktır. Dahası, eğer Plato'nun kendi kendisine karşı tartışma noktaları getirdiği tarihsel bir olgu ise, ki öyledir, ona düşlemsel olan bir görüşü yüklememek için özen gösterilmelidir - ancak, hiç kuşkusuz, kanıtlar yoluyla onun böyle bir görüşü savunduğuna inanmaya zorlanmıyor olduğumuz ölçüde.

İdealar kuramını diyaloglarda sunulduğu biçimiyle irdelemeyi sürdürmeden önce, Plato'nun İdeal Kuramının geleneksel sunuluşuna destek olarak saymış olduğumuz üç neden ile bağıntılı olarak bazı önsel gözlemler yapmak istiyoruz.

(i) Plato'nun İdealar üzerine konuşma yolunun çoğu kez onların duyulur şeylerden "ayrı" olarak varolduklarını imliyor olması yadsınamıyacak bir olgudur. İnanıyorum ki Plato bu görüşü savunmuştu; ama yapılması gereken uyarıcı iki gözlem vardır.

(a) Eğer İdealar duyulur şeylerden "ayrı" olarak var iseler, bu "ayrı" ancak İdeaların duyulur şeylerden bağımsız bir olgusallığa iye oldukları anlamına gelir. İdeaların bir yerde olmalarına ilişkin hiçbir soru olamaz, ve onlar, sözcüğün tam anlamıyla, duyulur şeylerin "içinde" oldukları denli "dışında" olacaklardır, çünkü *ex hypothesi* tensel-olmayan özlerdirler ve tensel-olmayan özler bir yerde olamazlar. Plato, insan dilini kullanmış olması gerektiği için, doğallıkla İdeaların özsel olgusallığını bağımsızlığını uzaysal terminolojide anlatacaktı (başka birşey yapamazdı); ama İdeaların şeylerden uzaysal olarak ayrı olduklarını *demek istemeyecekti*. Aşkınlık bu bağlamda İdeaların duyulur tikeller ile birlikte değişmiyor ve yokolmuyor olmaları anlamına gelecektir: Tanrının aşkınlığının bizim için Tanrının kendi yarattığı duyulur şeylerin yerlerinden ya da uzaylarından ayrı bir yerde olduğunu imlemiyor olması gibi, Platonik aşkınlık ta İdeaların kendilerine özgü göksel bir yerde olduk-

ları anlamına gelmiyecektir. Sanki Platonik kuram uzunluk, genişlik, derinliği vb. ile göksel yerde varolan bir İdeal İnsan düşüncesini kapsıyormuş gibi konuşmak anlamsızdır. Böyle yapmak Platonik kuramı gereksiz yere gülünçleştirmek olacaktır: İdeaların aşkınlığı ne anlama gelirse gelsin, *bu* anlama gelemez.

(b) Ruhun ön-varoluşu ve "anımsama" süreci öğretileri gibi öğretilere çok fazla ağırlık vermemeye özen göstermemiz gerekir. Plato, çok iyi bilindiği gibi, kimi zaman bir "olası açıklama" vererek "Mit" ten yararlanmaktadır, ve amacı bu açıklamanın daha bilimsel olarak tartışılan temalar ile aynı sağınlık ve ciddilik ile alınması değildir. Böylece *Phaedo*'da "Sokrates" ruhun gelecek yaşamının bir açıklamasını vermekte ve sonra açıkça bildirmektedir ki, bu şeylerin tam olarak onun onları betimlediği gibi olduklarını onaylayacak olan biri pek kavrayışlı bir insan olmıyacaktır.[6] Ama ruhun gelecek yaşamının açıklamasının varsayımsal ve kabul edildiği gibi "mitsel" bir ırada olduğu yeterince açık iken, "mit" kavramını kimilerinin yaptığı gibi bütün bir ölümsüzlük öğretisini kapsayacak denli genişletmek bütünüyle haksız görünmektedir, çünkü *Phaedo*'da değindiğimiz pasajda Sokrates gelecek yaşamın tablosunun sözcük anlamında anlaşılmayacak ya da olumlu olarak onaylanmıyacak olmasına karşın, ruhun "hiç kuşkusuz ölümsüz" olduğunu bildirmektedir. Ve, Plato ölümden sonraki ölümsüzlük ile ön-varoluşu birleştirirken, bütün bir ön-varoluş kavramını "mitsel" diye bir yana atmak pek haklı gibi görünmiyecektir. Olabilir ki bu Plato'nun gözünde bir varsayımdan daha ötesi değildi (öyle ki, belirtmiş olduğum gibi, buna çok fazla ağırlık yüklememeliyiz); oysa, her şey gözönüne alındığında, yalnızca bunun gerçekte bir mit olduğunu ileri sürmekte haklı olmayız, ve mitsel ırası doyurucu bir biçimde belgitlenmedikçe, bunu ciddi amaçlı bir öğreti olarak kabul etmemiz gerekir. Ge-

ne de, ruh önceden varolmuş ve bu ön-varoluş durumunda Biçimleri seyretmiş olsa bile, bundan Biçimlerin ya da İdeaların, bir eğretilemede bulunmak dışında, bir *yerde* oldukları sonucu çıkmaz. Ne de bundan zorunlu olarak onların "ayrı ayrı" ya da "kopuk" özler oldukları sonucu çıkar, çünkü tümü de bir varlıkbilimsel birlik ilkesinde kapsanmış olabilirler.

(ii) Aristoteles'in *Metafizik*'te söyledikleri ile ilgili olarak ayrıca hemen belirtilebilir ki, Aristoteles Plato'nun Akademide ne öğrettiğini çok iyi biliyor olmalıydı, ve Aristoteles bir budala değildi. Sanki Aristoteles'in çağdaş matematiksel gelişmeler üzerine yetersiz bilgisi zorunlu olarak onu Plato'nun Biçimler öğretisini, en azından matematiksel olmayan yanlarında, özsel olarak çarpıtmaya götürecekmiş gibi konuşmak anlamsızdır. Plato'nun matematiksel kuramlarını tam olarak anlamış olabilir ya da olmayabilir: yalnızca bundan çıkarak onun Platonik varlıkbilimi yorumlayışında çok kötü bir gaf yapmış olduğu düşünülemez. Eğer Aristoteles Plato'nun Biçimleri "ayırdığını" bildiriyorsa, bu söyleneni salt bilgisizce bir eleştiri diye bir yana atamayız. Gene de, Aristoteles'in "ayırma" ile ne demek istediğini *a priori* kabul etmemeye özen göstermemiz gerekir, ve ikinci olarak Aristoteles'in Platonik kuramı eleştirisinin zorunlu olarak Plato'nun kendisinin Aristoteles'in saldırdığı vargıları çıkarmış olduğunu imleyip imlemediğini incelememiz gerekir. *Olabilir* ki Aristoteles'in saldırdığı vargılardan kimileri onun Plato'nun kuramının mantıksal sonuçları olarak düşünmüş olduğu vargılardı, gerçi Plato bu vargıları kendisi çıkarmamış olsa da. Eğer durum bu olsaydı, o zaman vargıların gerçekten Plato'nun öncüllerinden çıkıp çıkmadığını irdelememiz gerekirdi. Oysa Aristoteles'in eleştirisini Plato'nun kendisinin yayımlanmış olan çalışmalarında İdealar üzerine neler söylemiş olduğunu görmeden önce tartışmak yersız olacağı için, Aristoteles'in eleştirisinin tartı-

şılmasını daha sonraya bırakmak en iyisidir, gerçi, Plato'nun derslerinde neler öğrettiğini bilebilmek için büyük ölçüde Aristoteles'e dayanmak gerektiği için, Platonik öğretinin bir açımlamasında ona yönelmenin önüne geçilemeyeceği olgusu doğru olsa da. Bununla birlikte, Aristoteles'in beceriksiz bir aptal, Ustasının gerçek düşüncesini anlamaya yeteneksiz biri olduğu düşüncesini kafamızdan çıkarmanın büyük önemi vardır (ve bu önsel gözlemlerin yükü budur).[7] O haksız olmuş olabilir, ama bir budala değildi.

(iii) Güçlükle yadsınabilir ki, Plato *Timeaeus*'ta sanki Demiurge dünyadaki düzenin Etker Nedeni imiş, ve bu dünyanın nesnelerini Örneksel Neden olarak Biçimlerin kalıbına göre işliyormuş gibi konuşmakta, böylece Biçimlerin ya da İdeaların Demiurge'den bütünüyle ayrı olduklarını imlemektedir, öyle ki eğer Demiurge'ye "Tanrı" dersek, Biçimlerin yalnızca bu dünyanın şeylerinin "dışında" olduğu değil, ama Tanrının da "dışında" olduğu sonucunu çıkarmamız gerekecektir. Ama, Plato'nun dilinin *Timeaus*'ta hiç kuşkusuz bu yorumu imliyor olmasına karşın, *Timeaeus*'un Demiurge'sinin bir *varsayım* olduğunu ve Plato'nun 'tanrıcılığının' fazla vurgulanmaması gerektiğini düşünmek için, ilerde görüleceği gibi, nedenler bulunmaktadır. Dahası, ve bu anımsanması gereken önemli bir olgudur, Plato'nun öğretisine onu derslerinde verilen biçim diyaloglarda verilen ile tam olarak aynı değildi; ya da, Plato'nun derslerinde öğretisinin diyaloglarda pek görünmeyen yanlarını geliştirmiş olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Aristoteles'in Plato'nun İyi üzerine dersleri ile ilgili gözlemleri, Aristoxenus tarafından kaydedildiği gibi, *Timeaeus* gibi diyaloglarda Plato'nun kimi düşüncelerini yalnızca resimsel ve betisel bir yolda açıklamış olduğunu belirtiyor gibi görünmektedir. Bu soruya daha sonra döneceğim: şimdi araştırmak için olabildiğince çaba göstermemiz gereken nokta Plato'nun İdealar öğretisinin gerçekte ne olduğudur.

1. Tartışmanın ölümsüzlük sorunu çevresinde özeklendiği *Phaedo*'da öne sürülmektedir ki, gerçeğe bedensel duyular ile değil, ama ancak "gerçekten var olan" şeyleri yakalayan us ile erişilebilecektir.[8] "Gerçekten var olan", gerçek varlıkları olan şeyler nelerdir? Bunlar şeylerin özleridir, ve Sokrates örnekler olarak türenin kendisini, güzelliğin kendisini ve iyiliğin kendisini, soyut eşitliği vb. vermektedir. Bu özler her zaman aynı kalırlarken, tikel duyu nesneleri ise kalmazlar. Sokrates böyle özlerin gerçekten varolduklarını düşüncesini sorgusuzca almaktadır: "belli bir soyut güzelliğin, ve iyiliğin, ve büyüklüğün var olduğunu", ve örneğin tikel bir güzel nesnenin o soyut güzelliğe katıldığı için güzel olduğunu "bir varsayım olarak" ortaya koymaktadır.[9] (102 b de Idea sözcüğü bu özlere uygulanmaktadır; bunlar *eide* olarak adlandırılırlar.) *Phaedo*'da bu özlerin varoluşu ölümsüzlüğün tanıtlanışında bir yardımcı olarak kullanılmaktadır. Belirtilmektedir ki, bir insanın şeyleri az ya da çok eşit, az ya da çok güzel olarak yargılayabilmesi, bir 'ölçün'ün bilgisini, güzellik ya da eşitliğin özlerinin bilgisini imlemektedir. Öte yandan, insanlar dünyaya evrensel özlerin açık bir bilgisi ile gelmez ve büyümezler: öyleyse tikel şeyleri evrensel bir ölçün ile bağıntılı olarak nasıl yargılarlar? Bunun nedeni ruhun beden ile birliğinden önce varolmuş ve ön-varoluş durumu içinde özlerin bilgisini taşımış olması mıdır? Öğrenme süreci böylece bir anımsama süreci olacaktır, öyle ki bu süreçte özün tikel tenselleşmeleri daha önce gözlenmiş olan özlerin anımsatıcıları olarak davranacaklardır. Dahası, özlerin ussal bilgisi bu yaşamda bedensel duyuları aşmayı ve anlıksal düzleme yükselmeyi kapsadığı için, filozofun ruhunun ölümden sonra artık beden tarafından engellenmiyor ve zincirlenmiyor olduğu zaman bu özleri gözleyeceğini düşünmemiz gerekmez mi?

Böylece *Phaedo*'da verildiği biçimiyle İdealar öğretisinin

doğal yorumu İdeaların kalıcı evrenseller olduklarıdır; oysa anımsanmalıdır ki, önceden değinildiği gibi, öğreti deneysel bir anlayışla bir "varsayım" olarak ortaya sürülmüştür: bir öncül olarak, ki apaçık bir ilk ilke ile bağıntı onu ya aklayıncaya ya da "yokedinceye", ya da onu değiştirilme yadadüzeltilme gereksinimi içinde duruyor olarak gösterinceye dek doğru olarak alınmaktadır. Hiç kuşkusuz, Plato'nun öğretiyi deneysel olarak ortaya koymuş olmasını onun öğretide henüz pekinlik bulamamış olması gibi bir olasılığa bağlama düşüncesi göz ardı edilemez; ama Plato'nun Sokrates'e öğretiyi deneysel bir biçimde ortaya koydurmasının asıl nedeninin onun tarihsel Sokratesin İdeaların metafiziksel kuramına erişmemiş, ve her ne olursa olsun onun Plato'nun İyi üzerine enson İlkesine varmamış olduğunu çok iyi biliyor olması olduğunu düşünmek doğru gibi görünecektir. Plato'nun Sokrates'in "kuğu-şarkısı"nda [sonsöz] "tanrısal esine yükseldiği" zaman, İdeal Kurama sezgisel bir yolda erişmesine izin vermesi anlamlıdır.[10] Bu pekala Plato'nun Sokrates'in onun (yani Plato'nun) kuramını bütünüyle değil ama belli bir ölçüde sezgisel olarak kavramış olduğunu kabul ettiğini imliyor olabilir. Ayrıca belirtmek gerek ki, ön-varoluş ve anımsama kuramı *Meno*'da "rahipler ve rahibelere" yüklenmektedir,[11], tıpkı *Simpozyum*'da en yüce bölümün "Diotima" ya yüklenmiş olması gibi. Kimileri bu pasajların Plato'nun gözünde açıkça "Mitler" oldukları vargısını çıkarmışlardır, ama durum o denli de bu varsayımsal pasajların (*Sokrates* için varsayımsal), Sokrates'inkinden ayrı olarak Plato'nun kendi öğretisinden birşeyler açıklıyor olmaları da olabilir. (Her ne olursa olsun anımsama öğretisini Plato'ya Yeni-Kantçı kuramın belirtik bir öncelenişini yüklemek için bir özür olarak kullanmamalıyız. Yeni-Kantçılar Kantçı anlamda *a priori*'nin Plato'nun varmakta olduğu gerçek olduğunu ya da sözlerinin altında yattığını düşünebilirler, ama sağlayabileceklerinden

çok daha iyi kanıt olmaksızın belirtik öğretiyi Plato'ya yüklemekte haklı görülemezler.) Öyleyse vargımız İdealar kuramının, *Phaedo*'da ortaya koyulduğu biçimiyle, Plato'nun öğretisinin ancak bir bölümünü temsil etmekte olduğudur. Plato'nun kendisi için İdeaların *"kopuk"* kalıcı evrenseller olmuş oldukları çıkarsaması yapılmamalıdır. Aristoteles Plato'nun Biri İyi ile özdeşleştirmiş olduğunu açıkça belirtiyordu; ama bu birleştirici ilke, ister daha önce *Phaedo*'yu yazdığı zaman Plato tarafından savunuluyor olsun (ki en olası durum budur), isterse ancak daha sonra işlenmiş olsun, hiç kuşkusuz *Phaedo*'da görünmemektedir.

2. *Simpozyum*'da Sokrates ona bir Diotima, bir "Kadın Peygamber" tarafından verilen ve Eros'un dürtüsü altında ruhun gerçek Güzelliğe yükselişi konusundaki bir söylemi anlatıyor olarak gösterilmektedir. Güzel biçimlerden (yani bedenler), bir insan ruhlarda olan güzelliğin seyrine, ve buradan bilime yükselir, öyle ki bilgeliğin güzelliği üzerine gözlerini çevirebilsin, ve "engin güzellik okyanusu"na ve "bunun kapsadığı hoş ve muhteşem biçimler"e dönebilsin, ta ki "bengi, yaratılmamış, yokedilmez olan; ne artmaya ne de çürümeye açık olan; kısmen güzel ve kısmen çirkin olmayan; bir zaman güzel olup bir başka zaman güzellikten yoksun olmayan; bir şey ile ilişki içinde güzel ve bir başkası ile ilişkide biçimsiz olmayan; burada güzel ve orada çirkin olmayan; kimi insanların gözlerinde güzel ve kimilerinkinde biçimsiz olmayan" bir Güzelliğin seyredilişine ulaşıncaya dek. "Ne de bu en yüksek güzellik imgelemde güzel bir yüz, ya da güzel eller, ya da bedenin başka bir parçası gibi, ne bir söylem ve ne de bir bilim gibi tasarlanabilir. Ne de o bu dünyada ya da gökte ya da başka bir yerde yaşayan ya da varolan başka birşeyde kalmaktadır; tersine o sonsuza dek kendinde kalıcı ve kendi ile tekbiçimlidir [monoeidik]. Tüm öteki şeyler ona katılma yoluyla güzeldirler, şu koşul ile ki, onların üremeye ve çürü-

meye açık olmalarına karşın, o hiçbir zaman çoğalmaz ya da azalmaz, ya da bir değişime uğramaz. "Bu, tanrısal ve arı güzelliğin, yalın güzelliğin kendisidir.[12] Bu açıktır ki *Hippias Major*'un Güzelliğidir, "ki tüm güzel şeyler güzelliklerini ondan türetirler."[13]

Sokrates'in Saltık Güzellik ve Eros'un dürtüsü altında ona yükseliş konusundaki söylemine aracı kıldığı rahibe Diotima, Sokrates'in onu öyle yüce yükseklikelere dek izleyemeyebileceğini, ve Sokrates'i konunun bulanık derinliklerine ulaşmak için tüm dikkatini toplamaya zorladığını düşündürecek bir yolda sunulmaktadır.[14] Profesör A.E. Taylor bunu Sokrates'in gizemsel deneyimi kendi üzerine almayı istemek için çok alçakgönüllü olduğu (gerçi bu deneyimi gerçekte yaşamış olsa da), ve böylece kendini yalnızca Diotima'nın sözlerini aktarıyor olarak sunduğu anlamında yorumlamaktadır. Taylor'un Diotima'nın konuşmasının *Plato'nun* tarihsel Sokrates tarafından hiçbir zaman erişilmemiş olan kişisel kanısını temsil ettiği düşüncesi ile ilgili bir sorunu olmıyacaktır. "Diotima 'tam ve eksiksiz deneyim..' üzerine konuşmayı sürdürürken Sokrates'in onu izleyip izleyemeyeceği konusunda Diotima'nın açık kuşkusunun anlamı üzerine birçok talihsiz saçmalıklar yazılmıştır. Üstelik Plato'nun burada 'tarihsel' Sokrates'in çıkamayacağı felsefi yüksekliklere eriştiğini taslamak gibi bir burnu büyüklüğe kapılmış olduğu bile ciddi olarak ileri sürülmüştür."[15] Böyle bir yöntemin Plato'nun payına burnu büyüklüğün göstergesi olacağı doğru olabilir, ama ancak gizemsel bir deneyim sorusu söz konusu ise - ki Taylor'a göre söz konusudur; ama Sokrates'in konuşmasında dinsel bir gizemcilik sorusu olduğu hiçbir biçimde açık değildir, ve Plato'nun, haklı bir burnu büyüklük suçlamasını üzerine çekmeksizin, enson İlke açısından Sokrates'ten daha büyük bir felsefi özümleme gücünü kendinde görememesi için hiçbir gerçek neden yok gibi görünmektedir. Dahası, eğer, Taylor'-

un düşündüğü gibi, *Phaedo* ve *Simpozyum*'da Sokrates'in sözleri ile anlatılan görüşler tarihsel Sokrates'in düşünceleri iseler, nasıl olmaktadır da *Simpozyum*'da Sokrates sanki enson İlkeyi, Saltık Güzelliği gerçekten kavramış gibi konuşurken, *Phaedo*'da ise İdealar kuramı (ki burada soyut güzellik de kendine bir yer bulmaktadır) deneysel bir önsav olarak ortaya sürülmektedir? (bkz. *Phaedo*'da Sokrates'in ölümünden önceki konuşmasını gösteren diyalog.) Bu yüzden, *Simpozyum*'da Diotima'nın konuşmasının tarihsel Sokrates'in belli bir kanısını temsil etmediği görüşünü yeğlerim. Bununla birlikte, her ne olursa olsun bu akademik bir noktadır: Diotima'nın sözlerinin anlatımı ister tarihsel Sokrates'in isterse Plato'nun kendisinin kanısını temsil etsin, apaçık kalan olgu orada bir Saltığın varoluşu üzerine (en azından) bir ipucu verilmekte olduğudur.

Bu kendinde Güzellik Güzelliğin özünün kendisi midir, güzel şeylerden "ayrı", kalıcı bir öz müdür, yoksa değil mi? Hiç kuşkusuz Plato'nun bilimi ilgilendiren sözleri değişik derecelerde değişik güzel nesnelerde tenselleşmiş olan evrensel Güzelliğin yalnızca kavramının bilimsel bir tanınışını imliyor anlamında alınabilir; oysa Sokrates'in *Simpozyum*'daki söyleminin bütün akışı bu özsel Güzelliğin salt bir kavram olmadığı, ama nesnel olgusallık taşıdığı düşüncesine götürmektedir. Bu onun "ayrı" olduğunu mu imlemektedir? Kendinde Güzellik ya da Saltık Güzellik olgusal, kalıcı olduğu anlamında "ayrı"dır, ama kendine özgü bir dünyada, şeylerden uzaysal olarak ayrı olduğu anlamında değil. Çünkü *ex hypothesi* Saltık Güzellik tinseldir; ve uzay ve zaman, yersel ayrılma ulamları, özsel olarak tinsel olan birşey durumunda ancak uygulanamazlar. Uzayı ve zamanı aşan birşey durumunda, onun *nerede* olduğunu sorusunu sormamız bile aklanamaz. Yersel bulunuş söz konusu olduğu sürece o hiçbir **yerde değildir** (gerçi olgusal-olmayan olma anlamında hiçbir yerde değildir denemezse de). *Horismos*

ya da ayrılma böylece, Platonik öz durumunda, soyut kavramın öznel olgusallığının ötesindeki bir olgusallığı imliyor gibi görünmektedir - kalıcı bir olgusallığı, ama yersel bir ayrılmayı değil. Öyleyse, öz içkindir demek o aşkındır demek denli doğrudur: önemli olan nokta onun *olgusal* olduğu ve tikellerden bağımsız, değiştirilmez ve kalıcı olarak bulunduğudur. Platonik öz, eğer olgusal ise, bir yerde olmalıdır demek saçmadır. Örneğin Saltık Güzellik bir çiçeğin bizim dışımızda varolması anlamında dışımızda varolmaz - çünkü o denli de onun içimizde varolduğu söylenebilir: uzaysal ulamlar ona ancak uygulanamazlar. Öte yandan, onun salt öznel, ve bizimle sınırlı olduğu, bizimle varlık kazandığı ve bizim aracılığımız yoluyla ya da bizimle yok olduğu anlamında bizim içimizde olduğunda söylenemez. O hem aşkın, hem de içkindir, duyular ile erişilemez ve ancak anlık ile kavranabilirdir.

Saltık Güzelliğe yükselişin aracısına, Eros'un imlemine, gizemsel bir yaklaşımın söz konusu olup olmadığı sorusuna daha sonra dönmemiz gerekiyor: şimdi burada belirtmek istediğim tek nokta *Simpozyum*'da Saltık Güzelliğin birliğin enson ilkesi olduğu konusunda belirtilerin eksik olmadığıdır. Değişik bilimlerden tek bir bilime - evrensel Güzellik bilimi - yükselişi ilgilendiren pasaj,[16] "hoş ve muhteşem biçimleri" kapsayan "engin anlıksal güzellik okyanusu"nun enson Saltık Güzellik İlkesine güdümlü olduğunu, giderek onda içerildiğini düşündürmektedir. Ve eğer Saltık Güzellik son ve birleştirici bir ilke ise, onu *Devlet*'teki Saltık İyi ile özdeşleştirmek zorunlu olmaktadır.

3. *Devlet*'te açıkça gösterilmektedir ki gerçek filozof her şeyin özsel doğasını bilmeye çabalamaktadır. O, örneğin bir güzel şeyler çokluğunu ya da bir iyi şeyler çokluğunu bilmek ile ilgilenmemektedir; tersine, ilgisi değişen derecelerde tikel güzel şeylerde ve tikel iyi şeylerde tenselleşmiş olan güzelliğin özünü ve iyiliğin özünü ayrımsamaktır. Bir

görüngüler çokluğu içinde kendini yitirmiş olan ve bu yüzden özsel doğayı görmeyen ve örneğin güzelliğin özünü güzel bir görüngüler çokluğundan ayırdedemiyen filozof-olmıyanlar, yalnızca sanı *(doksa)* aşamasında ve bilimsel bilgiden yoksun olarak tanıtılmaktadırlar. Bunlar hiç kuşkusuz var-olmayan ile ilgilenmemektedirler, çünkü var-olmayan genel olarak "bilgi" için bir nesne olamaz, tersine bütünüyle bilinemezdir; gene de, dayanıklı ve kalıcı olan gerçek varlık ya da olgusallık ile daha çok ilgileniyor da değildirler: ilgilendikleri geçip giden görüngülerdir, nesnelerdir ki bir *oluş* durumu içindedirler, biteviye ortaya çıkmakta ve yokolup gitmektedirler. Ansal durumları bir *doksa* durumudur, ve *doksa*'larının nesnesi var-olan ile var-olmayan arasında orta noktada duran görüngüdür. Öte yandan, filozofun ansal durumu bir bilgi durumudur, ve bilgisinin nesnesi Varlıktır, tam olgusal olandır, özsel olandır, İdea ya da Biçimdir.

Şimdiye değin, gerçekten, özün ya da İdea'nın kalıcı ya da "ayrı" olarak görüldüğü üzerine hiçbir belirti yoktur ("ayrı" terimi duyusal-olmayan olgusallığa eğer uygulanabilir ise); ama *öyle* görülmekte olduğu Plato'nun İyi İdeasını, *Devlet*'te özel bir üstünlük konumunda bulunan İdeayı ilgilendiren öğretisinden anlaşılabilir. İyi orada ışığı doğanın nesnelerini herkese görünebilir kılan ve böylece bir anlamda onların değerlerinin ve güzelliklerini kaynağı olan güneşe benzetilmektedir. Bu benzetme hiç kuşkusuz ancak bir benzetmedir, ve böyle iken zorlanmamalıdır: İyinin nesneler arasında bir nesne olarak tıpkı güneşin bir nesne olarak öteki nesneler arasında varolması gibi varolduğunu düşünmeyeceğiz. Öte yandan, Plato İyinin bilginin nesnelerine varlık verdiğini, böylece bir bakıma özsel düzenin birleştirici ve herşeyi kapsayıcı İlkesi olduğunu, ve gene de kendisinin özsel varlıktan değer ve güçte üstün olduğunu açıkça ileri sürerken,[17] İyinin salt bir kavram olduğu ya da gi-

derek herşeyin ona doğru çabaladığı bir var-olmayan erek olduğu sonucuna varmak olanaksızdır: o yalnızca bilgikuramsal bir ilke değildir, ama ayrıca - şimdilik kötü tanımlanmış bir anlamda da olsa - *varlıkbilimsel* bir ilkedir, bir varlık ilkesidir. Öyleyse kendinde olgusal ve kalıcıdır.

Öyle görünüyor ki *Devlet*'teki İyi İdeası ile *Simpozyum*'daki özsel Güzelliğin özdeş olarak alınmaları gerekmektedir. İkisi de anlıksal bir yükselişin doruğu olarak sunulmaktadırlar, oysa İyi İdeasının güneşe benzetilmesi onun şeylerin yalnızca iyiliklerinin değil, ama ayrıca güzelliklerinin de kaynağı olduğunu belirtiyor gibi görünmektedir. İyi İdeası Biçimlere ya da anlıksal düzenin özlerine varlık vermektedir, oysa bilim ve engin anlıksal güzellik okyanusu özsel olarak güzele yükselişte bir evredir. Plato açık olarak Saltık düşüncesine doğru çalışmaktadır - tüm şeylerin saltık olarak eksiksiz ve örneksel Kalıbına, enson varlıkbilimsel İlkeye doğru. Bu Saltık içkindir, çünkü görüngüler değişen derecelerde onu tenselleştirmekte, "eşlemekte", ona katılmakta, onu belirtmektedirler; ama o ayrıca aşkındır da, çünkü varlığı bile aştığı söylenmektedir, oysa katılma *(meteksis)* ve öykünme *(mimesis)*[18] eğretilemeleri katılma ile içine Katılınan, öykünme ile Öykünülen ya da Örneksel arasında bir ayrımı imlemektedir. Platonik İyiyi salt mantıksal bir ilkeye indergemeye ve onun varlıkbilimsel bir ilke olduğu belirtilerini gözardı etmeye yönelik bir girişim, zorunlu olarak Platonik metafiziğin esinlendirici görkeminin bir yadsınışına götürür - ayrıca hiç kuşkusuz Orta Platonist ve Yeni-Platonist filozofların Ustanın özsel amacını bütünüyle yanlış anlamış oldukları vargısına da götürdüğü gibi.

Bu noktada tartışmada yapılması gereken iki önemli gözlem vardır:

(i) Aristoteles *Eudemian Ethics*'de[19] Plato'nun İyiyi Bir ile özdeşleştirdiğini söylerken, Aristoxenus, Aristoteles'in

Plato'nun İyi üzerine dersinin açıklamasını anımsayarak, bize gönenç, mutluluk vb. gibi insan iyilikleri üzerine birşeyler dinleyeceklerini umarak derse giden izleyicilerin kendilerini matematik, gökbilim, sayılar ve *iyi ile birin özdeşliği* üzerine bir söylemi dinlerken bulduklarında şaşırdıklarını söylemektedir. *Metafizik*'te Aristoteles "Değiştirilemez tözlerin varoluşunu ileri sürenlerden kimileri birin kendisinin iyinin kendisi olduğunu söylerler, ama onun tözünün başlıca birliğinde yattığını düşünürler"[20] der. Plato'dan bu pasajda adı ile söz edilmez, ama başka bir yerde[21] Aristoteles açıkça der ki, Plato için, "Biçimler tüm öteki şeylerin özünün nedenidir, ve Bir Biçimlerin özünün nedenidir." Öte yandan, *Devlet*'te[22] Plato anın bütünün ilk ilkesine yükselişinden söz etmekte, ve ileri sürmektedir ki, İyi İdeası "güzel ve doğru tüm şeylerin evrensel yaratıcısı, ışığın ve ışığın bu dünyadaki efendisinin anası, ve öteki dünyadaki *gerçek ve usun kaynağı*" olarak çıkarsanmaktadır. Bu yüzden Birin, İyinin ve Özsel Güzelliğin Plato için aynı oldukları, ve anlaşılır Biçimler dünyasının varlığını herhangi bir yolda Bire borçlu olduğu vargısı ancak usa uygun görünecektir. "Çıkış" sözcüğü (ki Yeni-Platocular için çok değerlidir) hiçbir yerde kullanılmamaktadır, ve Plato'nun Biçimleri Birden nasıl türettiğinin sağın bir kavrayışını oluşturmak güçtür; ama Birin birleştirici İlke olduğu yeterince açıktır. Dahası, Birin kendisi, Biçimlerde içkin olmasına karşın, tekil Biçimler ile yalnızca eşitlenemediği ölçüde, ayrıca aşkındır da. Plato demektedir ki "İyi öz değildir, ama özü değer ve güçte çok fazla aşar," öte yandan ise "yalnızca tüm bilgi nesnelerinde anlaşılırlığın kaynağı değil, ama ayrıca onların varlık ve özlerinin de kaynağıdır,"[23] öyle ki gözünü İyiye çeviren biri, onu "varlığın tam eksiksizliğinin bulunduğu yere" doğru çevirmektedir.[24] İmlem İyi İdeasının varlığı aştığının haklı olarak söylenebileceğidir, çünkü o tüm görülebilir ve anlaşılabilir nesnelerin üzerindedir, aynı zaman-

da ise en yüksek Olgusal, gerçek Saltık olarak, tüm şeylerdeki varlık ve öz İlkesidir.

Timeaeus'ta Plato demektedir ki, "Evrenin yapıcısını ve babasını bulmak zordur, ve onu bulduktan sonra, onu herkese anlatıp iletmek olanaksızdır."[25] *Timeaeus*'da Demiurge tarafından doldurulan yerin bu sözcüklerin ona uygun olduğunu düşündürdüğü doğrudur; ama anımsamalıyız ki *(a)* Demiurge olası ki Usun evrende işleyişi için bir simgedir, ve *(b)* Plato açıkça söylemişti ki üzerine yazmayı reddettiği konular vardır,[26] ve bu konulardan biri de kuşkusuz Bir üzerine tam öğretisi idi. Demiurge "olası açıklama"ya aittir.[27] İkinci mektubunda, Plato tanışık olduğumuz yüklemlerden herhangi birinin "evrenin kıralına" uygulanabileceğini sanmak bir yanılgıdır demekte,[28] ve altıncı mektubunda dostlarından "varolan ve varolacak tüm şeylerin kaptanı olan Tanrı, ve o kaptanın ve nedenin Babası adına" bir bağlılık andı içmelerini istemektedir.[29] Şimdi eğer "Kaptan" Demiurge ise, "Baba" da Demiurge olamaz, ama Bir olmalıdır; ve sanıyorum ki Plotinus Babayı *Devlet*'in Biri ya da İyisi ile özdeşleştirmekte haklı idi.

Bir böylece Plato'nun enson İlkesi ve Biçimler dünyasının kaynağıdır; ve Plato, görmüş olduğumuz gibi, Birin insan yüklemlerini aştığını düşünmektedir. Bu, Yeni-Platocu ve Hıristiyan filozofların '*via negativa*'larının Bire geçerli bir yaklaşma yolu olduğunu imlemektedir, ama hemen Bire yaklaşmanın, Plotinus durumunda olduğu gibi, "esrime içinde" bir yaklaşma olduğu sonucuna varmamak gerekir. *Devlet*'te kesinlikle ileri sürülmektedir ki, yaklaşma *eytişimseldir* ve bir insan İyinin görülüşüne ancak "arı anlık" yoluyla erişir.[30] Eytişim yoluyla ruhun en yüksek ilkesi "varoluşta en iyi olanın görülüşüne" yükseltilir.[31] Bu konuya daha sonra dönmeliyiz.

(ii) Eğer Biçimler Birden çıkıyor iseler - belirsiz bir yolda - tikel duyulur nesneler konusunda ne düşüneceğiz? Plato

anlaşılır ve görülür dünyalar arasında bunların artık birbirleri ile bağlanmalarına olanak vermiyecek bir uçurum açmıyor muydu? Öyle görünüyor ki, *Devlet*'te[32] görgül gökbilimi kınıyor izlenimini veren Plato, görgül bilimlerin ilerlemesi ile görüşlerini değiştirmeye zorlanıyordu, ve *Timeaeus*'ta onun kendisi doğayı ve doğal soruları irdelemektedir. (Dahası, Plato değişmeyen, anlaşılır bir olgusallık dünyası ile değişen bir olgusal-olmanayn dünya arasındaki bölünmenin pek doyurucu olmadığını görmeye başlıyordu. "Kolayca inandırılacak mıyız ki, değişim, yaşam, ruh ve bilgelik tam olarak var olana gerçekten sunulmamışlardır, ve bu ne dirimli ve ne de anlaklı ama kendi düşünceden yoksun ve duruk dayanıklılığı içinde görkemli ve kutsal bir şeydir"[33]. *Sofist* ve *Philebus*'ta *dianoia* ve *aistesis*'in (ki Çizginin değişik kesimlerine aittirler) bilimsel algı yargısına birleştikleri imlenmektedir. Varlıkbilimsel olarak konuşursak, duyulur tikel yargı ve bilginin nesnesi olabilir, ama ancak gerçekten İdealardan biri altına alınıyor, özgün Biçimden "pay alıyor" ise: ancak bir sınıf-örneği, olgusal ve bilinebilir ise. Bununla birlikte, *genelde* duyulur tikel, tam anlamıyla tikelliği içinde düşünüldüğünde, tanımlanamaz ve bilinemezdir, ve gerçekten "olgusal" değildir. Plato bu kanıya sarılıyordu, ve bu açıktır ki Eleatik bir kalıt idi. Duyu-dünyası, öyleyse, bütünüyle yanılsama değildir, ama bir olgusal-olmama öğesi kapsamaktadır. Gene de yadsınamaz ki, bu konum bile, tikelin biçimsel ve özdeksel öğeleri arasındaki keskin ayrımı ile, anlaşılır dünyanın duyulur dünyadan "ayrılığı" sorusunu gerçekte çözülmemiş olarak bırakacaktır. İşte Aristoteles'in saldırdığı da bu "ayrılık"tır. Aristoteles belirli biçim ile içinde bunun tenselleştiği özdeğin ayrılmaz olduklarını ve ikisinin de olgusal dünyaya ait olduklarını düşünüyordu; onun görüşüne göre Plato bu olguyu bütünüyle göz ardı etmiş ve iki öğe arasına aklanması olanaksız bir ayrılık getirmişti. Gerçek evrensel, Aristoteles'e göre,

belirli evrenseldir, ve belirlenmiş evrensel ise olgusalın ayrılmaz bir parçasıdır: o bir *logos enulos* ya da özdekte tenselleşmiş belirlenimdir. Plato bunu görememişti.

(Profesör Julius Stenzel şu parlak düşünceyi öne sürüyordu:[34] Aristoteles Plato'nun "ayrılığını" eleştirirken, Plato'yu türün yanısıra bir cinsin olmadığını görmeyi başaramamış olduğu için eleştirmekteydi. Stenzel *Metafizik*, 1037 b 8 vö. ye başvurmaktadır: burada Aristoteles Plato'nun mantıksal bölme yöntemine saldırmaktadır, çünkü sonuçtaki tanımda ara *ayırmaçların* yinelenmeleri gerektiği kabul edilmektedir, örneğin Plato'nun bölme yöntemi bizim insanı bir "iki-ayaklı hayvan" olarak tanımlamamızda sonuçlanacaktı. Aristoteles'in buna karşı çıkışının zemini "ayaklılığın" "iki-ayaklılığın" yanısıra birşey olmadığıdır. Gerçekten, Aristoteles'in bu bölme yöntemine karşı çıkmış olduğu doğrudur; ama onun Platonik Biçimler kuramını bu kuramın getirdiği *Horismos* zemininde eleştirmesi mantıksal bir noktanın eleştirisine indirgenemez, çünkü Aristoteles Plato'yu yalnızca türsel bir biçimin yanısıra cinsel ya da soysal bir biçim koymuş olduğu için eleştiriyor değildir: eleştirisinin nedeni Plato'nun genel olarak Biçimleri tikellerin yanısıra koymuş olmasıdır.[35] Bununla birlikte, olabilir ki, Aristoteles Plato'nun türün yanısıra bir cins olmadığını, e.d. yalnızca belirlenebilir bir evrensel olmadığını görmeyi başaramamasının onun Biçimler ve tikeller arasına getirmiş olduğu *Horismos*'u ondan gizlemeye yardım etmiş olduğunu düşünüyordu - ve burada Stenzel'in düşüncesi değerlidir; ama Aristoteles'in saldırdığı *Horismos* mantıksal bir noktaya sınırlanamaz. Bu Aristoteles'in eleştirisinin bütün bir akışından açıktır.)

4. *Phaedrus*'ta Plato "renksiz, biçimsiz ve dokunulmaz, ancak anlığa görünebilir gerçek varoluşu"[36] gözleyen ruhtan sözetmektedir; ve bu ruh açık ve seçik olarak "saltık türeyi, ve saltık ölçülülüğü, ve saltık bilimi" görmektedir,

"yaratılışta göründükleri gibi değil, ne de bizim bugünlerde olgusallıklar adını verdiğimiz biçimlerin bir türlülüğü altında olduğu gibi; tersine, o olgusal ve özsel varlık olanda varolan türeyi, ılımlılığı, bilimi" görmektedir. Bu bana öyle görünüyor ki Biçimlerin ya da *İdeaların* Varlık İlkesinde, Birde kapsandıklarını, ya da en azından özlerini Bire borçlu olduklarını imlemektedir. Hiç kuşkusuz imgelem gücünü kullanır ve kendimiz için kendi başına göksel bir dünyada varolan saltık türeyi ya da ölçülülüğü çizmeye çalışırsak, doğallıkla Plato'nun sözlerinin çocukça bir saflık ve gülünçlük taşıdıklarını düşüneceğiz; ama kendimize Plato'nun *ne demek istediğini* sormamız ve çabucak ona öyle olağan dışı bir düşünceyi yüklemekten kaçınmamız gerekir. Plato'nun betisel açıklaması ile anlatmak istediği şey büyük bir olasılıkla Türe İdealinin, Ölçülülük İdealinin vb. nesnel olarak Saltık Değer İlkesinde, e.d. kendi içersinde insan doğasının idealini ve böylece insan doğasının erdemlerinin idealini "kapsayan" İyide temellenmiş olduklarıdır. İyi ya da Saltık Değer İlkesi böylece bir *telos* doğasına iyedir; ama o gerçekleşmemiş bir *telos,* var-olmayan bir erişilecek-erek değildir; o var-olan bir *telos,* bir varlıkbilimsel İlke, en yüksek Olgusal, eksiksiz örneksel Neden, Saltık ya da Birdir.

5. Görülecektir ki, *Parmenides*'in başında Sokrates'in hangi İdeaları kabul etmeye hazır olduğu sorusu yükseltilmektedir.[37] Parmenides'e yanıt olarak, Sokrates kabul eder ki "benzerlik" ve "bir ve çok" İdeaları ve ayrıca "doğru ve güzel ve iyi vb." İdeaları vardır. Daha öte bir soruya yanıt olarak der ki insan, ateş, su vb. İdealarını katıp katmama konusunda çoğu kez kararsızdır; oysa, saç, çamur, kir vb. İdealarını kabul edip etmediği sorusuna ise yanıtı "Elbette hayır" dır. Bununla birlikte kimi zaman kafasının karıştığını ve bir İdea olmaksızın hiçbirşeyin var olmadığını düşündüğünü kabul eder, gerçi bu konumu benimser benimsemez hemen bundan "uzaklaşıyor" olsa da:

korkmaktadır ki "dipsiz bir saçmalık kuyusuna düşüp yok olabilirim." Bu yüzden "tam şimdi sözetmekte olduğum İdealara" geri döner.

Julius Stenzel bu tartışmayı *eidos*'un ilk başta Plato için kesinlikle değersel bir yananlam taşımış olduğunu tanıtlama çabasında kullanmaktadır: ona göre bu durum Sokrates'in kalıtçısı için ancak doğal olabilirdi. Yalnızca daha sonradır ki terim tüm sınıf-kavramlarını kapsamak üzere genişletiliyordu. İnanıyorum ki bu özünde doğrudur, ve büyük ölçüde İdea teriminin bu genleşmesinin kendisidir ki (yani *belirtik* genleşme, çünkü örtük bir genleşmeyi önceden kapsıyordu) Plato'nun dikkatini *Parmenides*'te tartışılan türdeki güçlükler üzerine döndürmüştür. Çünkü, *eidos* terimi "ahlaksal ve estetik nitelikler ile yüklü" oldukça,[38] Eros'un dürtüsü altında insanı çeken değersel bir *telos* doğasını taşıyor oldukça, onun içsel birliği ya da çokluğu sorunu çok kolay bir biçimde ortaya çıkmaz: o Birdeki İyi ve Güzeldir. Oysa insanın ve görgülenimimizin öteki tikel nesnelerinin İdeaları kabul edilir edilmez, Ideal Dünya bir Çok olma, bu dünyanın bir eşlemi olma sakıncasını yaratmaktadır. İdeaların birbirleri ile ilişkileri nedir, ve tikel şeyler ile ilişkileri nedir? Ne olursa olsun gerçek bir birlik var mıdır? İyi İdeası duyulur tikellerden bunların hoş karşılanmayacak bir eşlemi olarak ortaya çıkmayacak denli uzaktır; ama örneğin bireysel insandan "ayrı" bir insan İdeası varsa, bu pekala birincinin salt bir eşlemi olarak görünebilir. Dahası, İdea her insanda bütün olarak bulunmakta mıdır, yoksa her insanda ancak bölüm olarak mı bulunmaktadır? Gene, eğer bireysel insanlar ile İnsan İdeası arasındaki bir benzerlikten söz etmek olanaklı ise, bu andırımın nedenini açıklamak ve böylece sonsuz bir gerileyişe geçmek için bir *tritos antropos* [üçüncü bir insan] konutlamanız gerekmez mi? İdeal Kuramına bu türde bir karşı çıkış Aristoteles tarafından yapılmıştı, ama bu Plato'nun kendisi tarafından da önceden

görülmüştü. Ayrım, Plato'nun (daha sonra göreceğimiz gibi) karşı çıkışları yanıtlamış olduğunu düşünürken, Aristoteles'in Plato'nun bunlara yanıt verdiğini düşünmemiş olmasıdır.

Böylece, *Parmenides*'te bireysel nesnelerin İdea ile ilişkisi sorunu tartışılmakta, Sokratik açıklamaya ilişkin karşıçıkışlar yapılmaktadır. Sokrates'e göre ilişki iki yolda betimlenebilir: (i) tikel nesnenin İdeaya bir katılımı *(meteksis, metehein)* olarak; (ii) İdeanın tikel nesne tarafından bir yansılanışı *(mimesis)* olarak - tikel nesneler İdeanın *omoiomata* ve *mimemata*'sı olarak, ve İdea örneksel ya da *paradeigma* olarak. (İki açıklamayı Plato'nun felsefi gelişiminin ayrı dönemleri - en azından katı bir biçimde olmamak üzere - ile bağıntılamak olanaklı görünmemektedir, çünkü iki açıklama da *Parmenides*'te birarada bulunmaktadırlar,[39] ve *Simpozyum*'da her iki düşünce de görünmektedir.)[40] Bu Sokratik kuramlar üzerine Parmenides'in karşıçıkışları hiç kuşkusuz ciddi eleştiriler olarak amaçlanırlar - ve gerçekten böyledirler - , ileri sürülmüş olduğu gibi, salt bir *jeu d'esprit* [ince şaka] olarak değil. Karşıçıkışlar gerçek karşıçıkışlardır, ve öyle görünmektedir ki Plato kendi İdealar kuramını *Parmenides*'te Eleatiklerin ağızlarına koyduğu türde eleştirileri karşılama girişimi ile geliştirmeye çalışıyordu.

Tikel nesneler bütün Ideaya mı, yoksa onun ancak bir bölümüne mi katılmaktadırlar? İdealar ve tikel nesneler arasındaki ilişkinin katılma-açıklamasının mantıksal bir sonucu olarak Parmenides tarafından ortaya sürülen ikilem budur. Eğer seçeneklerden birincisi seçiliyorsa, o zaman İdea, ki birdir, bütünüyle birçok bireyin herbirinde olacaktır. Eğer ikinci seçenek seçiliyorsa, o zaman Biçim ya da İdea aynı zamanda birimsel ve bölünebilirdir (ya da çok). İki durumda da bir çelişki bulunmaktadır. Dahası, eğer eşit şeyler belli bir eşitlik miktarının bulunuşu ile eşit iseler, o zaman onlar eşitlikten daha az olan ile eşittirler. Genç, eğer

bir şey büyüklüğe katılma ile büyük ise büyüklükten daha az olana iye olmakla büyüktür - ki bir çelişki olarak görünmektedir. (Belirtmek gerek ki, bu tür karşıçıkışlar İdeaların kendi başlarına duran bireysel nesneler ile aynı olduklarını varsaymaktadırlar, ve böylece İdeayı bu yolda düşünmenin olanaksızlığını göstermeye yararlar.)

Sokrates yansılama-kuramını, tikel nesnelerin ancak kendileri kalıplar ya da örneklikler olan İdeaların eşlemleri olduklarını ortaya sürer; tikel nesnelerin İdeayı andırımları onun onlara katılımını oluşturmaktadır. Buna karşı Parmenides'in uslamlaması şudur: eğer ak şeyler aklığa benziyor iseler, aklık ta ak şeylere benzer. Bu yüzden, eğer ak şeyler arasındaki benzerlik bir aklık Biçimi konutlanarak açıklanacak ise, aklık ile ak şeyler arasındaki benzerlik te bir ilkörnek konutlanarak açıklanmalıdır, ve bu sonsuza dek böyle gider. Aristoteles de buna çok benzer bir yolda tartışıyordu, ama gerçekten eleştiriden çıkan şey İdeanın salt bir başka tikel nesne olmadığı, ve tikel nesneler ile İdea arasındaki ilişkinin değişik tikel nesneler arasındaki ilişki ile aynı olamıyacağıdır.[41] Karşıçıkış, böylece, gerçek ilişkilerin daha ileri irdelenişi için zorunluğu gösterme olarak belirmekte, ve bu da İdeal Kuramın bütünüyle savunulamaz olduğunu göstermemektedir.

Bir başka karşıçıkış ta Sokrates'in kuramı üzerine İdeaların bilinemez olduklarıdır. İnsanın bilgisi bu dünyanın nesneleri ile, ve bireysel nesneler arasındaki ilişkiler ile ilgilidir. Örneğin bireysel efendi ve bireysel köle arasındaki ilişkiyi bilebiliriz, ama bu bilgi bizi saltık efendilik (Efendilik İdeası) ve saltık kölelik (Kölelik İdeası) arasındaki ilişki üzerine bilgilendirmeye elverişsizdir. Bu amaç için saltık bilgiye dayanmamız gerekir ve buna iye değilizdir. Bu karşıçıkış ta İdeal Dünyayı yalnızca bu dünyaya koşut olarak görmenin umutsuzluğunu sergilemektedir: eğer birincisini bileceksek, o zaman ikincide bizi onu bilmeye yetenekli kı-

lacak bir nesnel temel olmalıdır. Eğer iki dünya salt koşut iseler, o zaman, tıpkı bizim İdeal Dünyayı bilebilmeksizin duyulur dünyayı bilmemiz gibi, tanrısal bir anlık ta duyulur dünyayı bilebilmeksizin İdeal Dünyayı bilecektir.

Yapılan karşıçıkışlar *Parmenides*'te yanıtsız bırakılmaktadırlar, ama belirtmek gerek ki Parmenides anlaşılır bir dünyanın varoluşunu yalanlamakla uğraşmıyordu: o özgürce kabul etmektedir ki, eğer saltık İdeaların varoluşunu benimsemek reddedilecek olursa, o zaman felsefi düşünüş te denize atılmaktadır. Plato'nun *Parmenides*'te kendisine çevirdiği karşıçıkışların sonucu, öyleyse, onu İdeal Dünyanın doğasını ve bunun duyulur dünya ile ilişkisini daha sağın bir irdeleme altına almaya itecektir. Ortaya çıkan güçlüklerden açıkça anlaşıldığı gibi bir birlik ilkesi gerekmektedir, ki bu, aynı zamanda, çokluğu da yoketmiyecektir. Bu durum diyalogda kabul edilmektedir, gerçi düşünülen birlik Biçimler dünyasındaki bir birlik olsa da - çünkü Sokrates "karışıklığı görülür nesneler ile ilgili olarak değil, ama yalnızca düşünce ile ve idealar olarak adlandırılabilecek olanlar ile ilgili olarak çözmekle ilgileniyordu."[42] Güçlükler, öyleyse, *Parmenides*'te çözülmüş değildir; ama tartışma İdeal Kuramın bir yokedilişi olarak görülmemelidir, çünkü güçlükler yalnızca kuramın onu Sokrates'in şimdiye dek açımlamış olduğundan daha doyurucu bir yolda açımlanması gerektiğini belirtmektedirler.

Diyaloğun ikinci bölümünde Parmenides'in kendisi tartışmaya öncülük eder ve kendi "şanatını," verilen bir varsayımdan çıkarı vargıları ve o varsayımı yadsımaktan çıkan vargıları irdeleme yöntemini örnekleme işini üstlenir. Parmenides Bir varsayımından başlamayı ve onun doğrulanmasından ve yalanlanmasından çıkıyor gibi görünen sonuçları irdelemeyi önerir. Altgüdümlü ayrımlar getirilir, tartışma uzun ve karışıktır ve hiçbir doyurucu sonuca varılmaz. Bu tartışmaya böyle bir kitapta girmek olanaksızdır,

ama *Parmenides*'in bu ikinci bölümü Bir öğretisinin çürütülüşü değildir - tıpkı birinci bölümün İdeal Kuramın bir çürütülüşü olmaması gibi. Bir öğretisinin gerçek bir çürütülüşü elbette Plato'nun büyük saygı duymuş olduğu Parmenides'in kendisinin sözlerine koyulmıyacaktır. *Sofist*'te Eleatik Yabancı "baba Parmenides"in sözlerini çarpıttığı için özür diler,[43] ama, Mr. Hardie'nin yerinde olarak belirttiği gibi, bu özür "pek istenecek birşey değildir, çünkü başka bir diyalogda baba Parmenides kendi sözlerinin anlamını kendisi çarpıtıyordu."[44] Dahası, *Parmenides*'in sonunda şu sav üzerinde anlaşma oylanır: "Eğer bir yoksa, hiçbirşey yoktur." Katılanlar 'çok'un konumu, ya da bunun Bir ile ilişkisi, ya da üstelik Birin tam doğası üzerine pekinlik taşımıyor olabilirler; ama en azından bir Birin *var* olduğundan anlaşmaktadırlar.

6. Sofist'te konuşmacıların önündeki konu Sofisti tanımlamaktır. Hiç kuşkusuz Sofistin ne olduğuna ilişkin bir düşünceleri vardır, ama Sofistin doğasını *tanımlamayı,* açık bir formülde *(logos)* içyüzünü ortaya sermeyi istemektedirler. Anımsanacaktır ki, *Theaetetus*'ta Sokrates bilginin doğru yargı artı bir açıklama *(logos)* olduğu düşüncesini reddediyordu; ama o diyalogda tartışma tikel duyulur nesneleri ilgilendiriyordu, oysa *Sofist*'te tartışma sınıf-kavramları üzerine dönmektedir. *Theatetus*'un sorununa verilen yanıt, öyleyse, bilginin cins ve ayrım aracılığı ile, e.d. *tanım* ile sınıf-kavramını kavramaktan oluştuğudur. Tanıma varış yöntemi ayrıştırma, çözümleme ya da bölme *(diairesis, diairein, kateide)* yöntemidir, burada tanımlanacak düşünce ya da ad daha geniş bir cins ya da sınıf altına koyulur, ki bu sınıf ta sonra doğal bileşenlerine bölünmektedir. Bu doğal bileşenlerden biri tanımlanacak düşünce olacaktır. Bölmeden önce bir bireşim ya da toplama *(sunagein eis en, sunagoge)* süreci yer almaktadır, ki bu yolla en azından ilk görünüşte karşılıklı olarak ilişkili terimler biraraya kümeleştirilmekte

ve karşılaştırılmakta, böylece bölme sürecinin başlama noktası olacak olan cins saptanmaktadır. Seçilen geniş sınıf karşılıklı olarak dışlayıcı iki alt-sınıfa bölünmekte, ve bu bölümler birbirlerinden özel bir ırasalın varlığı ya da yokluğu ile ayırdedilmektedir. Ve süreç *tanımlanacak olanın* sonunda bulunmasına ve cinsi ve ayrımları aracılığı ile tanımlanmasına dek sürdürülür. (Güldürü şairi Epicrates'in Akademide bir balkabağının sınıflandırılışını anlatan eğlendirici bir yazı parçası vardır.)

Ne Sofistin ne olduğunu saptanmasının ayrıntılı sürecine, ne de Plato'nun bölme yönteminin giriş örneğine (oltacının tanımı) girmenin gereği vardır; ama belirtilmelidir ki, tartışma İdeaların aynı zamanda bir ve çok olabileceğini ortaya çıkarmaktadır. Örneğin "Hayvan" sınıf-kavramı birdir; ama aynı zamanda çoktur, çünkü kendi içersinde "At," "Tilki," "İnsan" vb. gibi alt-sınıfları kapsamaktadır. Plato öyle konuşmaktadır ki, sanki soysal Biçim altgüdümlü türsel Biçime yayılıyor ya da onlar arasında dağılıyor, onların her biri ile "karışıyor," gene de kendi birliğini sürdürüyordur. Biçimler arasında bir ortaklaşma *(koinonia)* vardır, ve bir Biçim ötekine katılmaktadır *(metehein)* ("Devim vardır"da Devimin Varoluş ile karıştığının imlenmesi gibi); ama bir Biçimin ötekine katılmasının bireyin türsel Biçime katılması anlamında olduğunu düşünmemeliyiz, çünkü Plato bireyin türsel Biçim ile karışmasından söz etmemektedir. Biçimler böylece en yüksek ve herşeye yayılan Biçim olarak Bire altgüdümlü bir hiyerarşi oluşturmaktadırlar; ama anımsanmalıdır ki Plato için Biçim ne denli yüksek ise o denli varsıl olmaktadır, ve böylece onun görüş açısı Aristoteles'inkinin karşıtıdır, çünkü Aristoteles için kavram soyutlaştıkça yoksullaşmaktadır.

Gözden kaçmaması gereken önemli bir nokta vardır. Bölme süreci (Plato, hiç kuşkusuz, inanıyordu ki mantıksal bölme gerçek varlığın aşamalarını ortaya çıkarmaktadır) be-

lirsiz olarak uzatılamaz, çünkü sonunda daha öte bölünmeyi kabul etmeyen Biçime ulaşılmaktadır. Bunlar en-küçük türler ya da *atoma eide*dirler. Örneğin İnsan Biçimi gerçekten cinsi ve tüm göresel ayrımları kapsıyor olması anlamında "çok" tur, ama bölünebileceği daha öte altgüdümlü türsel sınıfları kapsama anlamında çok değildir. Tersine, *atomon eidos* İnsan altında *bireysel insanlar* durmaktadır. *Atoma eide* öyleyse Biçimler merdiveninin ya da hiyerarşinin en aşağı basamağını oluşturur, ve Plato büyük olasılıkla bölme süreci'yoluyla Biçimleri aşağıya duyulur alanın sınırına indirirken *ta aorata* ile *ta orata* arasına bağlayıcı bir halka getirmekte olduğunu düşünüyordu. Olabilir ki bireyler ile en-küçük tür arasındaki ilişki *Filozof*'ta açıklanacaktı - bir *diyalog* ki, bir zamanlar Plato tarafından *Devletadamı*'nı izlemek üzere tasarlandığı ve hiçbir zaman yazılmadığı düşünülmektedir; ama uçurumun hiçbir zaman doyurucu bir biçimde kapatılmış olduğu söylenemez, ve *Horismos* sorunu çözümsüz olarak kalmaktadır. (Julius Stenzel Plato'-nun Demokritus'un atoma erişilinceye dek bölme ilkesini benimsemiş olduğu düşüncesini ileri sürmektedir - atom ki, Plato'nun ellerinde anlaşılır "atomik Biçim" olmaktadır. Geometrik şeklin Demokritus'un atomunun bir özelliği olması hiç kuşkusuz imlemlidir, ve aynı zamanda geometrik şekiller *Timaeus*'ta Plato'nun dünyanın oluşumu tablosunda önemli bir rol oynamaktadırlar; ama öyle görünüyor ki ki Plato'nun Demokritus ile ilişkisi her zaman sanısal ve bilmecemsi birşey olarak kalmalıdır.[45]

Biçimlerin "karışmasına" değinmiştim, ama ayrıca belirtmek gerek ki, en azından "tikellikleri" içinde bağdaşmaz ve "karışmayacak" olan biçimler vardır, örneğin Devim ve Dinginlik. Eğer "Devim dinmez" dersem önermem doğrudur, çünkü Devim ve Dinginliğin bağdaşmaz ve karışmaz oldukları olgusunu anlatmaktadır: eğer, bununla birlikte, dersem ki: "Devim Dinginliktir," önermem yanlış-

tır, çünkü nesnel olarak doğrulanmayan bir bileşimi anlatmaktadır. Böylece Sokrates'in *Theaedetus*'ta kafasını karıştırmış olan yanlış yargının doğası aydınlatılmaktadır; buna karşın *Theaetetus*'un gerçek sorunu ile daha yakından ilgili olan tartışma *Sofist*'te 262 e ve ötesinde yanlış anlatımın tartışılmasıdır. Plato doğru bir önerme örneği olarak ''Theatetus oturur'' önermesini alır, ve yanlış bir önerme örneği olarak ''Theatetus uçar'' önermesini. Belirtilir ki Theaetetus varolan bir öznedir ve Uçma olgusal bir Biçimdir, öyle ki yanlış önerme *'hiçbirşey'*e ilişkin bir önerme değildir. (Anlamlı her önerme *'birşey'*e ilişkindir, ve varolamayan olguları ya da nesnel yanlışlıkları kabul etmek saçma olacaktır.) Önermenin bir anlamı vardır, ama Theaetetus'un edimsel ''oturuşu'' ve bundan ayrı olan Uçma Biçimi arasındaki katılma ilişkisi eksiktir. Önermenin öyleyse bir anlamı vardır, ama bir bütün olarak önerme bir bütün olarak olguya karşılık düşmemektedir. Plato hiçbir yanlış önerme olamaz çünkü onun için anlatacak hiçbir şey yoktur yolundaki karşı çıkışı Biçimler Kuramına başvurma yoluyla karşılar (ki bu kuram *Theaetus*'ta görünmez, ve sonuçta o diyalogda sorun çözülemez). ''Ancak biçimleri bir arada dokuyarak söylem kurabiliriz.''[46] Denmek istenen şey tüm anlamlı önermelerin yalnızca Biçimleri ilgilendirmesi gerektiği değil (çünkü Theaetetus gibi şeylere ilişkin anlamlı önermeler oluşturabiliriz), ama her anlamlı önermenin en azından bir Biçimin kullanımını kapsamakta olduğudur, örneğin ''Theaetetus oturur'' doğru önermesindeki ''Oturma''.[47]

Sofist böylece bize kendi aralarında eklemlenmiş bir karmaşada bileşen Biçimlerin hiyerarşik bir tablosunu sunmaktadır. Ama bu, tikellerin ''atomik Biçimler'' ile ilişkisi sorununu çözmez. Plato var-olmayan olmayan, ama aynı zamanda bütünüyle de olgusal olmayan *eidola* ya da şeyler olduğunda diretmektedir; oysa *Sofist*'te anlamaktadır ki tüm

Olgusallığın bütünüyle değişmeyen ırası üzerinde diretmek bundan böyle olanaklı değildir. Henüz Biçimlerin değişimsiz oldukları görüşünü savunmaktadır, ama şu ya da bu yolda tinsel devim Olgusalda kapsanıyor olmalıdır "Yaşam, ruh, anlak" eksiksiz olarak olgusal olanda bir yer buluyor olmalıdırlar, çünkü, eğer bir bütün olarak Olgusallık tüm değişimi dışlıyorsa, anlık (ki yaşam kapsar) hiçbir yerde hiçbir olgusal varoluş bulamayacaktır. Vargı şudur: "kabul etmeliyiz ki değişen ile değişimin kendisi olgusal şeylerdir,"[48] ve "Olgusallık ya da şeylerin toplamı aynı zamanda her ikisidir - değiştirilemeyen herşey ve değişimdeki herşey."[49] Olgusal varlık buna göre yaşam, ruh ve anlık, ve onlarda içerilen değişimi kapsamalıdır; ama *eidola*, salt duyulur olan ve sürekli olarak değişen, salt oluş içinde olan konusunda ne düşüneceğiz? Bu yarı-olgusal alanın Olgusal Varlık ile ilişkisi nedir. Bu soru *Sofist*'te yanıtlanmamaktadır.

7. *Sofist*'te[50] Plato açıkça belirtir ki bütün bir Biçimler karmaşası, cinsler ve türler hiyerarşisi herşeye yayılan Biçimde, Varlık Biçiminde kapsanmaktadır; ve hiç kuşkusuz inanıyordu ki biçimler hiyerarşisinin yapısını *diairesis* aracılığı ile tararken, yalnızca mantıksal Biçimlerin yapısını değil ama ayrıca Olgusalın varlıkbilimsel Biçimlerinin yapısını da ortaya çıkarmaktaydı. Ama cinsleri ve türleri bölümleyişinde başarılı olsun ya da olmasın, bunun ona *Horismos*'u tikeller ve en-küçük tür arasındaki ayrılmayı yenmede bir yardımı oluyor muydu? *Sofist*'te bölmenin *atomon eidos*'a erişilinceye dek nasıl sürdürüleceğini gösteriyordu; ve bu öğenin anlaşılmasında *doksa* ve *aistesis* kapsanmaktadırlar, gerçi "belirsiz" çokluğu belirleyen yalnızca *logos* olsa da. *Philebus* aynı şeyi kabul etmektedir: bölmeyi sınırsıza bir sınır koyarak ve en alt sınıftaki duyusal tikelleri kavranabildikleri ölçüde kavrayarak bir sona getirebilmeliyiz. (*Philebus*'ta İdealar *enades* ya da *monodes* olarak adlandırıl-

maktadırlar.) Gözden kaçırılmaması gereken önemli nokta duyusal tikellerin böyle olarak sınırsızlar ve belirsizler olduklarıdır: bunlar ancak bir bakıma *atomos eidos* içersine getirildikleri ölçüde sınırlı ve belirlidirler. Bu demektir ki duyusal tikeller *atomon eidos* içersine getirilmedikçe ve getirilemedikçe genel olarak gerçek nesneler değildirler: bütünüyle olgusal değildirler. *Diairesis*'i *atomon eidos*'a dek izleyerek Plato kendi gözünde tüm Olgusallığı kavramaktaydı. Bu ona şunları söyleme olanağını vermektedir: "Ama sonsuzun biçimi çok'un yanına bunun tam sayısı, bir ve sonsuz arasındaki sayı *gözlenince*ye dek *getirilmemelidir*; bu öğrenildiğinde, tüm bireysel şeylerin her biri unutulabilir ve sonsuzun içine bırakılabilir."[51] Başka bir deyişle, bölme anlaşılır olgusallıkları içindeki tikeller *atomon eidos*'ta kavranıncaya dek sürdürülmelidir: bu yapıldığında, kalanlar, e.d. duyusal tikeller, anlaşılır olmayanı yanları içinde, *logos*'a kapalı olarak, kaçıcı ve ancak yarı-olgusal olanın, gerçekten *var* olduğu söylenemeyenin alanına bırakılabilirler. Plato'nun kendi bakış açısından, öyleyse, *Horismos* sorunu çözülebilirdi; oysa bu onun duyusal tikeller öğretisini kabul etmeyecek birinin bakış açısından ise çözülmekten çok uzaktır.

8. Ama gerçi Plato *Horismos* sorununu çözmüş olduğunu düşünebilmiş olsa da, henüz duyusal-tikellerin varoluşa nasıl olup ta girdikleri gösterilmiş değildir. Üstelik bütün bir Biçimler hiyerarşisi, herşeyi kucaklayan Bir içinde kapsanan karmaşık yapı, Varlık İdeası, ya da İyi eğer enson ve kendini-açıklayan ilke, Olgusal ve Saltık olsa bile, gene de, tam olarak varlık olmasa da yalnızca yokluk ta olmayan görüngü dünyasının nasıl varoluşa girdiğini göstermek zorunludur. O Birden mi çıkmaktadır? Eğer değilse, nedeni nedir? Plato bu soruyu yanıtlamak için *Timaeus*'ta bir girişimde bulunuyordu, ama burada yanıtını ancak çok kısa bir biçimde özetleyebileceğim, ve daha sonra Plato'nun fiziksel

kuramlarını ele alırken *Timaeus*'a geri döneceğim.

Timaeus'ta Demiurge Kap ya da Uzay içersinde birincil nitelikler üzerine geometrik şekilleri bağışlıyor, ve böylece dünyayı kurma işinde model olarak anlaşılır Biçimler alanını almakla düzensizlik içine düzen getiriyor olarak tasarlanmaktadır. Plato'nun "yaratılış" üzerine açıklaması büyük bir olasılıkla yaratılışın zaman içinde ya da *ex nihilo* [yoktan] bir açıklanışı olma anlamını taşımamaktadır: bu daha çok bir çözümlemedir, ki böylece özdeksel dünyanın eklemli yapısı, ussal bir nedenin işi, "ilksel" kaostan ayırdedilmektedir - kaosun herhangi bir zamanda edimsel olduğu zorunlu olarak imlenmeksizin. Kaos olası ki zamansal ya da tarihsel anlamda değil ama yalnızca mantıksal anlamda ilkseldir. Ama eğer bu böyle ise, o zaman özdeksel dünyanın anlaşılırolmayan bölümü yalnızca varsayılmış olmaktadır: anlaşılır dünyanın "yanısıra" vardır. Yunanlılar, öyle görünmektedir ki, yokluktan yaratılış *(ex nihilo sui et subiecti)* olanağını hiçbir zaman gerçekten düşünmüş değillerdi. Tıpkı mantıksal *diairesis* sürecinin *atomon eidos*'ta duruyor ve Plato'nun *Philebus*'ta salt tikel *eis to apeiron*'u bir yana atıyor olması gibi, *Timeaus*'un fiziksel çözümlemesinde de yalnızca tikel olan ve anlaşılır olmayan öğe (mantıksal olarak düşünüldüğünde, *atomon eidos* altında kavranması olanaksız olan şey) "uyumsuz ve düzensiz devim içinde"[52] olan ve Demiurge'nin "ele aldığı" etmenin alanına bırakılmaktadır. Öyleyse, nasıl ki Platonik mantığın bakış açısından duyutikelleri böyle olarak çıkarsanamıyorlar, bütünüyle anlaşılır kılınamıyorlar ise (Hegel Herr Krug'un kaleminin çıkarsanamayacağını bildirmemiş miydi?), Platonik fizikte kaotik öğe, Us tarafından içine düzen getirilen şey açıklanmamaktadır: kuşkusuz Plato onun açıklanamaz olduğunu düşünüyordu. O ne *çıkarsanabilir,* ve ne de *yokluktan yaratılmıştır.* Salt oradadır (bir görgülenim olgusu), ve ona ilişkin olarak söyleyebileceğimizin tümü budur. *Horismos* sürmekte-

dir, çünkü, 'kaotik' ne denli ''olgusal olmayan'' olsa da, yalnızca yokluk değildir: dünyadaki bir etmendir, bir etmen ki Plato açıklanmamış bırakmaktadır.

9. İdeaları ya da Biçimleri düzenli, anlaşılabilir bir yapı olarak göstermiştim. Bunlar bütünlükleri içinde bir Çok içindeki Biri oluşturuyorlardı, öyle bir yolda ki her altgüdümlü İdeanın kendisi çoktaki birdir: *atomon eidos*'a dek, ki bunun altında *to apeirov* vardır. Bu Biçimler karmaşası Mantıksal-Varlıkbilimsel Saltık'tır. Şimdi Plato'nun İdeaları Tanrının İdeaları olarak mı yoksa Tanrıdan bağımsız olarak mı gördüğü sorusunu ortaya sürmeliyim. Yeni-Platocular için İdealar Tanrının Düşünceleri idiler: böyle bir kuram ne denli Plato'nun kendisine yüklenebilir? Eğer yüklenebiliyorsa, ''İdeal Dünya''nın aynı zamanda nasıl hem bir birlik ve hem de bir çokluk olduğunu göstermek açıktır ki uzun bir yolu gerektirir - Tanrısal An'da ya da Nous'ta kapsanıyor olarak, ve Tanrısal Tasar'a altgüdümlü olarak bir *birlik*, - ve Tanrısal Düşünce-içeriğinin varsıllığını yansıtan olarak ve ancak Doğada bir varolan nesneler türlülüğü içinde olgusallaşan olarak bir *çokluk*.

Devlet'in onuncu kitabında[53] Plato demektedir ki Tanrı ideal yatağın Yaratıcısıdır *(Futourgos)*. Daha da ötesi, Tanrı tüm öteki şeylerin Yaratıcısıdır - ''şeyler'' ki bu bağlamda öteki özler anlamındadırlar. Bundan öyle görünebilir ki Tanrı ideal yatağı onu *düşünerek* yaratıyordu, e.d. Kendi anlığı içersinde dünyanın İdeasını ve böylece insanın ve onun tüm gereksinimlerinin İdealarını kapsayarak. (Plato hiç kuşkusuz özdeksel ideal bir yatağın varolduğunu düşünüyor değildi.) Dahası, Plato Tanrıdan ''kral'' ve ''gerçeklik'' olarak sözettiği için (trajik şair [Çizgi'de] yukardan üçüncü basamaktadır), ve aynı zamanda İyi'nin İdeasından *kuria aleteian kai noun parahomene*[54] olarak ve anlaşılır nesnelerdeki (İdealar) varlık ve özün Yaratıcısı olarak sözederken,[55] öyle görünebilir ki Plato Tanrı'yı İyi İdeası ile özdeşleştirmeyi

amaçlamaktadır.[56] Bunun gerçekten Plato'nun düşüncesi olduğuna inanmak isteyenler ve "Tanrı"yı tanrıtanırcı bir anlamda yorumlamaya yönelenler doğallıkla *Philebus*'a baş vuracaklardır;[57] orada anlatılmaktadır ki evreni düzenleyen An ruh ile yüklüdür (Sokrates hiç kuşkusuz bilgelik ve anın ruh olmaksızın varolamayacağını söylemektedir), öyle ki Tanrı dirimli ve anlıklı bir varlık olacaktır. Böylece kişisel bir Tanrı önümüzdedir, ki onun Anı İdeaların yeridir, evreni düzenleyen ve yöneten odur, "gök ve yerin kralıdır".[58]

Plato'nun bu yorumu üzerine söyleyecek çok şey olduğunu yadsıyamam ; dahası bu Plato'da derli toplu bir dizge ve tanrıtanırcı bir dizge bulmak isteyenlerin tümü için doğal olarak çekicidir. Ne var ki sıradan dürüstlük bu derli toplu yoruma karşı çok ciddi güçlüklerin bulunduğunu kabul etmeye zorlamaktadır. Örneğin, Timaeus'ta Plato Demiurge'yi dünyaya düzen getiriyor ve doğal nesneleri İdeaların ya da Biçimlerin modeli ile uyum içinde oluşturuyor olarak çizmektedir. Demiurge olası ki simgesel bir betidir ve Plato'nun hiç kuşkusuz dünyada işlemekte olduğuna inandığı Usu temsil etmektedir. *Yasalar*'da tanrıtanımazların doğru yola getirilmeleri ve cezalandırılmaları için bir Gece Danışmanlığı ya da Sorguculuğu kurulmasını önermektedir. Böylece, "tanrıtanımaz" Plato için ilkönce Usun dünyadaki işleyişini yadsıyan insan demektir. Plato hiç kuşkusuz kabul etmektedir ki ruh ve anlık Olgusala aittir, ama Plato'nun görüşünde Tanrısal Usun İdeaların "yeri" olduğunu pekinlik ile ileri sürmek olanaklı görünmemektedir. Gerçekten, öne sürülebilir ki Demiurge'den "tüm şeyler olabildiğince onun kendisi gibi olmaya yaklaşmalıdırlar," ve "tüm şeyler iyi olmalıdırlar"[59] gibi istekleri taşıyor olarak sözedilmektedir - bunlar öyle sözlerdir ki Demiurge'nin İdealardan ayrılığının bir Mit olduğunu ve Plato'nun gerçek düşüncesine göre onun, İyi ve İdeaların en son Kay-

nağı olduğunu düşündürmektedir. *Timaeus*'un Demiurge'nin İdeaları yarattığını ya da onların Kaynağı olduğunu hiçbir zaman söylememesi, tersine bunları ondan ayrı olarak göstermesi (Demiurge Etker Neden olarak ve İdealar Örneksel Neden olarak betimlenmektedir), Plato'nun onları uzlaştırmamış olduğuna kesin kanıt olarak görünmemektedir; ama bu en azından bizim olumlu olarak Plato'nun onları biraraya getirdiğini ileri sürmemizi önlemelidir. Dahası, altıncı mektuptaki "Kaptan" ve Tanrı eğerDemiurge ya da Tanrısal Us ise, o zaman Baba nedir? Eğer "Baba" Bir ise o zaman Bir ve bütün bir İdealar hiyerarşisi Demiurge'nin düşünceleri olarak açıklanabilecekmiş gibi görünmeyecektir.[60]

Eğer Tanrısal Us enson değil ise, Birin enson olması olanaklı mıdır? - yalnızca enson Örneksel Neden olarak değil, ama ayrıca enson Üretken Neden olarak, kendisi özün "ötesi" olduğu gibi an ve ruhun da "ötesi" olarak. Eğer böyle ise, diyebilir miyiz ki Tanrısal Us herhangi bir yolda (hiç kuşkusuz zamansız olarak) Birden çıkmaktadır, ve bu Us ya İdeaları düşünceler olarak kapsamakta ya da İdealar "yanısıra" varolmaktadır (*Timaeus*'ta betimlendiği gibi)? Başka bir deyişle, Plato'yu Yeni-Platonik çizgilerde yorumlayabilir miyiz?[61] Altıncı mektupta "Kaptan" ve "Baba" üzerine söylenenler bu yorumun desteği olarak anlaşılabilir, ama İyinin İdeasından hiçbir zaman bir *ruh* olarak sözedilmemesi olgusu İyinin ruhun ötesi, e.d. ruhtan daha çoğu olduğu, ruhtan daha azı olmadığı anlamına gelebilir. *Sofist*'te Plato'nun Eleatik Yabancının ağzından "Olgusallık ya da şeylerin toplamının" ruh, anlık ve yaşam kapsaması gerektiğini söylemesi olgusu,[62] Birin ya da bütün Olgusallığın (6. *Mektup*'taki Baba) yalnızca İdeaları değil ama anı da kapsadığını imlemektedir. Eğer böyle ise, Anın *Timaeus*'taki Dünya-ruhu ile ilişkisi nedir? Dünya-ruhu ve Demiurge o diyalogda ayrıdırlar (çünkü Demiurge Dünya-

ruhunu "yapıyor" olarak betimlenmektedir); ama *Sofist*'te söylenmektedir ki anlık yaşama iye olmalıdır, ve bu ikisi de "içinde oturacakları" ruha iye olmalıdırlar.[63] Bununla birlikte, Dünya-ruhunun Demiurge tarafından yapılmasının bütünüyle sözcük anlamında alınmaması olanaklıdır, özellikle *Phaedrus*'ta ruhun bir başlangıç olduğu ve yaratılmadığı,[64] ve Dünya-ruhu ile Demiurge'nin birlikte dünyada içkin olan Tanrısal Usu temsil ettikleri belirtildiği için. Eğer bunlar böyle ise, o zaman Bir, en yüksek Olgusallık, bir anlamda Tanrısal Usu (= Demiurge = Dünya-ruhu) ve Biçimleri kucaklıyor, ve bir anlamda bunların Kaynağı (zaman içindeki Yaratıcı olmasa da) oluyor olmalıdır. O zaman Tanrısal Ustan "Tanrının Anı" (eğer *biz* Tanrıyı Bir ile eşitlemişsek) ve Biçimlerden Tanrının İdeaları olarak sözedebiliriz; ama unutmamamazı gerek ki böyle bir kavrayış özel olarak Hıristiyan felsefeden çok geç Yeni-Platoculuğa yakın bir benzerlik taşıyacaktır.

Plato'nun ne demek istediğini kavramış olduğunu vurgulamaya pek gerek yok, ama elimizdeki kanıtı göz önünde bulundurarak onun ne *demek istemiş* olduğu üzerine inakçı bildirilerden sakınmalıyız. Öyleyse, bu kitabın yazarı, ikinci yorumun Plato'nun gerçekte düşünmüş olduğu ile belli bir benzerlik taşıdığını düşünme eğiliminde olmasına karşın, bunu pekinlik içinde Plato'nun asıl felsefesi olarak ileri sürmekten çok uzaktır.

10. Şimdi, İdeal Kuramın matematiksel yanının can sıkıcı sorunlarına kısaca değinmeliyiz.[65] Aristo'ya göre,[66] Plato bildiriyordu ki:

(i) Biçimler Sayılardır;

(ii) Şeyler Sayılara katılarak varolurlar;

(iii) Sayılar Birden ve büyük-ve-küçük ya da "belirsiz ikilik"ten *(aoristos duas)* oluşurlar, Pisagorcuların düşündükleri gibi sınırsızdan *(apeiron)* ve sınırdan *(peros)* değil;

(iv) *Ta matematika* Biçimler ve şeyler arasında ara bir ko-

num doldurmaktadır;

Ta matematika ya da "aradakiler" konusunu daha önceden Çizgiyi irdelerken ele almıştım: öyleyse, geriye kalan şey aşağıdaki soruları düşünmektir:

(i) Plato niçin Biçimleri Sayılar ile özdeşleştiriyor ve ne demek istiyordu?

(ii) Plato niçin şeylerin sayılara katılma yoluyla varolduklarını söylüyordu?

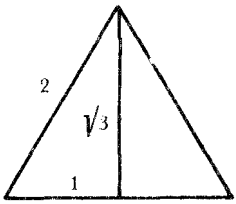
(iii) Birden ve büyük-ve-küçükten oluşma ile denmek istenen nedir?

Bu soruları ancak kısaca ele alabilirim. Yeterli bir irdeleme yalnızca hem eski hem de çağdaş matematiğin bu kitabın yazarının iye olduğundan daha derin bir bilgisini gerektirmekle kalmayacaktır; ama ayrıca elimizdeki gereç ile matematiksel olarak becerili uzmanın bile gerçekten yeterli ve sağın bir irdeleme verebileceği de kuşkuludur.

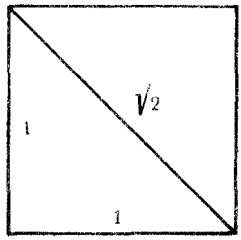
(i) Plato'nun Biçimleri Sayılar ile özdeşleştirmedeki güdüsü gizemsel ve aşkınsal Biçimler dünyasını ussallaştırma ve anlaşılır kılma güdüsü olarak görünmektedir. Anlaşılır kılmak bu durumda *düzen ilkesini* bulmaktır.

(ii) Doğal nesneler bir düzeye dek düzen ilkesini somutlaştırırlar: bunlar söz gelimi mantıksal evrenselin örnekleridir ve biçimlerinin olgusallaşmasına doğru eğilimlidirler: anlığın elişidirler ve tasar sergilerler.

(a) Bu gerçek *Timaeus*'ta cisimlerin duyulur ıralarının onların zerrelerinin geometrik yapısına bağımlı olduğu söylenerek açıklanmaktadır. Bu geometrik yapı bunların yüzlerinin geometrik yapıları tarafından belirlenir, ve yüzlerinin geometrik yapıları ise onları oluşturan iki tür üçgenin (ikizkenar dik-açılı, ve dik-açılı üçgen) yapıları tarafından belirlenmektedir. Üçgenlerin kenarlarının birbirlerine oranları sayısal olarak anlatılabilir.



Yarı-eşkenar ya da dik-açılı üçgen



Yarı-dördül ya da dik-açılı üçgen

(b) Aynı gerçeğin bir başka anlatımı ise *Epinomis* öğretisidir: gök cisimlerinin (resmi kültün birincil nesneleri) görünürde belirsiz devinimleri gerçekte matemaktiksel yasa ile uyumludurlar ve böylece Tanrının bilgeliğini anlatmaktadırlar.[67]

(c) Doğal cisimler, öyleyse, düzen ilkesini somutlaştırırlar ve büyük ya da küçük bir düzeye dek "matematikleştirilebilirler." Öte yandan, bütünüyle "matematikleştirilemezler" - Sayılar değildirler - çünkü olumsallığı, usdışı bir öğeyi, özdeği de somutlaştırmaktadırlar. Böylece Sayılar *olmadıkları,* ama Sayılara *katıldıkları* söylenmektedir.

(iii) Doğal nesnelerin bu bölümsel usdışı ıraları bize "büyük ve küçüğün" anlaşılmasının anahtarını vermektedir.

(a) Kenarların birbirlerine oranlarını veren sayılar üçlemi, ikizkenar dik-açılı üçgen durumunda, $1,1,\sqrt{2}$, ve dik açılı üçgen durumunda,$1,\sqrt{3},2$, dir. İki durumda da, o zaman, doğal nesnelerdeki *olumsallığı* anlatan bir usdışı ya da irrasyonel öğe bulunmaktadır.

Taylor belirtmektedir ki, belli bir kesirler dizisinde - bugünlerde bir "sürekli kesir" den türetilmektedir, ama buna gerçekte Plato'nun kendisi[68] ve İzmirli Theo[69] tarafından değinilmiştir - almaşık terimler limit ve üst sınır olarak $\sqrt{2}$ ye doğru çıkarlarken birbirlerine yakınsaşırlar, ve almaşık başka terimler ise limit ve alt sınır olarak $\sqrt{2}$ ye doğru inerlerken birbirlerine yakınsaşırlar. Bütün dizinin

terimleri, öyleyse, kökensel düzenleri içinde, sonuçta almaşık olarak $\sqrt{2}$ den "büyük ya da küçük"türler, aynı zamanda ise ortaklaşa tek limitleri olarak $\sqrt{2}$ ye doğru yakınsaşmaktadırlar. O zaman, 'büyük,' 'küçük', ve 'belirsiz ikilik' ırasalları önümüzde bulunmaktadır. Sürekli kesrin "bitimsizliği," "usdışılık" *tüm olmakta olan* şeylerdeki özdeksel öğe ile, *olmayan* ile özdeşleştirilmiş olarak görünmektedir. Bu, doğal kendiliklerin Heraklituscu akış-ıralarının matematiksel bir anlatımıdır.

Bu durum doğal cisimler açısından oldukça açık görünebilir. Ama Aristoteles'in "büyükten ve küçükten, Bire katılma yoluyla, Biçimler, e.d. Sayılar gelmektedir"[70] biçimindeki yargısını ne yapacağız? Başka bir deyişle, biçim-özdek bileşiminin tamsayıların kendilerine genişlemesini nasıl açıklıyabiliriz?

Eğer 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + ... + 1/2n dizisini alırsak, bu 2 sayısına doğru yakınsaşmakta olan bir dizidir. Açıktır ki, o zaman, sonsuz bir rasyonel kesirler dizisi rasyonel bir sınıra doğru yakınsaşabilir, ve *mega kai mikron*'u içinde kapsayan örnekler verilebilir. Öyle görünmektedir ki, Plato bu bileşimi *mega kai mikron*'dan tamsayıların kendilerine dek genişletmiştir, ama yakınsaşmanın limiti olarak 2 nin 2 tamsayısı ile özdeşleştirilemiyeceği, çünkü tanısayıların yakınsaşanların oluşmasına gereç olan bir dizi olarak *varsayıldığı* olgusunun üzerinden atlayarak. Platonik Akademide tamsayılar *2 tamsayısı* ile özdeşleştirilmiştir ve "çiftleme" işlevi verilmiş olarak görünen *aoristos duas*'ın yardımı ile Birden türetiliyor ya da "çekiliyorlardı." Sonuç tamsayıların rasyonel-olmayan bir dizide türetiliyor olmalarıdır. Genel olarak bilimsel olarak sağın matematiksel tarihten düşecek olan yeni ışığı beklerken diyebiliriz ki, tamsayıların Bir ve büyük-ve-küçükten oluşturulması kuramı Platonik İdealar kuramı üzerinde bilmecemsi bir fazlalık olarak görünmeyi sürdürecektir.

11. Bütün bir tüm-matematikleştirme eğilimini şanssız bir olay olarak görmemek olanaksızdır. Olgusalın ussal olduğu tüm inakçı felsefenin bir önsayıltısıdır, ama bundan bütün bir olgusallığın bizim tarafımızdan ussallaştırılabileceği sonucu çıkmaz. Tüm olgusallığı matematiğe indirgeme girişimi yalnızca bir tüm olgusallığı ussallaştırma girişimi olmakla kalmaz - ki bu denebilir ki felsefenin görevidir - ama tüm olgusallığın *bizim tarafımızdan* ussallaştırılabileceğini önsayar, ki ancak bir sayıltıdır. Bütünüyle doğrudur ki Plato Doğada matematikleştirilmeye ve böylece ussallaştırılmaya boyun eğdirilemeyecek bir öğeyi kabul etmektedir, ama onun olgusallığı ussallaştırma girişimi ve bu çabanın tinsel alana genleşmesi öyle bir hava taşımaktadır ki, bize pekala Spinoza'nın belirlenimci ve mekanistik olgusallık görüşünü (onun *Ethica more geometrico demoustrata*'sında anlatılmaktadır) ve Hegel'in enson Olgusallık ya da Tanrının iç özünü mantık formülleri içersinde kavrama girişimini anımsatabilir.

Eros'un esini altında Saltık Güzelliğe yükselişi anlatan *Simpozyum*'u yazmış olan Plato'nun tüm-matematikçiliğe yönelmiş olması ilk bakışta yadırgatıcı görünebilir; ve bu görünürdeki zıtlık Platonik diyalogların Sokrates'in Plato'nun görüşlerini değil ama onun kendi görüşlerini verdiği, Sokratesin İdeal Kuramı diyaloglarda göründüğü biçimiyle yaratmış iken Plato'nun onu "aritmetikleştirdiği" görüşünü destekliyor görünümündedir. Gene de, *Simpozyum*'un "gizemsel" ve ağırlıklı olarak dinsel yorumlanışının pekin yorum olarak tanıtlanmış olmaktan çok uzak olduğu olgusundan ayrı, *Simpozyum* - şu an için "yükselişin" dinsel ve gizemsel bir yükseliş olduğunu varsayarak - ve Plato'nun biçimleri matematiksel yorumlayışı (bize Aristo tarafından anlatıldığı gibi) arasındaki görünürdeki zıtlık, Platonik Sokrates'in tarihsel Sokrates olduğu, ve Plato'nun kendi kişisel görüşlerinden çoğunu Akademi için, ve diyaloglarda

Sokrates'ten çok öteki dramatik kişiler tarafından anlatılmak üzere ayırmış olduğu görüşü için pek zorlayıcı bir uslamlama olarak görünmeyecektir. Eğer Spinoza'ya dönersek öyle bir insan ile karşılaşırız ki bir yanda herşeyin Tanrıdaki birliği görüşünü taşıyor ve *amor intellectualis Dei*'nin düşüncel sezgisini öneriyor, ve öte yandan Fiziğin mekanik yanını tüm olgusallığa genleştirmeye çalışıyordu. Gene Pascal örneği bize matematiksel dahiliğin ve derin ölçüde dinsel, üstelik gizemsel bir huyun hiç de bağdaşmaz olmadıklarını göstermeğe uygundur.

Dahası, tüm-matematikçilik ve idealizm giderek birbirlerine destek veriyor olarak bile görülebilirler. Olgusallık daha da matematikleştirildikçe, bir anlamda daha da çok ideal bir düzleme taşınmaktadır, oysa, evrik olarak, Doğanın gerçek olgusallığını ve varlığını ideal bir dünyada bulmak isteyen düşünür ise kolaylıkla matematiğin uzattığı eli görevde bir yardımcı olarak kavrayabilir. Bu özellikle Plato'nun durumunda geçerlidir, çünkü önünde Pisagorcular örneği bulunmaktaydı: bunlar yalnızca matematiğe duyulan bir ilgiyi değil ama ayrıca tüm-matematikçiliğe doğru bir eğilimi de dinsel ve ruhbilimsel ilgiler ile kaynaştırıyorlardı. Öyleyse hiçbir biçimde haklı olarak ileri süremeyiz ki Plato kendisinde dinsel ve aşkınsalcı eğilimleri tümmatematikçiliğe yönelik bir eğilim ile *birleştiremezdi,* çünkü, soyut bakış açısından ister bağdaşmaz olsun ister olmasın, tarih göstermiştir ki bunlar ruhbilimsel duruş noktasından bağdaşmaz değildirler. Eğer Pisagorcular olabildiyseler, eğer Spinoza ve Pascal olabildiyse, o zaman bizim Plato'nun İyi üzerine içinde aritmetik ve gökbilimden sözettiğini ve Bir ile İyiyi özdeşleştirdiğini öğrendiğimiz gizemsel bir kitap yazmamış ve ders vermemiş olabileceğini *a priori* söylememiz için hiçbir neden yoktur. Ama, gerçi bunu *a priori* ileri süremesek de, gene de gerçekte Plato'nun *Simpozyum*'da Sokrates'in konuşması gibi bir pasajın dinsel bir an-

lamda anlaşılmasını amaçlamış olup olmadığını araştırmak gerekir.

12. An, Plato'ya göre, hangi süreçte İdeaları kavramaya varmaktadır? Daha önce Platonik eytişim ve *diairesis* yönteminden kısaca sözetmiştim, ve hiç kimse Platonik kuramda eytişimin önemini yadsımayacaktır; ama Plato'nun Bire ya da İyiye dinsel, giderek gizemsel bir yaklaşımı tasarlamış olup olmadığı sorusu doğmaktadır. En azından ilk bakışta *Simpozyum* gizemsel öğeler kapsamaktadır, ve, eğer diyaloğa kafamız ona Yeni-Platocu ve Hıristiyan yazarlar tarafından verilen yorum ile dolu olarak gelirsek, olasıdır ki onda aradığımızı bulacağız. Ne de bu yorumlama daha baştan bir yana atılabilir, çünkü büyük ve haklı bir ün taşıyan belli çağdaş bilginler buna güçlü desteklerini vermişlerdir.

Böylece, Sokrates'in *Simpozyum*'daki konuşmasına gönderme yaparak profesör Taylor şu yorumu yapmaktadır: "tözünde, Sokrates'ın betimlemekte olduğu şey St.John'-un (of the Cross) örneğin *Dark Night* üzerine çalışmasını açan iyi-bilinen şarkı *En una noche oscura*'da betimlediği, ve Crashaw'ın *The Flaming Heart* üzerine satırları boyunca daha bulanık olarak ipucunun verdiği, ve Bonaventura'nın bizim için sağınlık ile *Itinerarium Mentis in Deum*'da tasarını çıkardığı aynı tinsel yolculuktur."[71] Başkaları, bununla birlikte, böyle birşey düşünmeyeceklerdir; Plato onlar için hiç de bir gizemci değildir, ya da eğer gizemsel bir eğilim sergiliyorsa, yalnızca ileri yaşın zayıflığı içinde bunu yapmaktadır. Böylece profesör Stace bildirmektedir ki "İdealar ussaldır, daha açık bir deyişle, us yoluyla kavranırlar. Türlülükteki ortak öğeyi bulmak tümevarımcı usun işidir, ve salt bu yolladır ki İdeaların bilgisi olanaklıdır. Bu Plato'nun bir tür iyiliksever gizemci olduğunu sanan kişiler için belirtilmelidir. Yokolmaz Bir, saltık olgusallık, sezgi ya da bir tür gizemci esrime yoluyla değil, ama ancak ussal biliş

ve zahmetli düşünce yoluyla kavranır."[72] Gene, profesör C. Ritter "yakın zamanlarda Plato'yu bir gizemci olarak damgalamaya yönelen ve sık sık yinelenen girişimlere karşı eleştirel bir gözlem yöneltmek" istediğini söylemektedir. "Bunlar bütünüyle *Mektuplar*'ın düzmece pasajları üzerine dayanmaktadırlar, ki bunları yalnızca doğaüstücülüğe sığınmaya çalışan tinsel bir yoksulluğun aşağılık edimleri olarak düşünebilirim. Bir kimsenin bunları aydınlanmış bilgelik olarak, Platonik felsefeciliğin son sonucu olarak selamlayabilmesine şaşıyorum."[73] Profesör Ritter, söylemeye gerek yok ki, Plato'nun kesinlikle gerçek çalışmalarından belli pasajların gizemsel anlamda yorumlanışa açık olduklarını çok iyi bilmektedir; ama ona göre böyle pasajlar yalnızca biçemde şiirsel ve mitsel olmakla kalmayıp Plato'nun kendisi tarafından da öyle anlaşılıyorlardı. Erken çalışmalarında Plato yeni düşünceler öne sürmekte, yolunu bir bakıma el yordamı ile aramakta, ve kimi zaman yarı-oluşmuş düşüncelerini şiirsel ve mitsel dil içine bürümektedir; ama, geç diyaloglarda, kendini bilgikuramsal ve varlıkbilimsel öğretilerinin daha bilimsel bir irdelenişine verdiği zaman, artık rahibeleri sunmamakta ya da şiirsel simgeciliği kullanmamaktadır.

Öyle görünmektedir ki, İyiye başlıca İdeal ya da *telos* olması yanından bakarsak, Eros gerçekten yalnızca insanın yüksek doğasının İyiye ve Erdeme doğru dürtüsü olarak anlaşılabilir (ya da, ön-varoluş ve anımsama öğretisinin dilinde, insanın yüksek doğasının onun ön-varoluş durumunda gözlemiş olduğu İdeale doğru doğal çekimi olarak). Plato, gördüğümüz gibi, salt göreselci bir töreyi kabul etmeyecektir: saltık ölçünler ve düzgüler, saltık idealler vardır. Böylece bir türe ideali, bir ölçülülük ideali, bir yüreklilik ideali vardır, ve bu idealler gerçek ve saltıktırlar çünkü değişmezler, ve değişmez davranış ölçünleridirler. "Şeyler" değildirler, çünkü idealdirler; gene de yalnızca öznel değil-

dirler, çünkü insanın davranışlarını deyim yerindeyse bir bakıma "yönetirler." Oysa insan yaşamı Toplumdan ve Devletten ayrı olarak bir atom gibi yaşanmaz, ne de insan doğadan bütünüyle ayrı bir varlıktır; ve böylece tüm tikel İdeallerin güdümlü oldukları ve herşeyi kapsayan bir İdealin ve *telos*'un kavrayışına varabiliriz. Bu evrensel İdeal İyidir. Bu eytişim aracılığı ile *söylemsel olarak* kavranır; ama insanın yüksek doğasında gerçek iyi ve güzele doğru bir çekim vardır. Eğer insan yanlışlıkla duyulur güzelliği ve iyiyi, örneğin fiziksel nesnelerin güzelliğini gerçek iyisi olarak alıyorsa, o zaman Eros'un çekiminin dürtüsü bu aşağı iyilere doğru yönelmiştir, ve önümüzde dünyasal ve tensel duygular içindeki bir insan vardır. Bununla birlikte, bir insan ruhun bedenden daha yüksek ve daha iyi, ve ruhun güzelliğinin bedenin güzelliğinden daha değerli olduğunu görmeye getirilebilir. Benzer olarak, biçimsel bilimlerdeki[74] güzelliği ve İdeallerin güzelliğini görmeye getirilebilir: Eros'un gücü o zaman onu "engin anlıksal güzellik okyanusuna" ve "kapsadığı hoş ve muhteşem biçimlerin görüşüne doğru" çekebilir.[75] Sonunda, tüm tikel İdeallerin tek bir evrensel İdeal ya da *telos*'a, kendinde-İyiye güdümlü olduğunu kavramaya, ve böylece bu evrensel güzellik ve iyinin "biliminin" hazzına varabilir. Ussal ruh İdeale yakındır,[76] ve bir kez tensel iştah dizginlendikten sonra İdeali seyretmeye ve onun seyri içinde haz duymaya yeteneklidir.[77] "Sevginin bir bakıma tanrısal bir esin tarafından erdeme doğru itemeyeceği denli değersiz hiç kimse yoktur."[78] İnsan için gerçek yaşam böylece felsefi yaşam ya da bilgelik yaşamıdır, çünkü ancak filozoftur ki gerçek evrensel bilime erişmekte ve Olgusallığın ussal öğesini kavramaktadır. *Timaeus*'ta Demiurge dünyayı İdeale ya da Örneksel Kalıba göre oluşturuyor, ve onu elindeki direngen gerecin izin verdiği ölçüde İdeale benzetmeye çabalıyor olarak betimlenmektedir. İdeali kavramak ve kendi öz yaşa-

mını ve başkalarınınkini Kalıba göre biçimlendirmeğe çalışmak fizolof içindir. Devlet'te Filozof Krala sunulan yerin nedeni budur.

Eros ya da Sevgi *Simpozyum*'da[79] tanrısal ve ölümlüler arasında ara bir konumda bulunan "bir büyük Tanrı" olarak betimlenmektedir. Eros, başka bir deyişle, "Yoksulluk ve bolluğun çocuğu," *istektir,* ve istek henüz iye olunmayan içindir, oysa Eros yoksul, e.d. henüz iye olmayan olsa da, "mutluluğa ve iyi olana iyelik için içten istektir." "Eros" terimi sık sık tek bir Eros türüne sınırlanmaktadır - ve bu hiçbir biçimde en yüksek Eros değildir - , ama bu fiziksel istekten daha geniş yananlamı olan bir terimdir, ve genel olarak "hem beden hem de ruh ile ilişki içinde, güzelde yaratma isteğidir." Dahası, Eros İyi her zaman bizimle birlikte olsun isteği olduğu için, zorunlu olarak ölümsüzlük isteği de olmalıdır.[80] Alt Eros tarafından insanlar çocukların üretimi yoluyla ölümsüzlüğü aramaya zorlanmaktadırlar: yüksek bir Eros yoluyla Homer gibi şairler ve Solon gibi devletadamları "onlarla güzel arasında sürmüş olan o sevginin andı olarak" daha dayanıklı bir sonuç bırakmaktadırlar. Güzelliğe değme yoluyla insan ölümsüz olmakta ve gerçek erdemi yaratmaktadır.

Öte yandan, öyle görünmektedir ki, tüm bunlar söylemsel anlamı içindeki arı anlıksalcı bir süreci ilgilendiriyor gibi anlaşılabilirler. Gene de, İyi İdeasının ya da Güzellik İdeasının varlıkbilimsel bir İlke olduğu doğrudur, ve bu yüzden kendisinin Eros'un nesnesi olmaması ve sezgisel olarak bilinmemesi için hiçbir *a priori* neden olamaz. *Simpozyum*'da yükselişin doruğunda ruhun Güzelliği "birdenbire" gördüğü söylenirken, Devlet'te İyinin herşeyden sonra ve ancak bir çaba ile görüldüğü ileri sürülmektedir - deyişler ki, sezgisel bir kavrayışı imliyor olabilirler. "Mantıksal" diyebileceğimiz diyaloglar Bire herhangibir gizemsel yaklaşım konusunda çok az bir belirti gösteriyor olabi-

lirler; ama bu zorunlu olarak demek değildir ki Plato böyle bir yaklaşımı hiçbir zaman tasarımlamamış ya da, eğer tasarımladıysa bile, *Parmenides, Theaetetus* ve *Sofist*'i yazmaya giriştiği zamanda reddetmişti. Diyaloglar belirli sorunları ele almaktadırlar, ve Plato'nun düşüncesinin tüm yanlarını herhangi bir diyalogta sunmasını beklemeye hiç hakkımız yoktur. Ne de Plato'nun hiçbir zaman bir Biri ya da İyiyi resmi dinsel kültün nesnesi olarak ileri sürmemesi olgusu zorunlu olarak onun Bire sezgisel ve bireysel bir yaklaşımı kabul etmesi olanağını engellemektedir. Her ne olursa olsun, Plato'dan Yunan halk dininin kökten dönüşümünü önermesini pek bekleyemeyiz (gerçi *Yasalar*'da bunun arıtılmasını önermekte ve gerçek dinin erdemli bir yaşamdan ve Usun evrende, e.d. gök cisimlerinin devimlerinde işleyişinin tanınmasından oluştuğunu imlemektedir); buna karşın, eğer Bir varlık ve ruhun "ötesinde" ise, onun bir halk kültünün nesnesi olması olanağını hiç düşünmeyebilirdi. Herşey bir yana Bire "esrimeli" bir yaklaşımı açıkça kabul etmiş olan Yeni-Platocular geleneksel ve halksal dine desteklerini vermekte duraksamıyorlardı.

Bu düşünceleri karşısında, öyle görünüyor ki şu vargılara zorlanıyoruz: *(a) eytişimsel* yaklaşım konusunda kuşkumuz yoktur, ve *(b)* herhangi bir gizemsel yaklaşım konusunda kuşkumuz vardır, bu arada Plato'nun yazılarının kimi pasajlarının böyle bir yaklaşımı imliyor olarak anlaşılabileceklerini, ve olası ki Plato tarafından böyle anlaşılmalarının amaçlanmış olabileceğini yadsımıyoruz.

13. Açıktır ki Platonik Biçimler Kuramı Ön-Sokratik Felsefe üzerine muazzam bir ilerleme oluşturmaktadır. O Ön-Sokratiklerin *de facto* özdekçiliğinden kopuyordu: özdeksel olmayan ve görülmez Varlığı önesürüyordu - bir Varlık ki, bu dünyanın bir gölgesinden başka birşey değildir, ama özdeksel dünyanın olgusal olduğundan çok daha derin bir anlamda olgusaldır. Duyusal şeylerin bir akış, oluş durumunda

oldukları ve bu yüzden gerçekten hiçbir zaman var olduklarının söylenemeyeceği konusunda Heraklitus ile anlaşırken, bunun tablonun bir yanından başka birşey olmadığını görüyordu; ayrıca gerçek Varlık, dayanıklı ve kalıcı bir Olgusallık ta vardır, ki bilinebilir, gerçekten bilginin en yüksek nesnesidir. Plato, öte yandan, evreni bir duruk Bir ile eşitleyerek tüm değişimi ve oluşu yadsımaya zorlanan Parmenides'in konumuna da düşmüyordu. Plato için Bir aşkındır, öyle ki oluş "yaratılmış" dünyada yadsınmamakta, tersine tümüyle onaylanmaktadır. Dahası, Olgusallığın kendisi Andan ve yaşamdan ve ruhtan yoksun değildir, öyle ki Olgusalda tinsel devim vardır. Gene, aşkın Bir bile Çoktan yoksun değildir, tıpkı bu dünyanın nesnelerinin bütünüyle birlikten yoksun olmamaları gibi, çünkü bunlar Biçimlere katılmakta ya da onlara öykünmekte ve böylece belli bir düzeye dek düzene katılmaktadırlar. Tümüyle olgusal değildirler, ama salt Yokluk ta değildirler; varlıkta bir payları vardır, gerçi gerçek Varlık özdeksel olmasa da. An ve etkisi, düzen, dünyada bulunmaktadırlar: An ya da Us bir bakıma bu dünyaya yayılmaktadır ve Anaxagoras'ın Nous'u gibi salt bir *Deus ex machina* değildir.

Ama eğer Plato ön-Sokratikler üzerine bir ilerlemeyi simgeliyorsa, Sofistler ve Sokrates'in kendisinin üzerine de bir ilerlemeyi simgelemektedir. Sofistler üzerine: çünkü Plato, yalın *aistesis*'in göreselliğini onaylarken, ondan önce Sokrates'in de yapmış olduğu gibi, bilim ve ahlaksal değerlerin göreselliğini onaylamayı yadsıyordu. Sokrates'in kendisi üzerine: çünkü Plato araştırmalarını törel ölçünler ve tanımlar alanının ötesine mantık ve varlıkbiliminkilere dek genişletiyordu. Dahası, Sokrates'te olgusallığın dizgesel bir birleştirilmesine yönelik belli hiçbir girişim belirtisi yok iken, Plato bize Gerçek Saltığı sunmaktadır. Böylece Sokrates ve Sofistler önceki evrenbilim dizgelerine ve Biri ve Çoku ilgilendiren kurgulara karşı bir tepkiyi simgelerler iken (gerçi-

doğru bir anlamda Sokrates'in tanımlılık üzerine kafa yorması Biri ve Çoku ilgilendirmektedir), Plato yine Evrenbilimcilerin sorunlarını, ama çok daha yüksek bir düzlemde ve Sokrates tarafından kazanılan konumu terketmeksizin üstleniyordu. Böylece denebilir ki ön-Sokratik ve Sokratik felsefelerde değerli olanın, ya da ona değerli görünenin bireşimi için çabalamıştır.

Hiç kuşkusuz Platonik Biçimler Kuramının doyurucu olmadığı kabul edilmelidir. Üstelik Bir ya da İyi Plato için tüm öteki Biçimleri kapsayan enson İlkeyi temsil ediyor olsa bile, anlaşılır ve salt duyulur dünya arasındaki *Horismos* sürüp gitmektedir. Plato *Horismos* sorununu *atoma eide*'nin kavranışında *logos, doksa* ve *aistesis*'in birliği öğretisi ile bilgikuramsal duruş noktasından çözmüş olduğunu düşünmüş olabilir; ama, varlıkbilimsel alanda konuşursak, arı Oluş alanı açıklanmamış olarak kalmaktadır. (Bununla birlikte, Yunanlılar'ın onu herhangi bir zamanda "açıklamış" olup olmadıkları kuşkuludur.) Böylece öyle görünmektedir ki Plato *meteksis* ve *mimesis*'in anlamını doyurucu bir biçimde anlatmamıştır. *Timaeus*'ta[81] belirtik olarak Biçimin hiçbir zaman "başka hiçbir şeye hiçbir yerde" girmediğini söylemektedir - bir anlatım ki Plato'nun Biçimi ya da İdeayı fiziksel nesnenin özünlü bir bileşeni olarak *görmemiş* olduğunu açıkça göstermektedir. Öyleyse, Plato'nun kendi anlatımı karşısında, onunla Aristoteles arasındaki ayrımı silmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Plato gerçekten Aristoteles'in hakkını vermediği önemli gerçekleri kavramış olabilir, ama hiç kuşkusuz evrensel üzerine Aristoteles tarafından savunulan ile aynı bakış açısını savunmuyordu. Sonuçta, "katılma" Plato için "bengi nesnelerin" "olaylar" içinde bir "payları" bulunduğunu imliyor anlamında alınmamalıdır. "Olaylar" ya da nesneler böylece Plato için İdeaların yansılanışlarından ya da ayna-imgelerinden daha çoğu değildirler, ve duyulur dünyanın anlaşılır dünyanın "ya-

nısıra'' ve onun gölgesi ve uçucu imgesi olarak varolduğu vargısı kaçınılmazdır. Platonik İdealizm büyük bir gerçeklik payı kapsayan görkemli ve yüksek bir felsefedir (çünkü salt duyulur dünya gerçekten ne biricik dünyadır ne de giderek en yüksek ve en ''olgusal'' dünyadır); ama, Plato duyulur dünyanın salt bir yanılsama ve yokluk olduğunu ileri sürmediği için, felsefi kaçınılmaz olarak bir *Horismos*'u kapsamaktadır, ve bu olguyu geçiştirme çabası yararsızdır. Herşeyden öte, Plato dizgesi onu ''tikellik'' açısından güçlükler içine getirip bırakmış biricik büyük filozof değildir, ve Aristoteles'in Platonik felsefede *Horismos*'u bulup çıkarmakta haklı olduğunu söylemek Aristoteles'in evrenseli görüşünün, kendi içinde alındığında, tüm güçlükleri önlediğini söylemek değildir. Çok daha fazla olasıdır ki, bu iki büyük düşünür olgusallığın daha tam bir bireşimde uzlaştırılmaları gereken değişik yanlarını vurgulamaktaydılar (ve belki de çok fazla vurguluyorlardı).

Ama Plato hangi vargılara erişmiş olursa olsun, ve İdealar Kuramında hangi eksikler ve yanılgılar olursa olsun, hiçbir zaman unutmamalıyız ki o pekinleşmiş gerçeği kurmayı amaçlıyordu. Düşüncede özleri kavrayabileceğimize, ve kavradığımıza, sağlam bir inancı vardı, ve bu özlerin insan anının salt öznel yaratıları olmadıkları düşüncesine sımsıkı sarılıyordu (gerçi örneğin türe ideali salt insan yaratısı ve göresel ıralı olsa da): onları yaratmayız ama buluruz. İster ahlaksal ve estetik ölçünler, ve isterse soysal ve türsel tipler olsunlar, şeyleri ölçünlere göre yargılarız: tüm yargılar zorunlu olarak böyle ölçünleri içerirler, ve eğer bilimsel yargı nesnel ise, o zaman bu ölçünler nesnel gönderge taşımalıdırlar. Ama bunlar genelde duyu-dünyasında bulunmazlar ve bulunamazlar: öyleyse duyu-tikellerinin geçip gidici dünyasına aşkın olmalıdırlar. Plato hiç kuşkusuz ''eleştirel sorun''u ortaya sürmüyordu, gerçi görgülenimin ölçünleri nesnel varoluşu ileri sürülmedikçe açıklanamaz ol-

duğuna kuşku taşımaksızın inanıyorduysa da. Plato'ya bir Yeni-Kantçı'nın konumunu yüklememeniz gerekir, çünkü eğer (ki onaylıyalım demek isteniyoruz) ön-varoluş ve anımsama öğretilerinin altında yatan gerçek Kantçı *a priori* olsa bile, Plato'nun kendisin bu "mitleri" salt öznel bir *a priori* öğretisi için betisel anlatımlar olarak kullanmış olduğu üzerine hiçbir kanıt yoktur. Tersine tüm kanıtlar göstermektedir ki Plato kavramların gerçekten nesnel göndergelerine inanıyordu. Olgusallık bilinebilir ve olgusallık ussaldır; bilinemeyen ussal değildir, ve tam olarak olgusal olmayan tam olarak ussal değildir. Bunu Plato sonuna dek savundu, ve inanıyordu ki eğer görgülenimimiz (geniş bir anlamda) açıklanacak ya da tutarlı ve mantıksal kılınacak ise, ancak onun kuramının temelinde açıklanabilir. Eğer o bir Kantçı değil idiyse, öte yandan bir hayalperest ya da mitolojist te değildi: o bir *filozof* idi, ve Biçimler kuramı felsefi ve ussal bir kuram olarak ortaya sürülüyordu (görgülenimin açıklanması için felsefi bir önsav), mitoloji ya da gelenek ve görenekler üzerine bir deneme olarak değil, ne de salt bu dünyadan daha iyi bir dünya için duyulan özlemin anlatımı olarak.

O zaman Plato'yu, sanki o yalnızca içinde gündelik görgülenim koşullarından uzakta yaşayabileceği bir olgusalüstü dünya, bir ideal dünya yaratmayı isteyen bir "düşlemci" imiş gibi, bir şaire çevirmek büyük bir yanlıştır. Eğer Plato Mallarmé ile birlikte "La chair est triste, hélas! et J'ai lu tous les livres, Fuir! lá-bas fuir...)"[82] diyebilseydi, bunun nedeni onun filozofa yaratmak için değil ama *bulgulamak* için verilen duyulurüstü ve anlaşılır bir dünyanın *olgusallığına* inanmışlığı olacaktı. Plato kendi şiirsel dünyasını yaratarak olgusallığı düşe çevirmeye değil, ama bu alt dünyadan arı İlkörneksel İdeaların yüksek dünyasına yükselmeye çalışıyordu. Bu İdeaların kalıcı olgusallığına derin bir inancı vardı. Mallarmé "Je dis: une fleur, et hors de l'obli

où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre, que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets," derken ideal çiçeğin yaratılışını düşünmektedir. Platonik anlamda İlkörneksel Çiçeğin bulgulanışını değil. Tıpkı bir senfonide aletlerin bir kır görüntüsünü müziğe çevirmeleri gibi, şair de *görgülenimin somut çiçeklerini* düşünceye, düşsel-düşüncenin müziğine çevirmektedir. Dahası, gerçekte Mallarmé'nin tikel durumları başından atması daha çok düşüncenin ya da imgenin çağrıştırıcı, anımsatıcı ve imleyici alanını genişletme amacına yarıyordu. (Ve bunlar oldukça kişisel oldukları için, onun şiirini anlamak zordur.) Herşey bir yana gene de bütün bunlar sanatsal becerileri ne olursa olsun bir şair değil ama birincil olarak bir filozof olan Plato'ya yabancıdır.

Ne de Plato'nun amacını olgusallığı Rainer Maria Rilke'nin biçemi ile dönüştürmek olarak görmeye hakkımız vardır. Kendimize özgü bir dünyayı bir bakıma kendi içimizden giydirerek kurduğumuz savında gerçeklik payı olabilir - duvardaki güneş ışığı bize ışığın "kendinde", atomlar ve elektronlar ve ışık dalgaları terimlerinde anlattığından daha çoğunu anlatabilir, ve bunun nedeni bizim öznel izlenimlerimiz ve kendi sağladığımız imlemeler, çağrışımlar, duygulanımlar ve gizli duygulardır - oysa Plato'nun çabası bu dünyayı öznel çağrılarla varsıllaştırmak, güzelleştirmek ve dönüştürmek değil, ama duyulur dünyanın ötesine, düşünce dünyasına, Aşkınsal Olgusallığa geçmektir. Hiç kuşkusuz, Plato'nun düşüncesinin ruhbilimsel kökenlerini tartışma işi henüz eğer bu yönde eğilimli isek önümüzde durmaktadır (olabilir ki Plato ruhbilimsel olarak bir olgusallık-kaçağı, bir düşlemci idi); ama, bunu yapıyorsak, aynı zamanda anımsamalıyız ki bu Plato'nun ne amaçladığının bir yorumuna eşdeğer değildir. O ne gibi "bilinçaltı" güdüler taşımış olursa olsun, hiç kuşkusuz ciddi bir

felsefi ve bilimsel araştırmayı izleme amacındaydı.

Nietzsche Plato'yu bu dünyanın bir düşmanı olmakla, bu dünyaya düşmanlıktan aşkınsal bir dünya kurmakla, görgülenimi ve insan yaşamı dünyasından hoşlanmamaktan ve ahlâksal varsayımlar ve ilgilerden çıkarak bir "Orası" ve "Burası" zıtlığı yaratmakla suçluyordu. Plato'nun edimsel yaşamdaki düşkırıklıklarından, örnegin Atina Devletinin politik yönetiminden ya da Sicilya'daki düş kırıklıklarından etkilenmiş olduğu olası ki doğrudur; ama bu dünyaya karşı etkin olarak düşman değildi; tersine, bir bakıma Demiurge'nin düzensizliğe düzen getirme işini sürdürecek olan gerçek tipte devletadamlarını eğitmeyi istiyordu. Yaşama ve bu dünyaya düşmandı - ama ancak bunlar düzensiz ve parça parça oldukça, onun en yüksek değerde ve evrensel bir önemde olduklarına inandığı kalıcı gerçeklikler ve kalıcı düzgüler ile uyumsuz ve bunları anlatmıyor oldukça. Önemli nokta Plato'nun metafiziğinin biçimlenişine ister nedenler, koşullar ya da isterse fırsatlar olarak olsun, hangi etkilerin katkıda bulunmuş olduklarından çok, "Plato konumunu tanıtlamış mıydı, yoksa bunu yapmamış mıydı?" sorusudur - ve bu soru ile Nietzsche gibi bir adam ilgilenmemektedir. Ama bu dünyada düzenli ve anlaşılabilir ne varsa görülmez ve aşkın bir Olgusallık içinde nesnel bir temele iyedir biçimindeki düşünceyi *a priori* bir yana atmaya gücümüz elvermez, ve inanıyorum ki Plato metafiziğinde yalnızca önemli bir gerçeklik düzeyine erişmekle kalmayıp onun gerçeklik *olduğunu* göstermeye doğru uzunca bir yol aşmıştı. Bir insan ne diyecekse desin eğer konuşacaksa, hiç kuşkusuz değersel yargılarda bulunacaktır - yargılar ki nesnel düzgüleri ve ölçünleri, içgörünün değişik derinlikleri ile kavranabilen ve kendilerini "edimselleştirmeyip" tersine edimselleştirilmeleri için insan istenci (ki, değerin ve insan yaşamındaki idealin gerçekleşmesinde Tanrı ile işbirliği içindedir) üzerine bağımlı olan değerleri ön-

gerektirirler. Biz, hiç kuşkusuz, doğal bilgi sözkonusu olduğu sürece Saltığın doğrudan bir sezgisinden yoksunuzdur (ve böyle bir bilgiyi onaylıyor olması ölçüsünde Platonik kuramın onaylanması olanaksızdır, ve öte yandan gerçek bilgiyi Saltığın doğrudan sezinlenişi ile özdeşleştirdiği ölçüde öyle görünmektedir ki bilmeyerek kuşkuculuğa götürmektedir), oysa ussal düşünme yoluyla hiç kuşkusuz nesnel (ve gerçekten aşkınsal olarak temellendirilmiş) değerlerin, ideallerin ve ereklerin bilgisine varabiliriz, ve herşey bir yana Plato'nun özsel savı budur.

BÖLÜM BEŞ

PLATO'NUN RUHBİLİMİ

1. PLATO hiçbir biçimde önceki Evrenbilimsel Okulların ruhu havaya ya da ateşe ya da atomlara indirgeyen kaba ruhbilimine kurban düşmüyordu: o ne özdekçi ne de epifenomenalist değil, ama uzlaşmasız bir tinselci idi. Ruhun bedenden ayrımlı olduğu açıktır; o insanın en değerli iyeliğidir, ve ruha gerçek özen onun başlıca ilgisi olmalıdır. Böylece *Phaedrus*'un kapanışında Sokrates yalvarmaktadır: "sevgili Pan, ve siz burada bulunan tüm öteki tanrılar, bana iç insanımda güzel olmayı, ve dışımdaki şeylerden benim olanların tümünün içimdekiler ile uyum içinde olmalarını bağışlayın. Ancak bilge insanı varsıl sayabilirim. Ve elimdeki altınlar ancak ölçülü bir insanın taşıyabileceğinden fazlası olmasın."[1] Ruhun olgusallığı ve onun beden üzerindeki üstünlüğü Plato'nun metafiziksel ikiciliğine karşılık düşen ruhbilimsel ikiciliğinde vurgulu bir anlatım bulur. *Yasalar*'da[2] Plato ruhu "kendini-başlatan devim" ya da "devimin kaynağı" olarak tanımlamaktadır. Bu böyle olunca, ruh bedene üstün olması anlamında bedenden öncedir (beden devimin kaynağı olmaksızın devindirilmektedir) ve bedeni yönetmelidir. *Timaeus*'ta Plato der ki "gerçek ola-

rak anlığa iye varolan biricik şey ruhtur, ve bu görünmez birşeydir, oysa ateş, su, toprak ve hava tümü de görülür cisimlerdir";[3] ve *Phaedo*'da ruhun bedenin salt bir epifenomeni olamıyacağını göstermektedir. Simias ruhun yalnızca bedenin uyumu olduğunu, ve uyumu olduğu beden yokolduğu zaman yokolduğunu ortaya sürer; ama Sokrates belirtir ki ruh bedeni ve onun isteklerini yönetebilir, oysa salt bir uyumun kendisinin uyumu olduğu şeyi yönetebileceğini düşünmek saçmadır.[4] Gene, eğer ruh ancak bedenin bir uyumu olsaydı, bunun sonucunda bir ruh ötekinden daha ruhlu olabilecekti (çünkü bir uyumun artması ya da azalması olanaklıdır), ki saçma bir düşüncedir.

Ama gerçi Plato ruh ve beden arasında özsel bir ayrımı ileri sürüyor olsa da, ruh üzerine beden tarafından ya da yoluyla uygulanabilecek etkiyi yadsımamaktadır. *Devlet*'te gerçek eğitimin bileşenleri arasına fiziksel eğitimi de katmakta, ve ruh üzerinde zararlı etkileri nedeniyle belli müzik türlerini yadsımaktadır. *Timaeus*'ta, gene, kötü fiziksel eğitim tarafından ve kötü bedensel alışkanlıklar tarafından, giderek ruhun köleleşmesine bile yolaçabilen umarsız bir durumu getirebilecek kötü etkileri kabul etmekte,[5] ve *Yasalar*'da kalıtımın etkisini vurgulamaktadır.[6] Gerçekte, anababadan kalıtlanan kusurlu bir yaratılış ve bozuk bir eğitim ve çevre ruhun çoğu kötülüklerinin sorumlusudur. "Hiç kimse isteyerek kötü değildir; kötü bir insan-yanlış bir bedensel alışkanlık ve aptalca bir yetiştirme yoluyla kötü olur, ve bunlar bir insana onun seçimi dışında gelen acı verici kötülüklerdir."[7] Öyleyse, Plato arada bir sanki ruh bedende yalnızca yerleşmiş ve onu kullanıyormuş gibi konuşuyor ise de, onu ruh ile bedenin bir karşılıklı etkileşimini yadsıyormuş gibi göstermemeliyiz. Etkileşimi *açıklamamış* olabilir, ama bu ne de olsa görevler içinde en zorudur. Etkileşim açık bir olgudur, ve kabul edilmesi gerekir: durum hiç kuşkusuz tümüyle açıklanamaz diye etkileşimi yadsıyarak,

ya da ne olursa olsun bir açıklama vermenin, ya da verilecek bir açıklaması olmadığını açığa vurmanın zorunluğunu ortadan kaldırmak için ruhu bedene indirgeyerek daha da iyileştirilmiş olmaz.

2. *Devlet*'te ruhun üç-parçalı doğası öğretisini buluyoruz,[8] bir öğreti ki Pisagorculardan ödünç alındığı söylenmektedir.[9] Öğreti *Timaeus*'ta da görünmektedir, ve bu yüzden Plato'nun onu belli bir zamanda terketmiş olduğunu düşünmekte pek haklı olamayız.[10] Ruh üç "parça"dan oluşmaktadır - ussal "parça" *(to logistikon)*, yürekli ya da canlı "parça" *(to tumoeides)* ve iştahsal "parça" *(to epitumetikov)*. "Parça" sözcüğü bu bağıntıda haklı olarak kullanılabilir, çünkü Plato'nun kendisi *meros* [parça] terimini kullanmaktadır; ama bu gene de bir eğretileme terimidir ve ruhun uzamlı ve özdeksel olduğunu imliyor olduğu anlamında alınmamalıdır. *Meros* sözcüğü *Devlet*'in dördüncü kitabında 444 b 3'te görünmektedir, ve bundan önce Plato *eidos* sözcüğünü kullanmaktadır - bir sözcük ki onun üç parçayı eylem biçimleri ya da işlevleri ya da ilkeleri olarak gördüğünü göstermektedir, özdeksel anlamda parçalar olarak değil.

To logistikon insanı hayvandan ayırdeden şeydir, ve ölümsüz ya da tanrısala yakın olarak ruhun en yüksek öğesi ya da biçimselliğidir. Öteki iki biçimsellik, *to tumoeides* ve *to epitumetikon* yokolabilirdiler. Bunlardan canlı parça daha soyludur (insanda ahlaksal yürekliliğe daha yakın), ve usun doğal bağdaşığıdır ya da olmalıdır, gerçi hayvanlarda bulunuyor olsa da. *To epitumetikon* bedensel istekler ile ilgilidir, çünkü ruhun ussal parçasının kendi öz istekleri vardır, örneğin gerçeklik için tutku, Eros, ki fiziksel Eros'un ussal eşidir. *Timaeus*'ta[11] Plato ruhun ussal parçasını kafaya, canlı parçasını göğüse, ve iştahsal parçasını diyaframın altına yerleştirmektedir. Canlı öğenin yürek ve akciğerlere yerleştirilmesi geriye Homer'e dek giden eski bir gelenek idi; a-

ma Plato'nun bu yeri sözcük anlamında anlamış olup olmadığını söylemek güçtür. Bu yerlerin bedende ruhun birçok ilkesinin etkileşim noktaları olduğunu demek istemiş olabilir: Descartes (ki hiç kuşkusuz ruhun tinselliğine inanıyordu) etkileşim noktasını beyin epifizine yerleştirmemiş miydi? Ama aşağıdaki irdelemelerden de görüleceği gibi, Plato'nun kendi ruhbilimini dizgesel olarak işleyip tamamlamış olduğuna inanmak zordur.

Plato ruhun ölümsüz olduğunu bildiriyordu, ve *Timaeus* hiç kuşkusuz ruhun ancak ussal parçasının bu ayrıcalıktan yararlandığını öğretmektedir.[12] Oysa ruhun öteki parçaları ölümlü ve yokolabilir iseler, o zaman bunların ussal parçadan gizemli bir yolda ayrılabiliyor ya da ayrı bir ruh ya da ruhlar oluşturuyor olmaları gerekmektedir. *Phaedo*'da ruhun yalınlığı üzerine görünürdeki diretme ussal parça ile ilgili olabilir; ama Mitlerde (örneğin *Devlet* ve *Phaedrus*'daki) ruhun bütünlüğü içinde sağ kaldığı, ya da en azından bedenden ayrılık durumunda anıyı saklamakta olduğu imlenmektedir. Demek istemiyorum ki Mitlerde kapsanan herşey sözcük anlamında alınmalıdır; ama belirtmek gerek ki, Mitlerin ruhun ölümden sonra bellegi barındırmakta olduğu ve bedendeki ister iyi isterse kötü olsun önceki yaşamı tarafından etkilemiş olduğu biçimindeki açık varsayımları, ruhun bütünlüğü içinde sağ kaldığı ve en azından canlı ve iştahsal işlevleri uygulamanın (gerçi bedenden ayrılık durumunda bunları edimsel olarak uygulayamasa bile) uzak gizilliğini sürdürdüğü gibi bir olanağı imlemektedirler. Gene de bu olanaklı bir yorumdan daha ötesi değildir, ve Plato'nun kendi kesin anlatımları ve genel ikici konumu göz önünde tutulduğunda, öyle görünebilir ki onun için yalnızca *logistikon* sağ kalmakta, ve ruhun öteki parçaları tümüyle yok olmaktadırlar. Eğer ruhun üç öğesinin üç *mere* olarak düşünülmesi üç *eide* düşüncesi ile çatışıyor ise, o zaman bu ancak Plato'nun ruhbilimini hiçbir zaman tam olarak işle-

miş ve söylediklerinin imlemlerini ayrıntıları içinde sunmamış olduğunun bir tanıtıdır.

3. Plato niçin ruhun üç-parçalı doğasını ileri sürüyordu? Başlıca ruh içersindeki açık çatışma olgusundan ötürü. *Phaedrus*'da ussal öğenin bir arabaya ve canlı ve iştahsal öğelerin iki ata benzetildiği ünlü karşılaştırma yeralır.[13] Atlardan biri iyidir (canlı öğe, ki usun doğal bağdaşığıdır ve "ölçülük ve alçakgönüllükle onuru sever"), öteki at kötüdür (iştahsal öğe, ki "tüm başkaldırı ve arsızlığın bir dostudur"); ve, iyi at sürücünün buyruklarına göre kolayca sürülürken, kötü at azılıdır ve tensel tutkunun sesine boyun eğmeye eğilimlidir, öyle ki kamçı ile kısıtlanmalıdır. Plato, öyleyse, *point de départ* olarak insan içersinde sık sık çekişmeli eylem sıçrayışları vardır biçimindeki görgül olguyu almaktadır; ama gerçekte hiçbir zaman bu olgunun bilincin birliği ile nasıl uzlaştırılabileceğini tartışmamakta ve kesinlikle kabul etmektedir ki, "ruhun ne olduğunu açıklamak çok uzun ve tüm kuşkudan öte tanrısal bir emek olacaktır." oysa "onun neye benzediğini söylemek daha kısa ve insansal bir görevdir."[14] Ve bu olgu imlemlidir. Öyleyse, üç eylem ilkesini tek bir bölünmez ruhun ilkeleri olarak görme eğilimi ile onları ayrılabilir *mere* olarak görme eğiliminin Plato'nun ruhbiliminde uzlaştırılamadan kaldıkları sonucuna varabiliriz.

Plato'nun başlıca ilgisi, bununla birlikte, açıktır ki ussal öğenin yönetme, sürücü olarak davranma hakkı üzerine diretme biçimindeki törel ilgidir. *Timaeus*'ta ruhun ussal parçasının, ölümsüz ve "tanrısal" öğenin, Demiurge tarafından Dünya-Ruhu ile aynı gereçlerden yapıldığı, oysa ruhun ölümlü parçalarının ise, beden ile birlikte, göksel tanrılar tarafından yapıldığı söylenmektedir.[15] Bu hiç kuşkusuz şu olgunun mitsel bir anlatımıdır: ruhun ussal öğesi en yüksek öğedir ve yönetmek için doğmuştur, tanrısala daha yakın olduğu için yönetmeye doğal bir hakkı vardır. Gö-

rülmez ve anlaşılır dünya ile doğal bir ilgisi vardır ve onu seyretmeye yeteneklidir, ama ruhun öteki öğeleri ise özsel olarak beden ile, e.d. görüngüsel dünya ile bağlıdırlar, ve usta ve ussal etkinlikte doğrudan hiçbir payları yoktur ve biçimler dünyasını gözleyemezler. Bu ikici kavrayış yeni-Platoculuk'ta, St. Augistine'de, Descartes'ta v.b. yeniden görünmektedir.[16] Dahası, ruhun Gezginci öğretisinin St. Thomas Aquinas ve okulu tarafından benimsenmesine karşın, Platonik *konuşma yolu* Hıristiyanlar arasında "yaygın" konuşma yolu olarak kalmaktadır ve her zaman öyle kalmalıdır, çünkü Plato'nun düşüncesini etkilemiş olan olgu, insandaki iç çatışma olgusu, Hıristiyan Töreyi destekleyen herkesin kafasında doğallıkla çok büyük yer kaplamaktadır. Bununla birlikte belirtmek gerek ki bu çatışmayı *kendi içimizde* duyumsamamız olgusu, ruhun Platonik ruhbilim tarafından getirilebildiğinden daha birleşik bir görüşünü gerektirmektedir. Çünkü, eğer insanın içersinde bir ruhlar çokluğu olsaydı - ussal ve usdışı - o zaman çatışmanın kendi içimizde yeraldığı biçimindeki bilincimiz ve ahlaksal sorumluluk bilinci açıklanamaz olurlardı. Plato'nun gerçeğe karşı bütünüyle kör olduğunu söylemek istiyor değilim; tersine, ileri sürmek istediğim şey dahaçok onun ruhun bir yanını çok fazla vurgulayıp öteki yanını gözardı etmeye eğilimli olduğu, ve bu yüzden gerçekten doyurucu bir ussal ruhbilim yaratmayı başaramadığıdır.

4. Plato'nun ruhun ölümsüzlüğünü ileri sürmüş olduğu yeterince açıktır. Onun belirtik önesürümlerinden ortaya çıkmaktadır ki, bu gördüğümüz gibi ruhun bir parçası, *to logistikon* için geçerlidir, ama ruhun bütünlüğü içinde sağ kalması da olanaklıdır, gerçi yeterince açıktır ki alt işlevlerini bedenden bir ayrılık durumunda uygulaması olanaksız olsa da. Bununla birlikte, hiç kuşkusuz, öyle görünüyor ki, bu sonuncu konum ruhun bedenden bir ayrılık durumunda ölümlü yaşamda olduğundan daha eksikli ve daha

kötü bir durumda olduğu vargısına götürebilir - bir vargı ki, Plato hiç kuşkusuz onaylamayı yadsıyacaktır.

Platonik Mitlerin tanı bir yadsınması, en azından belli bir düzeye dek, ölümden sonraki yaptırımlar düşüncesinden kurtulma isteği tarafından kışkırtılıyor gibi görünmektedir, sanki ödüller ve cezalar öğretisi ahlaka ilgisizmiş, üstelik düşmanmış gibi. Ama bu tutumu Plato'ya yüklemek haklı ve tarihsel eleştiricilik ilkelerine uymakta mıdır? Mitlerin ayrıntılarının ciddiye alınmasının düşünülmediğini kabul etmek bir şeydir (bunu herkes kabul eder), ve irası bu yaşamdaki davranış yolu tarafından belirlenen bir gelecek yaşam düşüncesinin kendisinin "mitsel" olduğunu söylemek ise bütünüyle başka bir şey. Plato'nun kendisinin Mitleri bütünlükleri içinde salt boş konuşmalar olarak görmüş olduğu üzerine hiçbir gerçek kanıt yoktur: eğer böyle gördüyse, neden onları yine de ortaya sürüyordu? Yazara öyle görünmektedir ki, Plato yaptırımlar öğretisine karşı kesinlikle ilgisiz değildi, ve bu onun ölümsüzlüğü konutlamasının nedenlerinden biri idi. O Leibniz'in şu sözlerine katılabilirdi: "insan soyunun umudunu doyurmak için tanıtlanmalıdır ki, herşeyi yöneten Tanrı doğru ve bilgedir, ve O hiçbirşeyi ödülsüz ve cezasız bırakmıyacaktır. Bunlar törebilimin büyük temelleridirler "[17]

Plato ölümsüzlüğü tanıtlamaya nasıl çalışıyordu?

(i) *Phaedo*'da[18] Sokrates ileri sürmektedir ki, aykırılar aykırılardan üretilmektedir, "güçlünün zayıftan", ya da "uyumadan uyanmanın, ve uyanmadan uyumanın" türemesi gibi. Şimdi, eğer yaşam ve ölüm aykırılar iseler, yaşamdan ölüm doğar. Öyleyse ölümden yaşamın doğduğunu düşünmeliyiz.

Bu uslamlama bengi bir döngüsel sürecin tanıtlanmamış sayıltısına dayanmaktadır: bu ayrıca bir aykırının bir aykırıdan, sanki ondan çıkıyor ya da yapılıyormuş gibi doğduğunu da varsaymaktadır. Uslamlamayı doyurucu olarak

göremeyiz: bundan başka, bedenden ayrılık durumundaki ruhun koşulu üzerine hiçbirşey söylememektedir, ve, kendinde alındığında, yeniden-doğuş döngüsünün öğretisine götürecektir. Bir yeryüzü "dönemi" içinde ruh önceki herhangibir yeryüzü döneminin hiç bir bilinçli anısını taşımıyor olabilir, öyle ki "tanıtlanan" tek şey ruhun sağ kaldığıdır, bireyin birey olarak sağ kaldığı değil.

(ii) *Phaedo*'da[19] getirilen sonraki tartışma bilgideki *a priori* etmen üzerinedir. İnsanlar, karşılaştırmalı değer yargılarında içerildiği gibi, bir ölçünler ve saltık düzgüler bilgisine iyedirler. Ama bu saltıklar duyu-dünyasında varolmazlar: öyleyse insan onları bir ön-varoluş durumunda görmüş olmalıdır. Benzer olarak, duyusal-algı, bize zorunlunun ve evrenselin bilgisini veremez. Ama bir genç, üstelik hiç matematik eğitimi görmemiş biri, salt bir sorgulama süreci ile, öğretim görmeksizin, matematiksel gerçeklikleri "vermeye" götürebilir. Bunları hiç kimseden öğrenmiş olamıyacağı ve duyusal-algıdan alamıyacağı için, imlem onun bunları bir ön-varoluş durumunda kavramış olduğu, ve "öğrenme' sürecinin yalnızca bir anımsama süreci olduğudur (Krş. *Meno,* 84 vö.).

Gerçekten, *Meno*'da Sokrates tarafından kullanılan sorgulama süreci özünde bir öğretme sürecidir, ve ne olursa olsun belli bir ölçüde matematiksel bilgi sessizce varsayılmaktadır. Bununla birlikte, matematik bilimi "soyutlama" tarafından açıklanamaz olsa bile, matematik gene de bir *a priori* bilim olabilir, ön-varoluşu konutlamaya zorlanmamız olmaksızın. Matematiğin, en azından kuramsal olarak, *Meno*'nun köle genci tarafından *a priori* bütünüyle işlenebileceğini varsaysak bile, bu o gencin önceden varolmuşluğunu zorunlu kılmaz: her zaman Kantçı çizgilerde bir seçenek vardır.[20]

Simmias belirtir ki[21] bu uslamlama ruhun beden ile birliğinden önce varolmuş olduğundan daha çoğunu tanıtla-

maz: ruhun ölümden sonra sağ kaldığını tanıtlamamaktadır. Sokrates buna göre 'anımsama'dan başlatılan uslamlamanın önceki uslamlama ile birlikte alınması gerektiğini belirtir.

(iii) *Phaedo*'daki üçüncü uslamlamanın (ya da ikincinin, eğer önceki iki uslamlama birlikte alınırlarsa) çıkış noktası ruhun bileşimsiz ve tanrısal doğasıdır - ya da, diyebiliriz ki, tinselliğidir.[22] Görülebilir şeyler bileşiktirler ve çözünme ve ölüme açıktırlar - ve beden bunların arasındadır. Öte yandan, ruh görülmez ve değişmez ve yokolmaz Biçimleri gözleyebilir, ve böylece Biçimler ile birlik içinde, kendini ölümlü olan görülür ve tensel şeylere olduğundan daha çok Biçimlere benzer olarak gösterir. Dahası, ruhun doğal olarak bedeni yönetmeye yazgılanmışlığı olgusu onun ölümlüden daha çok tanrısala benzer olarak görünmesini getirir. Düşünebiliriz ki, ruh "tanrısal"dır - ve Yunanlılar için bu ölümsüz ve değişmez demekti.

(Bu uslamlama, ruhun yüksek etkinliklerinden ve kavramın tinselliğinden ruhun tinsel ve bileşimsiz doğasına uslamlamaya gelişmiştir.)

(iv) *Phaedo*'nun bir başka tartışması Sokrates'in Cebes'in karşıçıkışlarına yanıtında ortaya çıkar. (Sokrates'in Simmias tarafından öne sürülen "epifenomenalizm"i çürütmesine daha önce değinmiştim.) Cebes ileri sürer ki,[23] ruhun ardarda bedensel yaşamlarında uğradığı erke yitimi "onu tüketebilir," öyle ki sonunda "ölümlerden herhangi birinde bütünüyle yok olacaktır." Bunu Sokrates bir başka ölümsüzlük tanıtlaması ile yanıtlamaktadır.[24] Biçimlerin varlığı kabul edilir. Öte yandan, bir Biçimin bulunması aykırı bir biçimin bulunmasını kabul etmeyecektir, ne de ne ise bir Biçime katılması yoluyla o olan bir şey aykırı bir Biçimin eşzamanlı buluşuna izin verecektir, örneğin gerçi ateş *sıcaklıktır* diyemiyor olsak ta, *o sıcaktır,* ve eşzamanlı olarak karşıt "soğuk" yüklemini kabul etmiyecektir. Ruh ne ise

Yaşam Biçimine katılması yoluyla odur: öyleyse karşıt Biçimi, "ölüm"ün bulunuşunu kabul etmiyecektir. Öyleyse, ölüm yaklaştığı zaman ruh ya yok olmalı ya da çekilmelidir. Onun yokolmadığı varsayılmaktadır. Sağın sözcükler ile konuşursak, o zaman, bu uslamlama ruhun yokolmazlığı için bir uslamlama olarak adlandırılmamalıdır, çünkü onun tinselliği verilmiştir. Cebes Sokrates tarafından ruhun tinselliğini kabul ediyor, ama onun kendisini tüketebileceğini tartışıyor olarak anlaşılmaktadır. Sokrates'in yanıtı aşağı yukarı şuna varır: bir tinsel ilke kendini tüketmez.

(v) *Devlet*'te[25] Sokrates bir şeyin onda özünlü olan bir kötülük yoluyla olmak dışında yok edilemiyeceği ya da yok olamıyacağı ilkesini doğru saymaktadır. Böylece, ruhun kötülükleri "haksızlık, ölçüsüzlük, korkaklık, bilgisizlik"tir; ama bunlar onu yoketmezler, çünkü baştan sona eğri bir insan doğru bir insan denli ya da daha uzun yaşamaktadır. Oysa eğer ruh kendi iç çürümesi ile yokolmuyor ise, dışsal bir kötülük tarafından yokedilebileceğini düşünmek usauygundur. (Tartışma sonunda ikicilik varsayımında noktalanmaktadır.)

(vi) *Phaedrus*'ta[26] ileri sürülmektedir ki, başka bir şeyi devindiren ve bir başkası tarafından devindirilen bir şey devindirilmesi sona erdiğinde yaşamaya son verebilecektir. Bununla birlikte, ruh öz-devimli bir ilkedir,[27] bir devim kaynağı ve başlangıcıdır, ve başlangıç olan ise yaratılmamış olmalıdır, çünkü yaratılmamış olmasa idi, bir başlangıç olmıyacaktı. Ama yaratılmamış ise, o zaman yokedilemezdir, çünkü eğer ruh, e.d. devimin başlangıcı yokedilmiş olsaydı, tüm evren ve yaratılanlar "çökecek ve tam bir duruşa gelecekti."

Şimdi, ruhun devinim ilkesi olduğu bir kez veriliyorsa, o her zaman varolmuş olmalıdır (eğer devim başlangıçtan ise), oysa bu kişisel ölümsüzlüğü tanıtlamak için çok azdır. Çünkü tüm bu uslamlamanın gösterdiği şey bireysel ruhun

Dünya-Ruhundan bir çıkış olduğudur, ve bireysel ruh bedensel ölümde Dünya-Ruhuna geri dönmektedir. Gene de *Phaedo*'nun genel olarak, ve *Phaedo, Gorgias* ve *Devlet*'in Mitlerinin okunuşu üzerine Plato'nun gerçek kişisel ölümsüzlüğe inanmış olduğu izleniminden kaçınmak güçtür. Dahası, Sokrates'in bu yaşamdan bengilik için bir hazırlık olarak sözedişini gösteren pasajlar,[28] ve Sokrates tarafından *Gorgias*'ta[29] Euripides'in yaşamın burada gerçekte ölüm ve ölümün gerçekte yaşam olduğunu söylemekte haklı olabileceği yolunda edilen sözler vb. (sözler ki çevresinde bir Orfik halka bulunmaktadır), Plato'nun ölümsüzlüğü öğretmedeki amacının kişisel bir bilinç ya da sürekli bir kendine-özdeşlik olmaksızın yalnızca *to logistikon*'un kalıcılığını doğrulamak olduğunun düşünülmesine izin verecek gibi görünmemektedirler. Onu Leibniz'in şu sorusu ile anlaşacağını düşünmek çok daha usa uygundur: "Ne olmuş olduğunuzu unutmanız koşulu ile, efendim, Çinin kralı olmanın size ne yararı olacaktı? Bu sanki Tanrının sizi yoketmesi ile aynı zamanda Çin'de bir kral yaratmış olması gibi birşey olmayacak mıydı?"[30] Mitleri ayrıntılı olarak irdelemek gereksizdir, çünkü onlar Plato'nun iletmek istediği gerçeklerin, ruhun ölümden sonra sürdüğünün, ruhun bundan sonraki yaşamının onun bu dünyadaki davranışları ile uyum içinde olacağının resimsel tasarımlarından başka birşey değildirler. Plato'nun Mitlerde ortaya koyulan ruhun ardışık doğuşları öğretisini ne denli ciddi olarak önerdiği belirsizdir: ne olursa olsun öyle görünmektedir ki, filozof ruh için yeniden-doğuş çarkından kaçış umudu vardır, oysa yine görünmektedir ki, sonsuza dek Tartarus'a atılmış onmaz günahkarlar olabilir. Önceden de değinildiği gibi, gelecek yaşamın Mitlerdeki sunuluşu Plato'nun yalnızca *to logistikon* sağ kalır önesürümü ile pek uyumlu değildir, ve bu anlamda Ritter ile anlaşmam gerekmektedir: "Plato'nun *Gorgias, Phaedo* ve *Devlet*'in Mitlerinde öğretildiği biçimdeki ölüm-

süzlüğe inanmış olduğu pekinlik ile ileri sürülemez."[31]

Plato'nun ruhbilimsel öğretisi, öyleyse, dizgesel olarak işlenmiş ve tutarlı bir "inakçı" önermeler kütlesi değildir: ilgisi kuşkusuz büyük ölçüde törel bir özellik göstermekte dir. Ama bu demek değildir ki Plato birçok önemli ruhbilimsel gözlemler yapmamıştı: bunlar diyaloglar içine dağılmış olarak bulunabilirler. Yalnızca onun *Theatetus*'ta verdiği anımsama ve unutma süreçleri, ya da *Philebus*'taki bellek ve anımsama arasındaki ayrım örneklerini düşünmemiz yeterlidir.[32]

BÖLÜM ALTI

AHLAK KURAMI

I. Summum Bonum [En İyi]

PLATO'NUN töresi mutçudur: şu anlamda ki, iyeliği gerçek mutluluğu oluşturan en yüksek insan iyisinin kazanılmasına doğru yönelmiştir. İnsanın en yüksek iyisinin onun ussal ve ahlaksal bir varlık olarak kişiliğinin gerçek açınımı, ruhunun doğru gelişimi, yaşamın genel uyumlu gönenci olduğu söylenebilir. Bir insanın ruhu olması gerektiği durumda ise, o zaman o insan mutludur. *Philebus*'un başında Protarchus ve Sokrates tarafından *causa argumenti* iki uç konumu alınmaktadır. İkisi de iyinin bir ruh durumu olduğunda anlaşıyor olsalar da, Protarchus İyinin *haz*dan oluştuğunu ileri sürmeye hazırdır, oysa Sokrates İyinin *bilgelik*ten oluştuğunu ileri sürecektir. Sokrates genelde hazzın gerçek ve tek insan iyisi olamıyacağını göstermeye girişir, çünkü katıksız bir haz yaşamı (bedensel haz anlaşılıyor), ki içinde ne an, ne bellek, ne bilgi, ne de doğru sanının hiçbir payı yoktur, "bir insan yaşamı değil, ama *pulmo marinus*'un ya da bir istiridyenin yaşamı olacaktır."[1] Pro-

tarchus bile böyle bir yaşamı bir insan için istenebilir olarak düşünemez. Öte yandan, hazdan yoksun bir "katıksız an" yaşamı insanın biricik iyisi olamaz; anlık insanın en yüksek parçası ve anlıksal etkinlik (özellikle Biçimlerin düşünülüşü) insanın en yüksek işlevi bile olsa, insan arı anlık değildir, Böylece insan için iyi yaşam "karışık" bir yaşam olmalıdır, ne yalnızca anın yaşamı, ne de yalnızca duyusal-haz yaşamı. Plato, öyleyse, acı tarafından öncelenmeyen hazları, örneğin anlıksal hazları onaylamaya hazırdır,[2] ama ayrıca zararsız oldukları ve ölçülük içinde yararlanıldıkları sürece isteğin doyurulmasından oluşan hazları da. Tıpkı bal ve suyun hoş bir içki yapmak için uygun bir oranda karıştırılmalarının gerekmesi gibi, hoş duygu ve anlıksal etkinliğin de iyi insan yaşamını oluşturmaları için uygun bir oranda karıştırılmaları gerekmektedir.[3]

Plato der ki, herşeyden önce iyi yaşam doğru türdeki tüm bilgiyi, zamansız nesnelerin sağın bilgisini kapsamalıdır. Ama yalnızca geometrinin sağın ve eksiksiz eğri ve çizgileri ile tanışık olan, ve onların bizim gündelik yaşamda karşılaştığımız kaba yaklaşıklarının hiçbir bilgisini edinmemiş birisi, evinin yolunu bulmayı bile bilemiyecektir. Böylece ikinci-sınıf bilgi de karışıma alınmalıdır, yalnızca birinci-sınıf türler değil: bunun insana hiçbir zararı olmıyacaktır, ama ancak o ikinci-sınıf nesnelerin neyi temsil ettiklerini anladığı, ve kaba yaklaşıkları sağın gerçeklik ile karıştırmadığı sürece. Başka bir deyişle, bir insanın gerçekten iyi bir yaşam sürmesi için bu ölümlü yaşama ve özdeksel dünyaya bütünüyle sırtını dönmesi gerekmez, ama bu dünyanın biricik dünya olmadığını, hele de en yüksek dünya olmadığını, ama idealin yoksul bir eşlemi olduğunu anlamalıdır. (Müzik, der Protarchus, kabul edilmelidir, "insan yaşamı eğer bir yaşam olacaksa" - gerçi müzik Sokrates'e göre "tahmin ve öykünme dolu" ve "arılıktan yoksun" olsa da.[4])

Tüm "su" böylece karışım-kabına kabul edildikten sonra, soru yükselir: içine ne denli "bal" konulacaktır? Bu sorudaki belirleyici görüş, ne denli hazzın kabul edileceği, bilginin sorumluluğundadır. Öte yandan, bilgi, der Plato, "gerçek" ve "katıksız" hazlar sınıfı ile akrabalık hakkı istemindedir; oysa, geri kalanına gelince, bilgi ancak sağlığa ve dengeli bir kafaya ve herhangi bir iyilik biçimine eşlik edenleri kabul edecektir. "Budalalık ve kötülük" hazları karışımda bir yer bulmaya bütünüyle uygunsuzdurlarlar.

İyi yaşamı oluşturan karışımın gizi böylece ölçü ya da orandır: bunun gözardı edildiği yerde, doğru bir karışım değil, ama bir karışıklık vardır. İyi böylece güzelin bir biçimidir, ki ölçü ve oran tarafından oluşturulur, ve *oummetria, kalon* ve *aleteia* iyide bulunan üç biçim ya da nota olacaktır. İlk yer "mevsimindeliğe" *(to kairion)* gitmektedir, ikincisi oran ya da güzellik ya da tamlığa *(to summetron kai kalon kai to teleon kai ikanon)* üçüncüsü *nous kai fronesis*'e [us ya da bilgelik], dördüncüsü *epistemai kai tehnai kai doksai ortai* [bilgi ya da beceri ya da doğru sanı] beşinci hiçbir acının karışmadığı hazlara (edimsel duyumu kapsasınlar ya da kapsamasınlar), ve altıncısı iştahın ölçülü doyumuna, ve hiç kuşkusuz bu zararsız olduğu zaman. İnsanın gerçek iyi-karışmadığı hazlara (edimsel duyumu kapsasınlar ya da kapsamasınlar), ve altıncısı iştahın ölçülü doyumuna, ve hiç kuşkusuz bu zararsız olduğu zaman. İnsananın gerçek iyisi, iyi yaşam, *eudaimonia* işte budur, ve onun araştırılmasında zorlayıcı güdü Eros'tur: iyi ya da mutluluk için istek ya da özlem.

İnsanın *summum bonum* ya da mutluluğu hiç kuşkusuz Tanrının bilgisini kapsamaktadır – açıktır ki eğer Biçimler Tanrının İdealarıiseler bu böyledir; oysa, *Timaeus* sözcük anlamında alınsa, ve Tanrının Biçimlerden ayrı ve onları düşünüyor olması gerekse bile, insanın kendisinin Biçimleri düşünüşü, ki mutluluğun bütünleyici bir bileşeni-

dir, onu Tanrıya yakın kılacaktır. Dahası, dünyada Tanrısal işleyişi tanımayan hiçbir insan mutlu olamaz. Plato, öyleyse, Tanrısal mutluluk insanın mutluluğunun örneğidir diyebilmektedir.[5]

Öte yandan, mutluluk erdemin izlenmesi ile kazanılmalıdır, ki bu insan için olanaklı olduğu ölçüde Tanrı gibi olmak demektir. Biz "elimizden geldiğince tanrısal gibi olmalıyız, ve bu yine bilgeliğin yardımı ile dürüst olmaktır.[6] "İsteği, erdemi izleyerek insanın tanrısala benzerliği kazanabileceği ölçüde dürüst olmak ve Tanrı gibi olmak onları herkese Tanrılar özen gösterirler."[7] *Yasalar*'da Plato bildirmektedir ki "Tanrı her şeyin ölçüsüdür, söylendiği gibi bir insanın olmayı umut edebileceğinden çok daha yüksek bir anlamda." (Böylece Protagoros'ı yanıtlamaktadır.) "Ve Tanrı için değerli olacak birisi olabildiğine Ona benzer ve Onun olduğu gibi olmalıdır. Bu nedenle ölçülü insan Tanrının dostudur, çünkü Ona benzer...." Tanrılara adak adamanın ve onlara yalvarmanın "herşeyin en soylusu ve en iyisi" olduğunu, "ve mutlu bir yaşam için de en yararlı" olduğunu sözlerine ekler ve kötülerin ve inançsızların adaklarının tanrılarca kabul edilemez olduklarını belirtir.[8] Tapınma ve erdem öyleyse mutluluğa aittirler, öyle ki erdemin izlenmesi ve erdemli bir yaşamın sürdürülmesi mutluluğu kazanmanın aracı olsa bile, erdemin kendisi mutluluğa dışsal değil ama ona özünlüdür. İnsanın iyisi birincil olarak bir ruh koşuludur, ve ancak gerçekten erdemli bir insandır ki gerçekten iyi bir insan ve gerçekten mutlu bir insandır.

II. Erdem

1. Genel olarak diyebiliriz ki Plato Sokrates'in erdemi bilgi özdeşleştirmesini kabul ediyordu. *Pratagoras*'ta[9] Sokrates, Sofist'e karşıt olarak türenin dindarlıksız ya da dindarlığın

türesiz olabileceğini ileri sürmenin saçma olduğunu göstermektedir, öyle ki, değişik erdemler bütünüyle benzerlikten yoksun olamazlar. Dahası, ölçüsüz insan insana gerçekten zararlı olanı izleyen birisi iken, ölçülü insan gerçekten iyi ve yararlı olanı arar. Öte yandan, gerçekten iyi ve yararlı olanı izlemek bilgecedir, oysa zararlı olanı izlemek ise aptalcadır. Bu yüzden ölçülülük ve bilgelik bütünüyle benzerlikten yoksun olamazlar. Genç, gerçek yiğitlik ya da yüreklilik örneğin savaşta üzerine gelebilecek tehlikeleri 'biliyorken' yerini bırakmamaktır; o yalnızca çılgınlık demek değildir. Böylece yüreklilik de ölçülülük gibi bilgelikten ayrılamaz. Plato hiç kuşkusuz nesnelerine göre, ya da alışkanlık olarak bağlı oldukları ruh parçalarına göre ayırdedilen değişik erdemler olduğunu yadsımamaktadır; ama tüm bu değişik erdemler, aynı iyi ve kötü bilgisinin anlatımları oldukları ölçüde bir birlik oluştururlar. Değişik erdemler öyleyse sağduyuda ya da insan için gerçekten iyi olanın ve o iyiyi kazanmanın araçlarının bilgisinde birleşirler. *Meno*'da açıkça belirtilmektedir ki, erdem *eğer* bilgi ya da sağgörü ise öğretilebilir, ve *Devlet*'te gösterilmektedir ki insan için iyinin gerçek bilgisini taşıyan yalnızca filozoftur. Erdemi öğretebilecek olan kişi erdemin "halksal" tasarımları ile yetinen Sofist değil, ama ancak sağın bilgiye iye olan birisi, e.d. filozoftur. Erdem bilgidir öğretisi gerçekte iyiliğin yalnızca göresel bir terim olmadığı, tersine saltık ve değişmez olan birşeye iletmede bulunduğu olgusunun bir anlatımıdır: iyilik başka bir yolda bilginin nesnesi olamaz.

Plato erdem bilgidir ve bilgi öğretilebilir düşüncesine sarılmış görünmektedir, tıpkı hiç kimsenin bilerek ve isteyerek kötülük yapmayacağı düşüncesine olduğu gibi. Bir insan *de facto* kötü olanı seçiyorsa, onu *sub specie boni* seçmektedir: iyi olarak imgelediği, oysa gerçekte kötü olan birşeyi istemektedir. Plato, önündeki herşeyi götürmeye çabalayan, iyi birşey olarak gördüğüne erişmek için çılgınca saldırışında

kendisi ile birlikte sürücüyü de sürükleyen iştahın dikbaşlı ırasını da hiç kuşkusuz gözönüne alıyordu; ama eğer kötü at sürücünün direncini yeniyorsa, bunun nedeni Plato'nun ilkelerine göre ancak ya sürücünün gerçek iyiyi hiç bilmemesi ya da iyiye ilişkin bilgisinin şimdilik tutkunun saldırısı tarafından bulanıklaştırılmış olmasıdır. Gene, Sokrates'ten kalıtlanan böyle bir öğretinin Plato'nun ahlaksal sorumluluğu apaçık kabullenişi ile çatışmakta olduğu da düşünülebilir, ama Plato şu yanıtı verebilir: gerçek iyinin ne olduğunu bilen bir insan, en azından geçici olarak, yargısının tutku tarafından bulandırılmasına göz yumabilir ve böylece görünürdeki iyi ona gerçek bir iyi olarak görünebilir, gerçi tutkunun usu öyle karartmasına izin vermiş olmanın sorumlusu kendisi olsa da. Eğer bir insan kötü olduğu için bilerek kötüyü seçiyor diye karşı çıkılırsa, Plato'nun yanıtı ancak o insanın "Kötülük, benim iyim ol" demiş olması olabilir. Eğer o gerçekten kötü ya da zararlı olanı seçiyorsa ve bunun sonunda böyle olduğunu biliyorsa, bunun tek nedeni onun, bilgisine karşın, dikkatini nesnenin ona iyi olarak görünen yanı üzerinde toplamış olmasıdır. O gerçekten dikkatini böyle bağlamanın sorumlusu olabilir, ama, eğer seçiyorsa, ancak *sub ratione boni* seçebilir. Bir insan gene bilebilir ki düşmanını öldürmek sonunda ona zararlı olacaktır, ama gene de bunu yapmayı seçer, çünkü dikkatini öç isteğini doyurma ya da düşmanının ortadan kaldırılışı ile bir yarar kazanma biçimindeki dolaysız iyi olarak görünen şey üzerinde toplamaktadır. (Belirtilebilir ki Yunanlıların *İyi* ve *Hakkın*ın ve bunların birbirleri ile ilişkilerinin açık bir görüşüne gereksinimleri vardı. Katil çok iyi bilebilir ki cinayet yanlıştır, ama onu işlemeyi *kimi bakımlardan* bir *iyi* olduğu için seçmektedir. Cinayetin yanlış olduğunu bilen katil hiç kuşkusuz "yanlış"ın ve "sonunda zararlı ya da kötü"nün ayrılmaz olduklarını da bilebilir, ama bu gene de edime bağlı olan "iyilik" yanını (e.d. ya-

rarlılık ya da istenebilirlik) ortadan kaldırmayacaktır. "Kötülük" sözcüğünü kullandığımız zaman sık sık yanlışı anlatmak isteriz, ama Plato hiç kimse isteyerek kötü olduğunu bildiği birşeyi yapmayı seçmez derken, hiç kimsenin yanlış olarak bildiği şeyi yapmayı seçmediğini değil, ama hiç kimsenin tüm bakımlardan kendisine zarârlı olarak bildiği şeyi yapmayı bilerek seçmediğini söylemek istiyordu.)

Devlet'te[10] Plato dört ana ya da önemli erdemi irdelemektedir - bilgelik *(Sofia)* yüreklilik ya da dayanıklılık *(Andreia)* ölçülük *(Sofrosune)* ve türe *(Dikaiosune)* Bilgelik ruhun ussal parçasının, yüreklilik canlı parçasının erdemidir, ölçülülük ise canlı ve iştahsal parçaların usun yönetimi altında birleşmelerinden oluşur. Türe ruhun her parçasının kendi özgün görevini uyum içinde yerine getirmesinden oluşan genel bir erdemdir.

2. *Gorgias*'ta Plato iyi ve kötünün haz ve acı ile özdeşleştirilmesine karşı, ve Callicles tarafında öne sürülen "Üstün insan" ahlakına karşı tartışmaktadır. Polus'a karşı Sokrates bir haksızlık yapmanın, örneğin tiran rolünü oynamanın haksızlığa uğramaktan daha kötü olduğunu göstermeye çalışmıştır, çünkü haksızlık yapmak birinin ruhunu daha kötü yapar, ve bu bir insanın uğrayabileceği en büyük kötülüktür. Dahası, haksızlık yapmak ve sonra cezasız kaçıp gitmek herşeyin en kötüsüdür, çünkü bu ancak ruhtaki kötülüğü onaylar, oysa ceza iyileşme getirebilir. Callicles Sokrates'in "doğal olmayan ama ancak geleneksel olan halksal ve kaba hak kavramlarına" başvurmasını protesto etmek için tartışmaya karışır:[11] kötülük yapmak geleneksel bakış açısından ayıp olabilir, ama bu yalnızca sürü ahlakıdır. Zayıflar ki, çoğunluktadırlar, "güçlü insan türünü" kısıtlamak için biraraya toplanır, ve onlara, e.d. sürünün üyelerine uyan eylemleri *haklı* gördüklerini ve onlara zararlı olan eylemleri *haksız* gördüklerini bildirirler.[12] Bununla birlikte doğa hem insanlar hem de hayvanlar ara-

sında ''türenin üstünün yönetmesinden ve alttakinden daha çoğuna iye olmasından oluştuğunu'' göstermektedir.[13]

Sokrates Callicles'e Güç Haktır düşüncesi açıkça belirtmekteki dürüstlüğü için teşekkür eder, ama belirtir ki eğer zayıf çoğunluk gerçekte ''güçlüler'' üzerinde tiranlık uyguluyor ise, o zaman onlar edimsel olarak güçlüdür ve ayrıca Callicles'in kendi onayı ile haklıdırlar. Bu salt bir kaçamaklı anlatım değildir, çünkü eğer Callicles geleneksel ahlakı yadsıyışını sürdürmekte diretiyorsa, şimdi güçlünün, acımasız ve duyunçsuz bireycinin niteliksel olarak sürü-insanından nasıl ''daha iyi'' olduğunu ve böylece yönetmeye hak taşıdığını göstermelidir. Callicles onun bireycisinin ''köleler ve ne idüğü belirsiz ayaktakımından'' daha akıllı olduğunu ve böylece yönetmesi ve bu uyruklardan daha çok şeye iye olması gerektiğini ileri sürerek bunu yapmaya çalışır. Sokrates'in bu durumda doktorun başka herkesten daha çok yiyecek ve içeçek şeye ve ayakkabı tamircisinin herkesten daha büyük ayakkabılara iye olması gerektiği biçimindeki gözlemine kızarak Callicles der ki, Devletin yönetiminde bilge ve yürekli olanların Devleti yönetmesi gerektiğini, ve türenin onların kendi uyruklarından daha çok şeye iye olmalarından oluştuğunu söylemek istemektedir. Sokrates'in yöneticinin kendisini de yönetmesi gerekip gerekmediği sorusu ile dürtülerek, Callicles güçlü insanın isteklerine ve tutkularına tam özgürlük vermesi gerektiğini açıkça bildirir. Bu Sokrates'e fırsat verir ve Callicles'in ideal insanını sızdıran bir fıçıya benzetir: o her zaman kendini haz ile doldurmakta ama hiçbir zaman yeterince bulamamaktadır: onun yaşamı bir insanın değil ama bir karabatağın yaşamıdır. Callicles kaşıntısını sürekli olarak ferahlatan birisinin mutlu bir yaşam sürdüğünü kabul etmeye hazırdır, ama ibnenin yaşamını aklamakta duraksar, ve sonunda hazlarda *niteliksel* bir ayrımı kabul etmeye sürüklenir. Bunun ulaştırdığı vargı ise hazzın iyi altına güdümlü olduğu, ve öy-

leyse usun hazların yargıcı olması gerektiği ve onları ancak ruh ve bedenin sağlığı ve uyumu ve düzeni ile uyumlu oldukları ölçüde kabul etmesi gerektiğidir. Böylece gerçekten iyi ve mutlu olan insan aşırıya kaçan değil ama ölçülü insandır. Ölçüsüz insan kendine kötülük yapmaktadır, ve Sokrates ölümünden sonra yargıdan kaçmanın olanaksızlığı Miti ile konuyu aydınlığa getirir.[14]

3. Plato birinin dostlarına iyilik ve düşmanlarına kötülük yapması gerektiği düzgüsünü kesinlikle yadsır. Kötülük yapmak hiçbir zaman iyi olamaz. *Devlet*'in birinci Kitabında Polemachus "eğer iyi bir insan ise dostumuza iyilik yapmak, ve eğer kötü bir insan ise düşmanımıza zarar vermek doğrudur" kuramını ortaya sürer.[15] Sokrates ("zarar vermek" ile gerçek zararı anlamaktadır, yalnızca cezayı değil - ki bunu bir onma olarak görüyordu) karşı çıkar ve der ki, zarar vermek daha da kötüleştirmektir, ve insan eşsizliği açısından, bu daha az türe demektir, öyle ki, Polemarchus'a göre eğri insanı daha kötü yapmak doğru insana özgüdür. Oysa bu açıktır ki doğru insanın olmaktan çok eğri insanın işidir.

BÖLÜM YEDİ

DEVLET

PLATO'NUN politik kuramı onun törebilimi ile yakın bir ilişki içinde gelişmektedir. Yunan yaşamı özsel olarak bir topluluk yaşamı idi, Kent-Devletinde sürdürülüyordu ve Kentten ayrı olarak düşünülemezdi, öyle ki bir insanın Devletten bütünüyle ayrı duruyorsa eksiksiz olarak iyi bir insan olabileceğine hiç bir gerçek Yunanlı inanmazdı, çünkü ancak Toplum içinde ve yoluyladır ki iyi yaşam bir insan için olanaklı olmaktadır - ve Toplum Kent-Devleti demekti. Bu görgül olgunun ussal çözümlemesi örgütlü Toplum'un doğal bir kurum olduğu, insanın özsel olarak toplumsal bir hayvan olduğu öğretisinde sonuçlanmaktadır - hem Plato'ya hem Aristoteles'e ortak bir öğreti: toplum zorunlu bir kötülüktür ve insanın özgür gelişim ve büyümesini güdükleştirmede sonuçlanır kuramı gerçek bir Yunanlıya bütünüyle yabancı gelecekti. (Hiç kuşkusuz Yunan bilincini karınca öbeği ya da arı kovanı andırımına göre tasarımlamak aptalca olacaktır, çünkü bireycilik yaygındı ve kendini hem Devletler arasındaki karşılıklı yokedici savaşlarda ve hem de Kentlerin kendilerinin içersindeki bölün-

gülerde, örneğin bir bireyin kendini bir Tiran olarak kabul ettirme girişimlerinde gösteriyordu; ama bu bireycilik genelde Topluma karşı bir başkaldırı değildi - tersine Toplumu kabul edilmiş bir olgu olarak öngerektiriyordu.) O zaman, Plato gibi insanın mutluluğu ile, insan için gerçekten iyi yaşam ile ilgilenen bir filozof için Devletin gerçek doğasını ve işlevini belirlemek bir buyuru idi. Eğer yurttaşların tümü ahlaksal olarak kötü insanlar olsalardı, iyi bir Devleti korumak gerçekten olanaksız olacaktı; oysa evrik olarak, eğer Devlet kötü bir Devlet olsaydı, bireysel yurttaşlar kendilerini iyi bir yaşamı yaşanması gerektiği gibi sürdürmekten yoksun bulacaklardı.

Plato birey için bir ahlakın ve Devlet için bir başkasının varolduğu düşüncesini kabul edecek bir insan değildi. Devlet bireysel insanlardan oluşur ve iyi yaşama öncülük etmek için varolur: tüm insanları ve tüm Devletleri yöneten saltık bir ahlaksal ilkeler bütünü vardır: çıkar düşkünlüğü Hak karşısında boyun eğmelidir. Plato Devlete kendisini kısıtlamaksızın, Ahlak Yasasına hiç aldırmaksızın gelişebilecek ya da geliştirilmesi gereken bir kişilik ya da örgenlik olarak bakmıyordu: o doğru ve eğrinin yargıcı, kendi ahlak ilkelerinin kaynağı, ve ne olursa olsunlar kendi eylemlerinin saltık aklanışı değildir. Bu gerçeklik *Devlet*'te açık anlatımını bulmaktadır. Konuşmacılar türenin doğasını belirlemek için yola çıkarlar, ama ilk Kitabın kapanışında Sokrates der ki "türenin ne olduğunu bilmiyorum."[1] Daha sonra ikinci Kitapta[2] öne sürmektedir ki, eğer Devleti irdeleseler aynı harflerin "daha büyük olarak ve daha büyük bir ölçek üzerinde" yazıldığını göreceklerdir, çünkü türe Devlette "daha büyük ve daha kolayca seçilebilir olacaktır." Böylece şunu önerir: "türeyi ve türesizliği ilk olarak Devlette göründükleri gibi, ve ikinci olarak bireyde inceleyelim, büyükten küçüğe ilerleyelim ve onları karşılaştıralım." Bunun açık imlemi türe ilkelerinin birey ve Devlet için ay-

mı olduklarıdır. Eğer birey yaşamını Devletin bir üyesi olarak sürdürüyorsa, ve eğer birinin türesi öteki gibi ideal türe tarafından belirleniyorsa, o zaman açıktır ki ne birey ne de Devlet bengi türe ilkelerinden özgürdürler.

Öte yandan, bütünüyle açıktır ki, her edimsel Anayasa ve her Hükümet İdeal Türe ilkesini somutlaştırır; oysa Plato görgül Devletlerin ne *olduklarını* değil ama daha çok Devletin ne olması *gerektiğini* belirlemekle ilgileniyordu, ve böylece *Devlet*'te İdeal Devleti, ona her edimsel Devletin olabildiğince kendini uydurması gereken kalıbı bulmaya çalışmaktadır. Doğrudur ki ileri yaşlarının yapıtında, *Yasalar*'da uygulanabilirliğe kimi ödünler vermektedir; ama genel amacı düzgüyü ya da ideali betimleme olarak kalıyordu, ve eğer görgül Devletler ideale uygun düşmüyor iseler, o zaman bu onlar için o denli kötü birşeydi. Plato Devletadamlığının bir bilim olduğuna ya da olması gerektiğine derinden inanıyordu; Devletadamı eğer gerçekten Devletadamı olacaksa, Devletin ne olduğunu ve yaşamının ne olması gerektiğini bilmelidir; yoksa Devleti ve onun yurttaşlarını kazaya uğratma tehlikesini yaratır ve kendini bir Devletadamı olarak değil ama beceriksiz bir politikacı olarak tanıtlar. Deneyim ona edimsel Devletlerin kusurlu olduklarını öğretmiş, ve kılgısal politik yaşama arkasını dönmüştü, gerçi kendilerini onun ellerine bırakmış olanlarda gerçek Devletadamlığı tohumlarını ekme umudundan vazgeçmediyse de. Yedinci Mektupta Plato ilkin 404 Oligarşisi ile ve sonra yeniden kurulan Demokrasi ile olan acı deneyiminden sözetmekte, ve eklemektedir: "Sonuç, ilk olarak kamusal bir kariyer isteği ile dolu olan benim, kamusal yaşamın burgacına gözümü diktiğimde ve değişen akıntıların aralıksız gidiş gelişlerini gördüğümde, sonunda başımın döndüğünü duymam....ve en sonunda şimdi varolan tüm Devletler açısından ayrım yapmaksızın hepsinin hükümet dizgelerinin kötü olduğunu görmem olmuştu. Bunların ana-

yasaları neredeyse kurtarılmanın ötesindeydi - iyi bir şansın eşlik ettiği tansıksal bir plan aracılığı dışında. Bu yüzden doğru felsefeye övgü olarak gücünün bize oradan baktığımızda tüm durumlarda topluluklar ve bireyler için neyin doğru olduğunu seçebileceğimiz bir doruk noktasını sağlamayı başarabileceğini, ve buna göre ya dosdoğru ve gerçekten felsefeyi izleyen insanların politik yetke kazanmasına, ya da Kentlerde erki elinde tutan sınıfın tanrısal kayranın bir bağışkanlığı tarafından gerçek filozoflar olmaya götürülmelerine dek insan soyunun kötülüklerden kurtulmayacak olduğunu söylemeye zorlanmıştım."[3]

Plato'nun politik kuramını ilkin *Devlet*'te göründüğü gibi ve daha sonra *Devletadamı*'nda ve *Yasalar*'da göründüğü gibi genel hatlarda vereceğim.

I. Devlet

1. Devlet insanların gereksinimlerine hizmet etmek için varolur. İnsanlar birbirlerinden bağımsız değildirler, tersine yaşamın zorunluklarının üretilmesinde başkalarının yardım ve işbirliğine gereksinirler. Bu yüzden hizmetçi ve yardımcıları bir yerleşme yerinde toplar "ve bu ortak konuta Kent adını verirler."[4] Kentin kökensel ereği böylece ekonomik bir erektir, ve bundan emeğin bölünme ve özelleşme ilkesi doğar. Değişik insanların değişik doğal yetenekleri ve becerileri vardır ve topluluğa hizmet için değişik yollarda uygundurlar: dahası, bir insanın çalışması, eğer o doğal yetileri ile uyum içinde salt bir meslekte çalışıyorsa, nitelikte ve ayrıca nicelikte yüksek olacaktır. Tarım emekçisi kendi sabanını ya da kazmasını üretmeyecek, ama bunlar onun için başkaları tarafından, bu tür araçların üretiminde uzmanlaşanlar tarafından üretilecektir. Böylece şimdilik ekonomik bakış açısından düşünülmekte olan Dev-

letin varoluşu, çiftçilerin, dokumacıların, ayakkabıcıların, marangozların, demircilerin, çobanların, parakendecilerin, kiralık emekçilerin vb. bulunmasını gerektirecektir. Ama bu insanlar tarafından önderlik edilen yaşam çok kaba bir yaşam türü olacaktır. Eğer "lüks" bir Kent olacaksa, fazladan birşeyler daha gerekecektir, ve müzisyenler, ozanlar, öğretmenler, hemşireler, berberler, aşçılar, şekerciler vb. ortaya çıkacaklardır. Ama Kentin büyüyen lüksü sonucunda nüfusun artışı ile toprak kentin gereksinimleri için yetersiz olacak ve komşunun toprağının birazının ilhak edilmesi gerekecektir. Böylece Plato savaşın kökenini ekonomik bir nedende bulmaktadır (söylemeye gerek yok ki Plato'nun sözleri saldırgan savaşın bir aklanışı olarak anlaşılmamalıdır; bu konu üzerine sözleri için *Yasalar* başlığı altında savaş üzerine olan bölüme bakınız.)

2. Ama, eğer savaş sürdürülecekse, o zaman emeğin bölünmesi ve özelleşmesi ilkesi temelinde, devletin özel bir koruyucular sınıfının bulunması gerekecektir ve bunlar kendilerini yalnızca savaşın yönetimine adayacaklardır. Bu koruyucular dinç ve *Tumaeides* öğesi ile yüklü olmalıdırlar; ama ayrıca Devletin gerçek düşmanlarının kimler olduklarını bilme anlamında da felsefeci olmalıdırlar. Böylece koruyuculuk görevlerinin uygulanması bilgi üzerine dayanacaksa, o zaman onların bir eğitim sürecinden geçmeleri gerekmektedir. Bu anlatı sanatını da kapsayarak müzik ile başlayacaktır. Ama, der Plato, Devletin çocuklarının en etkilenebilir olduktan bir çağda, erginliğe geliştikleri zaman kafalarında tutmaları gereken düşüncelerin terslerini almalarına pek izin vermeyeceğiz.[5] Buna göre Hesiod ve Homeros tarafından anlatıldıkları gibi tanrılara ilişkin efsaneler çocuklara öğretilmeyecek ve dahası Devlete girmelerine izin verilmeyecektir, çünkü bunlar tanrıları çirkin bir ölümsüzlüğe düşkünlük gösteriyor, değişik biçimler alıyor vb. ola-

rak betimlemektedirler. Benzer olarak, antların ve antlaşmaların çiğnenmesinin tanrılar tarafından ortaya çıkarıldığını ileri sürmek göz yumulacak birşey değildir ve kabul edilmeyecektir. Tanrı iyi ya da kötü herşeyin değil ama ancak iyi olan şeylerin yaratıcısı olarak temsil edilecektir.[6]

Tüm bunlarda, Sokrates'in tartışmaya Devletin kökenini insanın çeşitli doğal isteklerini karşılama gereksiniminde bularak başlamasına ve Devletin ekonomik kökenini ileri sürmesine karşın, ilginin nasıl eğitim sorununa kaydığını gözden kaçırmamak gerekir. Devlet yalnız insanların ekonomik gereksinimlerini geliştirmek için varolmaz, çünkü insan yalnızca "Ekonomik İnsan" değildir; onların mutluluğu için Devletin türe ilkeleri ile uyum içinde onları iyi yaşamda geliştirmesi de gerekir. Bu durum eğitimi zorunlu kılmaktadır, çünkü Devletin üyeleri ussal varlıklardır. Oysa yeterli olacak olan herhangibir tür eğitim değil, ama ancak gerçeğe ve iyiye yönelik eğitimdir. Devletin yaşamını düzenleyenler, eğitim ilkelerini belirleyenler, ve Devlette ki değişik görevleri bölüştürenler, özünde gerçek ve iyi olanın bilgisini taşımalıdırlar - başka bir deyişle, filozoflar olmalıdırlar. Gerçek üzerine bu diretmedir ki Plato'yu bize göründüğü biçimiyle oldukça olağandışı şu önermeye, destan ozanlarını ve oyun yazarlarını ideal Devletten dışlamaya götürmektedir. Bunun nedeni Plato'nun Homer ya da Sofokles'in güzelliklerine duyarsız olması değildir: tersine, yalnızca ozanların onları Plato'nun gözünde çok tehlikeli kılan güzel dili ve imgeleri kullanıyor olmaları olgusudur. Onların sözlerinin güzelliği ve çekiciliği, bir bakıma, kafasızlar tarafından emilen zehirin tadını gizleyen şekerdir. Plato'nun ilgisi birincil olarak töreldir: ozanların tanrılara ilişkin konuşma yollarına, ve ölümsüz karakterleri vb. betimleme yollarına karşı çıkmaktadır. Eğer gene de ozanlar ideal Devlete kabul ediliyorlarsa, iyi ahlak karak-

terinin örneklerini üretmeye yönelmelidirler, ama, genel olarak, destan ve dramatik şiir Devletten uzaklaştırılacak ve öte yandan lirik şiire ise ancak Devlet yetkililerinin katı denetimleri altında izin verilecektir. Belli müzik türleri (İyonyan ve Lidyan) kadınımsı ve şenlendirici olarak dışlanacaklardır. (Plato'nun Yunan yazınının büyük yapıtlarının kabul edilmesinden doğacak kötü sonuçları abartmış olduğunu düşünebiliriz, ama onu esinlendirmiş olan ilke nesnel bir ahlak yasasına ciddi olarak inanan herkes tarafından onaylanmalıdır, üstelik onun ilkeyi tikel uygulayışları ile anlaşmasalar bile. Çünkü, ruhun varoluşu ve saltık bir ahlaksal ilkeler bütünü verili ise, Devletin üyelerinin ahlakının bozulmasını ellerinden geldiğince önlemek ve uygulanan özel önleme eylemlerinin daha büyük bir zarar yaratmasına yol açmadan bunu yapmak kamu yetkililerinin ödevidir. Sanatın saltık haklarından sözetmek ancak saçma olur, ve Plato bu tür önemsiz sorunların kendisini rahatsız etmesine izin vermemekte bütünüyle haklıydı.)

Müziğin yanı sıra bedeneğitimi Devletin genç yurttaşlarının eğitiminde bir rol oynayacaktır. Bedene gösterilen bu özen, Devletin koruyucuları ve savaş atletleri olacak olanların durumunda, çileci bir ıra taşıyacak, "yalın, ölçülü bir dizge" olacaktır, "yaşamlarını uyuyarak geçiren ve alıştıkları rejimlerinden çok az bile olsa ayrıldıklarında en tehlikeli hastalıklara duyarlı olan" tembel atletler değil, ama tersine "uyanık köpekler gibi olmaları ve, en büyük keskinlikle görüp işitmeleri gereken savaşçı atletler" üretmek için tasarlanacaktır.[7] (Gençlerin Devlet tarafından hem fiziksel ve hem de ansal olarak eğitimi için bu önerilerde Plato bizim büyük bir ölçekte gerçekleştiğini görmüş olduğumuz, ve iyi olduğu gibi kötü amaçlar için de kullanılabileceklerini anladığımız olguları önceden görmemektedir. Oysa, bu, gene de, politik alanda kılgısal önerilerin çoğunun yazgısıdır, öyle ki bunlar Devletin yararına, yani gerçek yararına

kullanılabilirlerken, ayrıca kötüye de kullanılabilir ve Devlete ancak zarar getirebilecek bir yolda uygulanabilirler. Plato bunu çok iyi biliyordu, ve Devletin yöneticilerinin seçimi onun için büyük önemi olan bir sorundu.)

3. Böylece şimdiye dek Devletteki iki büyük sınıfı görmüş oluyoruz - alttaki zanaatçılar sınıfı ve üstteki koruyucular sınıfı. Şimdi soru şudur: Devletin yöneticileri kimler olacaklardır? Bunlar, der Plato, koruyucular sınıfından özenle seçileceklerdir. Genç olmayacaklardır: sınıflarının en iyi insanları olmalıdırlar: anlıklı ve güçlü, Devlete karşı özenli, Devleti seven ve Devletin çıkarlarını kendi öz çıkarları ile özdeş gören - söylemeye gerek yok ki, Devletin gerçek çıkarlarını kendi kişisel yarar ya da zararlarını düşünmeksizin izleme anlamında.[8] Öyleyse çocukluktan beri Devlet için en iyisini yapmalarına özen gösterilmiş olanlar, ve hiçbir zaman bu davranış çizgisinden ayrılmamış olanlar, Devletin yöneticileri olarak seçileceklerdir. Bunlar eksiksiz koruyucular, gerçekte "koruyucu" adına haklı olarak yaraşan biricik insanlar olacaklardır: ötekiler, ki şimdiye dek koruyucular diye adlandırılmışlardır, "yardımcılar" olarak adlandırılacaklardır, yöneticilerin kararlarını desteklemeyi kendi işleri olarak göreceklerdir.[9] (Yöneticilerin eğitimini kısaca ele alacağım.)

Vargı, öyleyse, ideal Devletin üç büyük sınıftan oluşacağıdır (köle sınıfını dışlayarak, ki bunlara daha sonra döneceğiz): zanaatçılar en altta, Yardımcılar ya da askeri sınıf onların üzerinde, ve Koruyucular ya da Koruyucu tepede. Bununla birlikte, Yardımcılar zanaatçılardan daha olumlu bir konumda duruyor olsalar da, altlarındakileri ezen yabanıl hayvanlar olmayacaklardır, tersine yurttaşlarından daha güçlü olsalar bile, onların dostça bağlaşıkları olacaklardır, ve bu yüzden doğru eğitimi almış olarak doğru bir yaşam biçimini sürdürmelerini sağlama bağlamak sonsuz önemdedir. Ortak bir tayınları olmalı ve bir kamp-

taki askerler gibi birlikte yaşamalıdırlar: altın ve gümüşe ne işleri düşmeli ne de dokunmalıdırlar. "Ve bu onların esenliği ve Devletin esenliği olacaktır."[10] Ama bir-kez mülkiyet yığmaya başlarsa çok geçmeden tiranlara döneceklerdir.

4. Anımsanmalıdır ki Plato diyaloğun başlangıcında türenin doğasını belirlemek için yola çıkıyor ve bu görevin zorluğunu görerek, eğer türeyi Devlette varolduğu biçimiyle irdelerlerse onun ne olduğunu daha açıkça görebileceklerini ileri sürüyordu. Tartışmanın bu noktasında, Devletin değişik sınıflarının taslağı çizildiği zaman, türeyi Devlette gözlemek olanaklı olmaktadır. Devletin bilgeliği küçük bir yöneticiler ya da Koruyucular sınıfında, Devletin yürekliliği Yardımcılarda yaşamaktadır, Devletin ölçülüğü yönetilenlerin yönetenlere karşı ölçülü bir biçimde boyun eğmelerinden, ve Devletin türesi ise herkesin başkalarının işlerine karışmaksızın kendi işiyle ilgilenmesinden oluşmaktadır. Tıpkı ruhun tüm öğeleri gerçekten uyum içinde ve altın üste ölçülü bir boyun eğişi ile işlerken bireyin haktanır olması gibi, Devlet te tüm sınıflar, ve onları oluşturan bireyler gereken işlevlerini doğru bir yolda yerine getirmekte oldukları zaman doğru ya da haklıdır. Öte yandan politik haksızlık işlerin birbirine karıştırıldığı ve kaynaşma içindeki bir ruhsal durumdan oluşur, ve bu bir sınıfın öteki sınıfın işine karışmasına götürür.[11]

5. *Devlet*'in beşinci Kitabında Plato karılar ve çocuklar "topluluğuna" ilişkin ünlü önergeyi ele almaktadır. Kadınlar erkekler gibi eğitileceklerdir: İdeal Devlette yalnızca evde kalıp bebekle ilgilenmeyecek, ama müzikte ve bedeneğitiminde ve tıpkı erkekler gibi askeri sıkıdüzende eğitileceklerdir. Bunun aklanması erkeklerin ve kadınların yalnızca türün üremesinde kullandıkları parçalar açısından ayrı olmaları olgusunda yatar. Kadının erkekten daha zayıf olduğu doğrudur, ama doğal yetiler iki eşeyde de benzer olarak bu-

lunmaktadır, ve, doğası sözkonusu olduğunda kadın erkeğe açık olan tüm uğraşlara, üstelik savaşa bile girebilir. Uygun nitelikli kadınlar Devletin koruyucularının yaşam ve resmi ödevlerini paylaşmak üzere seçileceklerdir. Türsel kalıtım ilkeleri temelinde Plato yurttaşların, özellikle Devletin yüksek sınıflarının yurttaşlarının evlilik ilişkilerinin Devletin denetimi altında olması gerektiğini düşünmektedir. Böylece Koruyucuların ya da Yardımcıların evlilikleri kamu yöneticilerinin denetimi altında tutulacak, bu yolla yalnızca onların resmi ödevlerinin etkili bir biçimde yerine getirilmeleri sağlanmakla kalmayacak, ama ayrıca bir Devlet yuvasında yetiştirilecek olan olanaklı en iyi döl de elde edilmiş olacaktır. Ama belirtelim ki Plato karışık özgür aşk anlamında tam bir karılar topluluğunu önermemektedir. Zanaatçı sınıf özel mülkiyet ve aileyi sürdürmektedir: yalnızca iki üst sınıftadır ki mülkiyet ve aile yaşamı ortadan kaldırılacak, ve bu da Devletin iyiliği için yapılacaktır. Dahası, Koruyucular ve Yardımcıların evlilikleri çok katı bir biçimde düzenlenecektir: onlar ilgili kamu yöneticileri tarafından kendileri için salık verilen kadınlar ile evlenecek, ve salık verilen zamanlarda cinsel birleşmede bulunacak ve baba olacaklardır, bu zamanların dışında değil. Eğer salık verilen sınırlar dışında kadınlar ile ilişkileri varsa ve çocuk doğarsa, en azından üstü örtülü olarak belirtilmektedir ki, böyle çocuklar bakılıp beslenmeyeceklerdir.[12] Yüksek sınıfların çocukları, eğer o sınıfların yaşamı için uygun değil ama "yasal" olarak doğmuş iseler, zanaatçılar sınıfına sürüleceklerdir.

6. Hiçbir kentin kılgıda önerilen tasarlara göre örgütlenemeyeceği biçimindeki karşıçıkışa yanıt olarak "Sokrates" der ki bir idealin kılgıda eksiksiz bir doğruluk ile olgusallaşması beklenmeyecektir. Gene de sorar: bir Devleti bu tür bir Anayasayı benimsemeye yetenekli kılacak en küçük değişim nedir? Ve bir örnek vermeye geçer, ki ne küçük ne

de kolaydır: erkin filozof-kralın ellerine verilmesi. Demokratik hükümet ilkesi, Plato'ya göre, saçmadır: yönetici bilgi nedeniyle yönetmelidir, ve o bilgi gerçeğin bilgisi olmakdır. Gerçeğin bilgisine iye olan insan ise gerçek filozoftur. Plato gemi, kaptanı ve tayfaları benzetmesi ile görüşünü açıkça ortaya serer.[13] Bizden bir gemiyi imgelememiz istenmektedir "ki içinde oradaki başka herkesten daha uzun boylu ve daha güçlü olan bir kaptan vardır, ama biraz sağırdır ve uzağı iyi göremez, ve denizcilik bilgisi de pek iyi değildir." Tayfalar ayaklanırlar, geminin yönetimini ele geçirirler ve, "yiyip içerek yolculuklarını onlardan beklenebilecek bir başarı ile sürdürmektedirler." Bununla birlikte, dümencinin sanatı üzerine ya da gerçek bir dümencinin nasıl olması gerektiği üzerine hiçbir düşünceleri yoktur. Böylece Plato'nun Atina tipi demokrasiye karşı çıkışı, politikacıların gerçekte işlerini hiç bilmedikleri, ve akıllarına estiği zaman halkın görevdeki politikacıları başlarından attığı, sanki Devlet gemisine doğru kılavuzluk için hiçbir özel bilgiye gerek yokmuş gibi davrandığı biçimindedir. Bu bilgisiz ve tasasız Devlet yönetme yolunu filozof-kralın yönetimi ile değiştirmeyi önermektedir: bir kral ki, Devlet gemisinin alması gereken yolun gerçek bilgisine iyedir ve ona yolculukta karşılacağı fırtınaları ve güçlükleri aşmakta ve yenmekte yardım edebilecektir. Filozof, Devlet tarafından sağlanan eğitimin en güzel meyvası olacaktır; ve ancak o, deyim yerindeyse, ideal Devletin somut taslağının anaçizgilerini çizebilir ve o anaçizgileri tamamlayabilir, çünkü Biçimler dünyası ile tanışıktır ve edimsel Devleti biçimlendirirken bunları modeli olarak kullanabilir.[14]

Adaylar ya da onaylanabilir yöneticiler olarak seçilenler yalnızca müziksel uyumbilimde ve bedeneğitiminde değil, ama matematik ve gökbilimde de eğitileceklerdir. Gene de matematikte yalnızca herkesin yapmayı öğrenmesi gereken hesaplamaları yapabilmeleri amacıyla değil, ama da-

haçok anlaşılabilir nesneleri kavrayabilme yeteneğini kazanmaları göz önüne alınarak eğitileceklerdir - "tüccar ve tecimci ruhuyla alım satım işleri için" değil, ne de gerekli askeri kullanım amacı ile, ama birincil olarak "oluştan gerçeğe ve varlığa"[15] geçebilmeleri, gerçeğe doğru çekilebilmeleri ve felsefe ruhunu kazanabilmeleri amacı ile.[16] Ama tüm bunlar yalnızca Eytişirne bir önsöz olacaktır - Eytişim ki, onunla bir insan yalnızca usun ışığı ile ve duyuların hiçbir yardımı olmaksızın saltık varlığın bulgulanışına geçer, ve "sonunda anlıksal görüş ile saltık iyiye erişir ve onda anlıksal dünyanın sınırına ulaşır."[17] Böylece "Çizgi"nin tüm basamaklarını tırmanmış olacaktır. Öyleyse, seçilen Devlet yöneticileri, ya da daha doğrusu Koruyucular konumuna aday olarak seçilenler, "kol ve kafada güçlü" ve erdemi bağışlanmış olanlar, aşamalı olarak bu eğitim sürecine alınacaklar, ve otuz yaşına ulaştıklarında kendilerini elverişli olarak tanıtlamış olanlar özel olarak Eytişimde eğitilmek üzere seçileceklerdir. Bu çalışmada geçirilen beş yıldan sonra, "mağaraya gönderilecekler ve gençlerin alabilecekleri askeri ya da öteki görevleri almaya zorlanacaklar", öyle ki gerekli yaşam deneyimini kazanabilsinler ve çeşitli ayartmalarla karşılaştıkları zaman "sağlam mı yoksa kaypak mı oluyorlar" gösterebilsinler.[18] Onbeş yıllık böyle bir deneme süresinin bitiminde kendilerini göstermiş olanlar (ki o zaman elli yaşında olacaklardır) öyle bir çağa erişmiş olacaklardır ki, artık "ruhun bakışlarını tüm şeyleri aydınlatan evrensel ışığa yükseltmeli ve saltık iyiyi görmelidirler; çünkü bu onların Devleti ve bireylerin yaşamlarını ve ayrıca kendi kalan yaşamlarını da düzenlerken örnek alacakları kalıptır. Kalan zamanlarının çoğunu felsefeye ayıracaklardır; ama sıraları gelince politikada da aynı çabayı sürdürecekler ve kamu yararı için yöneteceklerdir, ve sanki büyük birşey yapıyorlarmış gibi değil, ama bir zorunluk olarak; ve başkalarını kendileri gibi yetiştirdikten ve onları

Devletin yöneticileri olarak kendi yerlerine bıraktıktan sonra, o zaman Kutlular Adasına geçecek ve orada yaşıyacaklar, ve kent onlar için kamu anıtları dikecek ve onurlarına adaklar sunacaktır - eğer Pythian bilicisi razı ise yarı-tanrılar olarak, yoksa ne olursa olsun kutlu ve tanrısal insanlar olarak."[19]

7. *Devlet*'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarında Plato bir tür tarih felsefesi geliştirmektedir. Eksiksiz Devlet aristokratik Devlettir; ama iki üst sınıf öteki yurttaşların mülkiyetini bölüşmek ve onları aşağı yukarı köleliğe indirgemek üzere birleştiklerinde aristokrasi timokrasiye dönüşmektedir, ki [ruhtaki] canlı öğenin üstünlüğünü simgelemektedir. Bundan sonra varsıllık sevgisi büyür, ta ki timokrasi oligarşiye dönüşüp politik erk mülkiyet koşullarına bağımlı oluncaya dek. Takımerki altında böylece bir yoksulluğa uğramışlar sınıfı gelişir, ve sonunda yoksullar varsılları sürer ve demokrasiyi kurarlar. Ama aşırı erkinlik sevgisi, ki demokrasinin ırasalıdır, tepki yoluyla tiranlığa götürür. İlkin sıradan halkın önderi aldatıcı gerekçeler altında bir koruyucu edinir; sonra gerekçelerini bir yana atar, bir *coup d'état* yaparak bir tirana döner. Tıpkı usun egemen olduğu filozofun insanların en mutlusu olması gibi, aristokratik Devlet te devletlerin en iyisi ve en mutlusudur; ve hırs ve tutkunun kölesi olan tiransal despotun insanların en kötüsü ve en mutsuzu olması gibi, tiran tarafından yönetilen Devlet te devletlerin en kötüsü ve en mutsuzudur.

II. Devletadamı (Politicus)

1. *Devletadamı*'nın sonlarına doğru Plato politika biliminin, krallara yaraşır bilimin, söz gelimi generalin sanatı ya da yargıcın sanatı ile özdeş olamayacağını gösterir, çünkü bu sanatlar hizmetseldir - general yöneticinin aracısı ya da hizmetçisi olarak davranmakta, yargıç yasama tarafından

koyulan yasalar ile uyum içinde karar vermektedir. Kralsal bilim öyleyse tüm bu tikel sanat ve bilimlerden üstün olmalıdır, ve "onların tümünün üzerinde olan, ve yasaları ve Devlette varolan tüm şeyleri kollayan ve onları tümüyle bire dokuyan ortak bilim"[20] olarak tanımlanabilir. Plato kralın ya da egemenin bu bilimini tiranlıktan ayırmaktadır, çünkü bu ikincisi yalnızca zorbalık üzerine dayanırken gerçek kralın ve devlet adamının yönetimi ise "gönüllü ikiayaklıların gönüllü yönetimidir."[21]

2. "Kim olurlarsa olsunlar, sayıca büyük bir kişiler çokluğu politik bilgi taşıyamazlar ya da bir Devleti bilgece yönetemezler", ama "gerçek hükümet küçük bir kümede, ya da bir birey de bulunacaktır,"[22] ve ideal olan ise egemenin (ya da egemenlerin) tek tek durumlar için yasa çıkarmalarıdır. Plato diretmektedir ki yasalar durumlar gerektirdikçe değiştirilmeli, ve boşinanca dayanan bir geleneklere bağlılık işlerin değişen bir durumuna ve yeni gereksinimlere aydınlık bir özenle yaklaşmayı engellememelidir. Yeni durumlar karşısında eski yasalara sarılmak, bir doktorun hastasının sağlığının değişen durumları yeni bir diyete gerek yaratırken onu eski diyette tutmakta diretmesi denli saçma olacaktır. Ama bu insansaldan çok tanrısal bilgi ve ustalık gerektireceği için ikinci-eniyi ile, e.d. *Yasa*'nın egemenliği ile yetinmeliyiz. Egemen, Devleti değişmez Yasa ile uyum içinde yönetecektir. Yasa saltık egemen olmalıdır, ve yasayı çiğneyen kamusal insan ölümle cezalandırılmalıdır.[23]

3. Hükümet bir tarafından, birkaç tarafından, ya da çok tarafından hükümet olabilir. Eğer iyi-düzenlenmiş hükümetlerden sözediyorsak, o zaman birinki, monarşi, en iyisidir (kralın tek tek durumlar için yasa çıkardığı ideal biçimi gözönüne almıyorsak); birkaçınki ikinci-eniyi, ve çoğunki en kötüdür. Eğer bununla birlikte, yasasız hükümetlerden sözediyorsak, o zaman en kötüsü bir tarafından hükü-

met, e.d. tiranlıktır (çünkü en büyük zararı bu verebilir), ikinci-en-kötü birkaç tarafından, ve en az kötüsü çok tarafından hükümettir. Demokrasi böylece Plato'ya göre "tüm yasal hükümetlerin en kötüsü, ve tüm yasasızların en iyisidir," çünkü "çoğun hükümeti ötekiler ile karşılaştırıldığında her bakımdan zayıftır ve hiçbir büyük iyilik ya da hiçbir büyük kötülük yapmaya yetenekli değildir, çünkü böyle bir Devlette görevler çok sayıda insan arasında bölünmüştür."[24]

4. Plato'nun demogojik Diktatörler üzerine ne düşüneceği tiranlar üzerine belirttiklerinden ve de bilgiden yoksun olan ve "partizanlar" diye adlandırılmaları gereken politikacılar üzerine gözlemlerinden açıktır. Bunlar "en korkunç putların yandaşlarıdırlar, ve kendileri putlardır; ve en büyük öykünücü ve büyücüler olarak, ayrıca *par excellence* Sofistlerdir."[25]

III. Yasalar

1. *Yasalar*'ın yazılışında Plato kişisel deneyimleri tarafından etkilenmiş görünmektedir. Böylece der ki belki de istenen Anayasayı kurmanın en iyi koşulları aydınlanmış Devletadamı aydınlanmış ve yardımsever bir tiran ya da egemen ile karşılaşmışsa olacaktır, çünkü despot ona telkin edilen reformları uygulamaya koyma konumunda olacaktır.[26] Plato'nun Siraküze'deki (mutsuz) deneyimi ona en azından istenen anayasal reformları Atina'daki gibi bir demokraside olmaktan çok, tek bir insan tarafından yönetilen bir kentte gerçekleştirme umudunun daha yüksek olduğunu gösterecekti. Gene, Plato'nun Atina'nın tarihi tarafından, onun bir tecim ve deniz imparatorluğu konumuna yükselişi ve Peloponez savaşında düşününden etkilendiği açıktır. Çünkü *Yasalar*'ın dördüncü Kitabında kentin denizden yak-

laşık olarak seksen stadia [80 x 184 m.] - gerçi bu bile çok yakındır - uzakta olması, e.d. Devletin tecimci değil ama tarımcı bir Devlet olması, dışardan alıcı değil ama üretici bir topluluk olması koşulunu getirmektedir. Yunanlıların alım satım ve tecime karşı önyargılarını belirten sözler şöyledir: "Deniz günlük bir dost olarak yeterince hoştur, ama acı ve tuzlu bir niteliktedir; çünkü sokakları tüccar ve satıcılarla doldurur ve insanların ruhlarında güvenilmez ve kuşku verici alışkanlıklar doğurur - Devletin hem öz yurttaşlarına hem de geri kalan insanlara bağlılık ve dostluğunu bozar."[27]

2. Devlet gerçek bir Örgütlü-Toplum olmalıdır. Demokrasi , oligarşi ve tiranlık tümü de istenebilir bir nitelikte değildirler, çünkü sınıf-Devletleridirler, ve yasaları tikel sınıfların iyiliği için kabul edilirler, bütün Devletin iyiliği için değil. Böyle yasalara iye Devletler gerçek örgütlü-toplumlar değil, ama partilerdirler ve türe kavramları ancak anlamsızdır.[28] Hükümet bir kimseye soy ya da varsıllık değil, ama kişisel özyapı ve yönetim için uygunluk göz önünde tutularak bırakılacak, ve yöneticilerin yasaya boyun eğmeleri gerekecektir. "Yasanın yöneticilerin üstünde olduğu ve yöneticilerin yasanın altında olduğu Devlet tanrıların bağışlayabileceği esenliğe ve her kutsamaya iyedir." Plato burada daha önce *Devletadamı*'nda söylemiş olduğunu vurgulamaktadır.

Devlet, o zaman, insanların herhangi bir sınıfının iyiliği için değil, ama iyi yaşama önderlik etmek için varolur, ve *Yasalar*'da Plato ruhun önemi ve ruha özen konusundaki kanısını ikircimsiz terimlerde yeniden vurgulamaktadır. "Bir insanın iye olduğu tüm şeyler içinde, tanrılardan sonra, en tanrısal olan ve en büyük gerçeklik payı ile kendisinin olan şey ruhudur," ve "yeryüzünün altında ya da üstünde olan tüm altın erdem ile değiştirilmek için yeterli değildir."[29]

3. Plato çok büyük Devletlere pek gereksinim duymamaktadır, ve yurttaşların sayısını 5.040 olarak saptar, ki "elli dokuz bölen tarafından tam olarak bölünebilir" ve "savaş ve barış için, ve vergiler ile anlaşmazlıkları da kapsamak üzere tüm sözleşmeler ve iş işlemleri için gereken sayıyı sağlıyacaktır."[30] Ama Plato 5.040 yurttaştan sözetmesine karşın, ayrıca 5.040 konuttan sözetmektedir, ki bu durum 5.040 bireyden çok aileden oluşan bir kenti imlemektedir. Bu ne olursa olsun, yurttaşlar konut ve toprağa iye olacaklardır, çünkü, gerçi Plato ortaklaşacılığa kesinlikle bir ülkü olarak sarılıyor olsa da, *Yasalar*'da daha etkili olan ikinci-eniyi için yasamada bulunmaktadır. Aynı zamanda varsıl bir tecim devletinin gelişmesini önlemek için koşullar düşünmektedir. Örneğin, yurttaşların yalnızca kendi aralarında geçerli olan ve insanlığın geri kalanı tarafından kabul edilmeyecek bir para kullanmaları gerekmektedir.[31]

4. Plato çeşitli kamu görevlilerinin atanma ve işlevlerini uzunlamasına tartışmaktadır: burada bir iki noktaya değinmekle yetineceğim. Örneğin tüzenin otuz yedi koruyucusu olacaktır, ve bunlar seçildikleri zaman elli yaşından genç olmıyacaklar ve en son yetmişlerine dek görevde kalacaklardır. "Atlı ya da yaya asker olanlar, ya da askerlik görevi çağları sırasında savaşa katılmış olanlar kamu görevlilerinin seçimine katılacaklardır."[32] Gene 360 üyeli bir Konsey olacak ve bu her mülkiyet-sınıfından doksanar kişi kapsamak üzere seçilecektir; oylama görünürde partizanların ya da aşırı görüşlerin seçimini olanaksız kılacak bir yolda tasarlanacaktır. Belli bir sayıda bakan olacaktır, müzik ve bedeneğitimi ile ilgilenecek bakanlar gibi (her biri için iki bakan, birisi eğitime, öbürü yarışmalara bakmak üzere). Bakanların en önemlisi, bununla birlikte, eğitim bakanı olacaktır, ve bu erkek ve dişi gençlik ile ilgilenecek ve en az elli yaşında olacaktır, "her iki eşeyden yasal olarak, ya da birinden nasıl olursa olsun, doğmuş olan çocukların baba-

sı. Seçilen ve seçen buna Devletin tüm büyük görevlerinden en büyüğü olarak düşünecektir'', yasamacı çocukların eğitiminin ikincil ya da ilineksel bir sorun olmasına izin vermiyecektir.[33]

5. Evli çiftleri evlilik sonrası on yıl için denetlemek üzere bir kadınlar komitesi olacaktır. Eğer bir çift on yıllık bir dönem sırasında hiç çocuk yapamamış ise, boşanmaya gitmeleri gerekecektir. Erkekler otuz ile otuz beş yaşları arasında, kızlar on altı ile yirmi (daha sonra on sekiz) yaşları arasında evlenmelidirler. Erkekler askerlik görevlerini otuz ile altmış yaşları arasında yapacaklardır; kadınlar çocuk doğurduktan sonra ve elli yaşından önce. Hiçbir erkek otuzundan önce ve hiçbir kadın kırkından önce kamu görevi almıyacaktır. Evlilik ilişkilerinin Devlet tarafından denetlenmesini ilgilendiren önlemleri kabul etmemiz güçtür; ama Plato bunları hiç kuşkusuz şu kanısının mantıksal sonuçları olarak düşünüyordu: ''Gelin ve güvey Devlet için ellerinden gelen en iyi ve en güzel çocuk örneklerini üreteceklerini göz önünde tutmalıdırlar.''[34]

6. Yedinci Kitapta Plato eğitimin konusundan ve yöntemlerinden sözetmektedir. Bunu giderek bebeklere bile uygulamaktadır: onların sık sık sallanmaları gereklidir, çünkü bu ruhtaki heyecanları dengeler ve ''ruhta bir barış ve dinginlik yaratır.''[35] Üç yaşından altı yaşına dek erkek ve kız çocuklar genç kadınların bakımı altında hep birlikte tapınaklarda oynıyacaklar, ama altı yaşında ayrılacaklar ve her iki eşeyin eğitimleri ayrı olarak sürdürülecektir; buna karşın Plato kız çocukların az ya da çok erkek çocuklar ile aynı eğitimi almaları gerektiği görüşünden ayrılmamaktadır. Bedeneğitiminde ve müzikte eğitilecekler, ama müzik eğitimi özenle gözlenecektir; ve bir Devlet şiir seçkisi oluşturulacaktır. Okullar kurulacak ve ücretli öğretmenler (yabancılar) sağlanacaktır: çocuklar her gün okula gidecek ve orada onlara yalnızca bedeneğitimi ve müzik değil, ama ay-

rıca yalın aritmetik, gökbilim vb. de öğretilecektir.

7. Plato Devletin dinsel şenlikleri için de yasalar getirmektedir. Her gün bir şenlik olacaktır ve "en azından bir kamu görevlisi her gün kent ve yurttaşlar ve onların iyelikleri uğruna bir tanrıya ya da yarıtanrıya adak sunacaktır."[36] Ayrıca tarım ve ceza ilkeleri üzerine de yasa getirmektedir. Ceza ilkeleri açısından Plato sanığın ruhsal durumunun göz önünde bulundurulması üzerinde diretmektedir. Onun *blabe* [zarar] ve *adikia*[37] [haksızlık] arasındaki ayrımı bizim medeni [yasaları ilgilendiren] bir eylem ile cezai [yasaları ilgilendiren] bir eylem arasındaki ayrımımıza neredeyse denktir.

8. Onuncu Kitapta Plato tanrıtanımazlığın ve heretikliğin cezalandırılması üzerine ünlü önergelerini geliştirmektedir. Evrenin anlık bağışlanmamış cisimsel öğelerin devimlerinin ürünü olduğunu söylemek tanrıtanımazlıktır. Bu konuma karşı Plato bir devim kaynağının olması gerektiğini, ve sonunda bizim ruh ya da an olan bir öz-devimli ilkeyi kabul etmemiz gerektiğini öne sürmektedir. Bu yüzden ruh ya da an acunsal devimin kaynağıdır. (Plato bildirmektedir ki evrenden sorumlu olan birden çok ruh olmalıdır, çünkü düzen gibi düzensizlik ve kuralsızlık ta vardır, ama, ikiden çok olabilir.)

Zararlı bir heretiklik tanrıların insana ilgisiz olduğu düşüncesidir.[38] Buna karşı Plato şunları öne sürmektedir:

(a) Tanrılar küçük şeyler ile ilgilenecek güçten yoksun değildir.

(b) Tanrı ayrıntılar ile ilgilenmiyecek denli tembel ve müşkülpesent değildir. Bir insan sanatçı bile ayrıntılar için özen gösterir.

(c) Tanrısal kayranın tüze ile "karışması" söz konusu değildir. Tanrısal türe her ne olursa olsun yaşamların ardışıklığında gerçekleşecektir.

Daha da zararlı bir heretiklik tanrıların rüşvetçi olduk-

ları, haksızlığa göz yummak için rüşvetle kandırılabilecekleri sanısıdır.[39] Buna karşı Plato öne sürer ki tanrıların ödevlerini göz ardı etmek ve gemiyi ve tayfaları yıkıma götürmek için şarap ile kandırılabilecek dümenciler gibi, ya da utkuyu öteki sürücülere bırakmak için rüşvet yedirilebilen yarış arabası sürücüleri gibi, ya da yağmadan pay alma koşulu ile sürünün yağmalanmasına izin veren çobanlar gibi olduklarını sanarnayız. Bu şeylerden herhangi birini tasarlamak tanrılara sövmek ile birdir.

Plato tanrıtanımazlık ve heretiklik suçları tanıtlanmış olanlara verilecek cezaları ortaya koymaktadır. Ahlakça zararsız bir heretik Düzeltme Evinde en az beş yıl kalmak üzere cezalandırılacaktır; orada "Gece Konseyi" üyeleri onunla görüşecek ve onunla davranışları üzerindeki yanlışlıkları tartışacaklardır. (Öyle sanılabilir ki, daha ağır haretiklik suçu isteyeler daha uzun bir hapis cezası alacaklardır.) İkinci bir kez suçlu bulunduğunda ölüm ile cezalandırılacaktır. Ama ayrıca kendi çıkarları için başkalarının boşinançlarından yararlanan, ya da ahlaksız kültler kuran heretikler ülkenin en ıssız bir yerinde yaşam boyu hapsedilecek, öldüklerinde gömülmeden bir yere atılacaklar, ve aileleri Devlet karşısında kamusal haklarından yoksun kalacaktır. Bir güvenlik önlemi olarak Plato hiçbir özel türbeye ve hiçbir özel külte izin verilmemesini yasaya bağlamaktadır.[40] Plato bir yasa çiğneyeni tanrıya karşı gelmekle suçlamaya geçmeden önce, tüzenin koruyucularının "edimin ciddi bir niyetle mi yoksa çocukça hafiflikten mi yapılmış olduğunu" belirlemeleri gerektiğini düşünmektedir.

9. Onbirinci ve onikinci Kitaplarda üzerinde durulan tüze noktaları arasında ilginç olan kimilerine değinebiliriz.

(a) Herhangi bir terbiyeli köle ya da özgür insan, der Plato, eğer "oldukça iyi düzenli bir kent ya da hükümette" aşırı yoksulluğa düşmüşse, bu olağan dışı bir şey olacaktır. Öyleyse dilencilere karşı bir hüküm olacaktır, ve mes-

lekten dilenci ülke dışına gönderilecektir, "öyle ki ülkemiz bu tür hayvandan temizlenebilsin."[41]

(b) 'Davacılık düşkünlüğü' ya da davaları kazanma amacıyla yürütme ve böylece bir mahkemeyi haksızlığı ortak yapma çabası ölüm ile cezalandırılabilir olacaktır.[42]

(c) Kamu parasını ve mülkiyetini zimmetine geçirmek, eğer suçlu bir yurttaş ise, ölümle cezalandırılacaktır, çünkü eğer Devlet eğitiminden tam yararlanmış bir insan bu yolda davranıyorsa, iyileştirilmesi olanaksızdır. Eğer, bununla birlikte, suçlu bir yabancı ya da bir köle ise, mahkemeler onun iyileştirilemez olmadığı olasılığını gözönünde tutarak karar vereceklerdir.[43]

(d) Bir *eutunoi* [sorumlular] Kurulu görev sürelerinin bitiminde kamu görevlilerinin açıklamalarını dinlemek üzere atanacaktır.[44]

(e) Gece Konseyi (ki günün işi başlamadan önce sabah erkenden toplanacaktır) on yüksek *nomofulakes* [tüzeci], eğitim bakanı ve eski bakanları, ve bunlar tarafından otuz ve kırk yaş arasındakilerden seçilen on erkekten oluşacaktır. Bu kuruma ancak Çokta Biri görmek üzere eğitilmiş olan, ve erdemin Bir olduğunu bilen (e.d. Eytişimde eğitilmiş olan) ve ayrıca matematik ve gökbilim eğitiminden de geçmiş olan ve böylece dünyada tanrısal Usun işleyişi üzerine sağlam temelli bir kanı taşıyabilen erkekler katılabilecektir. Böylece İyinin ve İyiliğin ideal kalıbının bir bilgisine iye erkeklerden oluşan bu Konsey Anayasayı kollama yeteneğinde olacak ve "hükümetimizin ve yasalarımızın esenliği"[45] olacaktır.

(f) Karışıklık, yenilik ve huzursuzluktan kaçınmak için hiç kimsenin Devletin onayı olmaksızın ülke dışına yolculuğuna izin verilmeyecek, ve bu izin ancak kırk yaşın üzerindekilere verilecektir (hiç kuşkusuz, askeri seferler dışında). Dışarıya gidenler geri döndüklerinde "gençlere başka Devletlerin kurumlarının onlarınkinden aşa-

ğı olduklarını öğreteceklerdir.''[46] Bununla birlikte, Devlet dışarıya ''gözlemciler'' gönderecek ve bu yolla dışarda ülke için yararlı bir biçimde benimsenebilecek olan güzel şeyler olup olmadığını görecektir. Bu insanlar elliden aşağı ya da altmıştan yukarı yaşta olmıyacaklar, ve geri dönüşlerinde Gece Konseyine bir yazanak sunmaları gerekecektir. Yalnızca yurttaşların yabancı ülkelere gezileri değil, ama dışardan gelen yolcuların da gezileri Devlet tarafından denetlenecektir. Salt tecimsel nedenler ile gelmiş olanların yurttaşlar ile kaynaşmaları özendirilmeyecek, ama Hükümet tarafından onaylanan amaçlar için gelmiş olanlar ise Devletin konukları olarak onurlandırıcı bir ilgi göreceklerdir.[47]

10. *Kölelik.* *Yasalar*'dan açıkça görünmektedir ki Plato kölelik kurumunu kabul ediyor, ve köleyi efendisinin mülkiyeti olarak görüyordu bir mülkiyet ki, devredilebilmektedir.[48] Dahası, çağdaş Atina'da bir köle kadın ile bir özgür erkek arasındaki evliliğin çocukları özgür olarak kabul ediliyor gibi görünürken, Plato çocukların her zaman köle kadınınefendisine aitolması gerektiğini buyurmaktadır, kadının evliliği ister özgür bir erkekle isterse özgürleşmiş bir erkekle olsun.[49] Kimi başka bakımlardan da Plato kendini çağdaş Atina uygulamalarından daha sert göstermekte, ve köleye Atina tüzesi tarafından bağışlanan korunmaya sağlamayı başaramamaktadır.[50] Hiç kuşkusuz, kölenin kamusal yararı içinde korunmasını güvence altına almaktadır (örneğin bir köleyi yasaya karşı bir suç konusunda bilgi vermesini önlemek için öldüren biri sanki bir yurttaşı öldürmüş gibi işlem görecektir),[51] ve ona öldürme olaylarında işkenceye uğramaksızın bilgi vermesi için izin vermektedir; ama kölesine karşı *ubris* [kötü davranış] ile suçlanan birine karşı bir kamu davası açılmasına izin verme konusunda hiçbir açık belirti görülmemektedir, ki Atina tüzesi buna izin vermekteydi. Plato'nun demok-

ratik Atina'da kölelerin laubalilik ile davranmalarından hoşnut olmadığı *Devlet*'ten anlaşılmaktadır,[52] ama hiç kuşkusuz kölelere karşı acımasız bir davranış biçimini savunmak istemiyordu. Böylece *Yasalar*'da, gerçi "kölelerin hak ettikleri gibi cezalandırılmaları gerekir, onlara sanki özgür insanlarmış gibi öğüt verilmemelidir, ki bu onları ancak kibirli kılacaktır," ve "bir hizmetçiye kullanılan dilin her zaman bir buyuru dili olması gerekir ve ister erkek ister dişi olsunlar onlara şaka yapmamalıyız" diyor olsa da, kesinlikle şunu da bildirmektedir ki "onlara özenle bakmalıyız, yalnızca onlara değer vermekten değil, ama daha da çok kendimize saygıdan. Ve kölelere doğru davranmak onlara kötü davranmak değil, eğer olanaklı ise, eşitlerimiz olanlardan daha haktanır bir yolda davranmaktır; çünkü gerçekten ve doğal olarak hakkı yücelten ve haksızlıktan gerçekten tiksinen biri, kolayca haksızlık yapabileceği insanlar sınıfı ile ilişkileri içinde tanınır."[53] Öyleyse vargımız Plato'nun kölelik kurumunu duraksamadan kabul ettiği, ve, kölelere davranış açısından, bir yanda Atina gevşekliğini ve öte yanda Sparta acımasızlığını da sevmediğidir.

11. *Savaş.Yasalar*'ın ilk kitabında Giritli Cleinias belirtir ki Girit'in kuralları yasamacı tarafından savaş göz önüne alınarak tasarlanmıştır. Her kent tüm öteki kentlerile doğal bir savaş durumundadır, "gerçekten, ulaklar tarafından duyurulmuş değil ama biteviye."[54] Lakedemonyalı Megillus onunla anlaşır. Bununla birlikte, Atinalı Yabancı belirtir ki, *(a)* kentsel ya da iç savaş açısından, en iyi yasamacı onun kendi Devletinde olmasını önlemeye çalışacaktır, ya da, eğer çıkarsa, savaşan bölüngüleri kalıcı bir dostlukta uzlaştırmaya çalışacaktır, ve *(b),* dış ya da uluslararası savaş açısından, gerçek devletadamı en iyiyi amaçlıyacaktır. Böylece, barış ve iyi niyet içinde güvencede olan Devletin mutluluğu en iyisidir. Öyleyse hiçbir sağlam yasa koyucu hiçbir zaman savaş uğruna barış buyurmayacak, ama

tersine eğer savaş buyruğu verirse bu barış uğruna olacaktır.[55] Böylece Plato Örgütlü Devletin Savaş uğruna varolduğu görüşünde değildir, ve çağdaş zamanların ölüm saçan militaristleri ile pek duygudaş olmıyacaktır. Belirtir ki "bir çok utku onu kazananlara öldürücü olmuştur ve olacaktır, ama eğitim hiçbir zaman öldürücü değildir."[56]

12. Kişi, Plato'nun yaptığı gibi, insan yaşamı üzerine, insanın iyiliği üzerine ve iyi yaşam üzerine düşündüğünde, açıktır ki insanın toplumsal ilişkilerine dokunmadan geçemez. İnsan bir topluma doğar, yalnızca aile toplumuna değil, ama daha geniş bir birliğe de doğar, ve bu toplum içindedir ki iyi yaşamı yaşamalı ve ereklerine ulaşmaladır. O sanki salt kendi için yaşayan yalıtılmış bir birim imiş gibi ele alınamaz. Gene de, insancı bakışaçısı ile, insanın yeri ve yazgısı ile ilgilenen her düşünürün kendisi için insanın toplumsal ilişkilerinin bir kuramını oluşturması gerekse de, olabilir ki biraz ileri bir politik bilinç önceden görünmedikçe hiçbir Devlet kuramı ortaya çıkmayacaktır. Eğer kişi kendini büyük bir otokratik Erkin - örneğin Iran İmparatorluğunun - vergi ödeme ya da askerlik dışında hiçbir etkin rol için ona başvurulmıyan edilgin bir üyesi olarak duyumsuyorsa, politik bilincinin uyanması çok güçtür: bir otokrat ya da bir başkası, bir imparatorluk ya da bir başkası, İran ya da Babil - bu onun için pek küçük bir ayrım demektir. Oysa bir insan politik bir topluluk içinde ise ve orada ondan üzerine düşen sorumluluğu taşıması isteniyorsa, orada yalnızca ödevleri değil ama hakları ve etkinlikleri de varsa, o zaman politik olarak bilinçli olacaktır. Politik olarak bilinçsiz insana Devlet ona karşı koyulmuş, ezici olmasa da yabancı bir şey olarak görünür, ve o da kendi esenlik yolunu bireysel etkinlik içinden geçiyor olarak ve belki de yönetici bürokrasinin toplumundan çok başka toplumlar ile iş-birliği yolu içinden geçiyor olarak düşünmeye eğilimli olacaktır: dolaysızca bir Devlet kuramı oluşturmak için uya-

rılmış olmıyacaktır. Öte yandan, politik olarak bilinçli insana Devlet içinde onun da bir parçası olduğu bir bütün olarak, kendisinin bir tür uzamı olarak görünür, ve böylece bir Devlet kuramı oluşturmaya uyarılacak, derinine düşünen biri olacaktır.

Yunanlılar bu politik bilinci çok ileri bir düzeyde taşıyorlardı: iyi yaşam onlar için *Polis*'ten ayrı düşünülemezdi. Genel olarak iyi yaşam, e.d. insan olarak insanın iyi yaşamı üzerine düşünen Plato'nun genel olarak Devlet, e.d. ideal *Polis* üzerine de düşünmesinden daha doğal ne olabilir? O bir filozof idi ve ideal Atina ya da ideal Sparta ile olmaktan çok, ideal Kent ile, görgül Devletlerin ancak belli bir yaklaşımını simgeledikleri Biçim ile ilgileniyordu. Bu, hiç kuşkusuz, Plato'nun *Polis* düşüncesinin çağdaş Yunan Kent-Devletinin uygulaması tarafından büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu yadsımak değildir - başka türlü olamazdı; ama o politik yaşamın temelinde yatan ilkeleri bulguluyordu, ve böylece doğru olarak denebilir ki, *felsefi* bir Devlet kuramının temellerini atıyordu. "Felsefi" bir Devlet kuramı diyorum, çünkü dolaysız bir reform kuramı genel ve evrensel değildir, oysa Plato'nun Devleti irdeleyişi genelde Devletin doğası üzerine dayanmaktadır, ve böylece evrensel olarak tasarlanmıştır - bir ıra ki felsefi bir Devlet kuramı için özseldir. Bütünüyle doğrudur ki Plato Yunan Devletlerinin edimsel koşulları tarafından zorunlu kılındıklarını düşündüğü reformlar ile ilgilenmiştir, ve kuramı Yunan *Polis*'inin arkatasarı üzerinde çiziliyordu; ama onu evrensel olarak ve politik yaşamın asıl doğasına yanıt veriyor olarak amaçlamış olduğu için, kabul edilmelidir ki felsefi bir Devlet kuramı çiziyordu.

Plato ve Aristoteles'in politik kuramları gerçekten Devletin doğası ve ırasalları üzerine sonraki verimli kurguların temelini oluşturuyordu. Plato'nun *Devlet*'inin birçok ayrıntısı kılgıda gerçekleşmesi olanaksız, ve gerçekleşebilir olsa

bile istenmeyen şeyler olabilir; ama onun büyük düşüncesi Devleti insanın iyi yaşamını olanaklı kılıyor olarak ve yükseltiyor olarak, insanın zamansal ereğine ve refahına katkıda bulunuyor olarak gören düşüncesidir. Bu Yunan Devlet görüşü, erkinci Devlet düşüncesi olarak bilinen görüşe, e.d. işlevi özel mülkiyeti korumak ve genel olarak Devletin üyelerine karşı olumsuz bir tutumu sergilemek olan bir kurum olarak Devlet görüşüne üstündür. Kılgıda, hiç kuşkusuz, bu Devlet görüşünün yandaşları bile tam bir *laissez-faire* politikasını terketmek zorunda kalmışlardır, ama kuramları Yunanlılarınki ile karşılaştırıldığında kısır, boş ve olumsuz kalmaktadır.

Bununla birlikte, bireysellik, Hegel'in de belirttiği gibi, Yunanlılar tarafından yeterince vurgulanmamış ta olabilir. ("Plato *Devlet*'inde yöneticilerin bireyleri tikel sınıflarına atamalarını ve onlara tikel görevler saptamalarını kabul etmektedir. Tüm bu ilişkilerde öznel özgürlük ilkesi eksik bulunmaktadır." Gene, Plato "öznel özgürlük ilkesine hakkını vermemektedir.")[57] Bu durum yeni çağın Toplumsal Sözleşme kuramımı vurgulamış olan kuramcılar tarafından bütünüyle aydınlığa çıkarılıyordu. Onlar için insanlar, karşılıklı olarak zıtlık içinde olmasalar da, doğal olarak ayrı ya da ayrılmış atomlardır, ve Devlet yalnızca onları olabildiğince o koşul içinde korumak için bir düzenektir, ve aynı zamanda da barışın sürdürülmesini ve özel mülkiyetin güvenliğini sağlama almaktadır. Görüşleri hiç kuşkusuz gerçeklik ve değeri somutlaştırmaktadır, öyle ki Locke gibi düşünürlerin bireycilikleri büyük Yunan filozofları tarafından desteklenen daha birlikçi bir Devlet kuramı ile birleştirilmelidir. Dahası, insan yaşamının her iki yanını birleştiren Devlet doğaüstü Toplumun, Kilisenin konumunu ve haklarını da tanımalıdır. Gene de Kilisenin hakları ve insanın doğaüstü ereğinin önemi üzerine diretmenin bizi Devletin ırasını önemsememeye ve sakatlamaya götürmemesine özen

göstermeliyiz - Devlet ki insanın zamansal görencini ereği olarak aldığı için o da "eksiksiz bir toplum"dur.

BÖLÜM SEKİZ

PLATO'NUN FİZİĞİ

1. PLATO'NUN fiziksel kuramları onun biricik "bilimsel" diyaloğu olan *Timaeus*'ta kapsanmaktadır. Bu olasıdır ki Plato yetmiş yaşında iken yazılmış, ve bir üçlünün, *Timaeus, Critias* ve *Hermocrates*'in[1] ilk çalışmasını oluşturmak üzere tasarlanmıştı. *Timaeus* özdeksel dünyanın oluşumunu ve insan ve hayvanların doğuşunu öyküleмektedir; *Critias* ilkel Atinanın mitsel Atlantis'ten gelen istilacıları nasıl yendiğini ve sonra kendisinin tufan ve deprem tarafından nasıl yenildiğini anlatır; ve *Hermocrates*'in Yunanistan'da ekinin yeniden doğuşunu ele alıp, Plato'nun gelecek reform için önerileri ile sonlanmış olacağı sanılmaktadır. Böylece Ütopya Devleti ya da Sokratik Cumhuriyet[2] *Critias*'ta geçmişte gerçekleşmiş birşey olarak sunulurken, gelecek için kılgısal reformlar *Hermocrates*'te önerilecektir. *Timaeus* gerçekten yazılmıştı, *Critias* tamamlanmadan önce kesilmekte ve bitmemiş olarak bırakılmaktadır, *Hermocrates* ise hiçbir zaman yazılmamıştır. Oldukça usauygun olarak öne sürülmüştür ki, Plato, ilerleyen yaşının bilincinde olarak, ince işli tarihsel öyküsünü tamamlama düşüncesini bir yana bırakmış ve *Hermocrates*'te söylemiş olmayı istediklerinin çoğunu *Yasalar*'a (3. Kitap v.ö.) katmıştır.[3]

Timaeus böylece iki politik-törel diyaloğa önsöz olarak yazılmıştır, öyle ki Plato'yu ileri yaşında birdenbire doğal bilime yoğun bir ilgi geliştirmiş olarak sunmak pek doğru olmıyacaktır. Belki de Plato'nun Akademide gelişmekte olan bilimsel ilgiden etkilenmiş, ve hiç kuşkusuz özdeksel dünya üzerine birşeyler söyleme zorunluğunu duymuş, ve bunun Biçimler ile ilişkisini açıklamak istemiş olduğu doğrudur; ama Plato'nun ilgisinin özeğinin törel, politik ve metafiziksel temalardan doğal bilimin sorularına doğru köktenci bir değişime uğradığını sanmak için hiçbir gerçek neden yoktur. Gerçekten, *Timaeus*'ta kesinlikle belirtmektedir ki, özdeksel dünyanın bir açıklaması "olabilir" den daha çoğu olamaz, ve onun sağın ya da giderek baştan sona kendi içinde tutarlı[4] olmasını beklememeliyiz - deyişler ki, açıkça Plato'nun gözünde Fiziğin hiçbir zaman sağın bir bilim, gerçek anlamda bir bilim olamıyacağını belirtmektedirler. Ne var ki, Platonik İdealar kuramının özgün doğası özdeksel evrenin bir açıklamasını gerektiriyordu. Pisagorcular şeylerin sayılar oldukları görüşünü savunurken, Plato onların sayılara katıldıklarını savunuyordu (ikiciliğini koruyarak), öyle ki ondan bu katılmanın nasıl ortaya çıktığının bir açıklamasını önermesi haklı olarak beklenebilecektir.

Plato'nun *Timaeus*'u yazması için hiç kuşkusuz başka önemli bir nedeni vardı: örgütlü Evreni Anlığın çalışması olarak sergilemek, ve insanın iki dünyaya da, anlaşılır ve duyulur dünyalara nasıl katıldığını göstermek. İnanıyordu ki "an her şeyi düzenler," ve "işinin ustası bir birey (Demokritus?) her şeyin düzensizlik olduğunu bildirdiğinde"[5] bu görüşe katılmayacaktır: tersine, ruh "tüm şeylerin en eskisi ve en tanrısalıdır," ve o "evreni düzenlemiş olan andır."[6] *Timaeus*'ta, öyleyse, Plato tüm şeylerin An tarafından anlıksal bir düzenlenişinin bir tablosunu sunmakta, ve insanın ölümsüz ruhunun tanrısal kökenini sergilemektedir. (Tıpkı bütün evrenin bir yanda anlaşılır ve benginin,

ve öte yanda duyulur ve geçicinin bir ikiciliğini kapsaması gibi, insan da, küçük-evren olarak, Olgusallık alanına ait olan bengi ruhun, ve geçip giden bedenin bir ikiciliğini kapsamaktadır.) Dünyanın onu ideal kalıba göre özdeksel gereçten biçimlendiren Anın işi olarak bu sergilenişi, Devletin önerilen uzunlamasına ele alınışı için uygun bir önsöz oluşturmaktadır - Devlet ki, ussal olarak biçimlendirilmeli ve ideal kalıba göre örgütlendirilmeli ve usdışı ve başına buyruk nedenlerin oyununa bırakılmamalıdır.

2. Eğer Plato fiziksel kuramlarını bir "olası açıklama" *(eikotes logoi)* olarak düşündüyse, bu yüzden bütün bir çalışmayı bir "Mit" olarak ele almaya mı zorlanıyoruz? Her şeyden önce, *Timaeus*'un kuramları, ister mit olsunlar, isterse değil, Plato'nun kuramları olarak alınmalıdırlar: bu kitabın yazarı A.E.Taylor'un *Timaeus*'un Plato'nun payına bir "düzmece" olduğu, "beşinci yüzyıl Pisagorculuğunun" bir bildirisi olduğu, "Pisagorcu din ve matematiği Empedoklesci yaşambilim ile karıştırmak için bilerek yapılan bir girişim"[7] olduğu ve böylece "Plato'nun konuşmacılarından herhangi birinin kuramlarının ayrıntıları için kendisini pek sorumlu duymamasının" amaçlandığı gibi görüşlerinin Profesör Conford tarafından reddedilişine bütünüyle katılmaktadır. İleri yaşlarındaki büyük ve özgün bir filozof payına böyle bir düzmecenin özünlü olanaksızlığından ayrı olarak, nasıldır ki Aristoteles ve Theophrastus ve öteki eskiler, Conford'un belirttiği gibi, bize çalışmanın düzmece ırasına ilişkin hiçbir ipucu bırakmamaktadırlar? Eğer bu onun gerçek ırası olsaydı, onların tümü de olgudan habersiz olamazlardı; ve düşünebilir miyiz ki, eğer böyle ilginç bir olguyu biliyor olsalardı, tümü de konu üzerinde ne olursa olsun sessiz kalmış olacaklardı? *Timaeus*'un gerçek ırasının dünyaya ilk kez yirminci yüzyılda açıklanmış olduğuna inanmamızı istemek gerçekten çok fazladır. Plato hiç kuşkusuz öteki filozoflardan ödünç alıyordu (özellik-

le Pisagorculardan), ama *Timaeus*'un kuramları Plato'nun kendisinindirler, ister ödünç alınmış olsunlar, isterse değil.

İkinci olarak, *Timaeus*'un dile getirdiği kuramlar Plato'nun kendi kuramları olsa da, bunlar, görmüş olduğumuz gibi, bir "olası açıklama" oluşturmaktadırlar ve sağın ve bilimsel bir açıklama olarak amaçlandıkları söylenemez - bunun biricik nedeni ise Plato'nun böyle bir sağın bilimsel açıklamanın olanaklı olduğunu düşünmemiş olmasıdır. Yalnızca "insan olduğumuzu" anımsamamızı değil, ama "olası öyküyü kabul edip daha öteye bakmamamız"[8] gerektiğini de söylemektedir - sözler ki gerçek doğal bilimi olanaksız kılanın yalnızca insan zayıflığı olduğunu imledikleri düşünülebilir; ama o bundan da öteye gitmektedir, çünkü sağın bir doğal bilimin bu olanaksızlığını kesinlikle "konunun doğası"na bağlamaktadır. Salt bir benzerlik olanın bir açıklamasının "kendisi ancak bir benzerlik olacaktır": "oluş içinde olanın varlığa, yani inancın gerçeğe"[9] benzerliği. Kuramlar öyleyse "benzer" ya da olası olarak ortaya sürülecektir; oysa bu demek değildir ki, onlar Plato'nun şu ya da bu nedenle bildirmeye isteksiz olduğu daha sağın bir kuramı simgelemek için bilinçli olarak tasarlanmış olma anlamında "mitsel"dirler. Olabilir ki *Timaeus* 'un şu ya da bu özelliği bilinçli simgeciliktir, ama her durumu kendi değerleri içinde tartışmalıyız, ve bütün bir Platonik Fiziği bir Mit olarak bir yana atmamız doğru değildir. "Özdeksel dünyanın sağın bir açıklamasını olanaklı görmüyorum, ama izleyeceğiniz açıklama bir başkası denli olası ya da ondan daha olasıdır" demek bir şeydir; ve "izleyeceğiniz açıklamayı kendime saklamayı tasarladığım sağın bir açıklamanın mitsel, simgesel ve betisel bir anlatımı olarak ortaya koyuyorum" demek bir başka şeydir. Elbette, eğer "olası" olduğu ileri sürülen bir açıklamaya "Mit" dersek, o zaman *Timaeus* hiç kuşkusuz bir Mittir; ama eğer "Mit" ile yazar tarafından açıkça kavranan ama kendisi için saklanan bir

gerçekliğin simgesel ve resimsel bir sunuluşu düşünülüyorsa, o Mit değildir (en azından bütünlüğü içinde). Plato elinden gelenin en iyisini yapmayı düşünmekte, ve öyle demektedir.

3. Plato dünyanın yaratılışının bir açıklamasını vermek üzere yola çıkar. Duyulur dünya oluşmaktadır, ve "oluş içinde olan zorunlu olarak bir nedenin aracılığı yoluyla oluşmalıdır."[10] Sözkonusu aracı tanrısal Ustabaşı ya da Demiurge'dir. O uyumsuz ve düzensiz devim içinde olan herşeyi "ele almış"[11] ve onu düzene sokmuştu: özdeksel dünyayı bengi ve ideal bir kalıba göre biçimlendirmiş, onu "ruh ve us ile dirimli bir yaratık"[12] olarak belirlemişti, ve bunu yaparken İdeal bir Dirimli Yaratığın modelini, e.d. içersinde "göksel tanrılar ırkının, havada uçan kanatlı şeylerin, suda yaşayanların tümünün ve kuru toprakta ayakları üzerinde gidenlerin tümünün"[13] Biçimlerini kapsayan Biçimin modelini izliyordu. Salt bir ideal dirimli Yaratık var olduğu için, Demiurge salt bir dünya yapmıştı.[14]

4. Demiurge'nin böyle davranışındaki güdü ne idi? Demiurge iyidir ve "tüm şeylerin olanaklı olduğu ölçüde kendisi gibi olmalarını istiyordu", düzenin düzensizlikten daha iyi olduğu yargısını veriyor, ve herşeyi en iyi olmak üzere biçimlendiriyordu.[15] Elindeki gereç ile sınırlı idi, ama onunla elinden gelenin en iyisini yapıyor ve onu "olanaklı olduğu denli eşsiz ve eksiksiz" kılıyordu.

5. Demiurge betisini nasıl ele alacağız? O en azından dünyada işlemekte olan tanrısal Usu temsil ediyor olmalıdır; ama bir Yaratıcı-Tanrı değildir. *Timaeus*'tan bellidir ki, Demiurge önceden varolan bir gereci "ele almış" ve onunla elinden gelenin en iyisini yapmıştı: hiç kuşkusuz onu yoktan yaratmış olduğu söylenmemektedir. "Bu evrenin yaratılışı", der Plato, "Zorunluk ile Usun bileşiminin karışık bir sonucu idi."[16] (Zorunluğa ayrıca Serseri Neden de denmektedir.) "Zorunluk" sözcüğü doğal olarak bize du-

rağan yasalar alanını düşündürmektedir, ama Plato'nun demek istediği tam olarak bu değildir. Eğer Demokritos'un ya da Epiküres'in evren görüşünü alırsak, ki buna göre dünya Anlığın yardımı olmaksızın atomlardan yapılmıştır, Plato'nun Zorunluk ile ne demek istediğinin bir örneği önümüzdedir: yani *"amaçsız"* olan, Anlık tarafından oluşturulmuş olmayan. Eğer gene Atomcu Dizgede dünyanın kökenini atomların "başına buyruk" çarpışmalarına borçlu olduğunu göz önünde tutarsak, Plato'nun Zorunluğu Başınabuyruk ile ya da Serseri Neden ile nasıl birleştirebildiğini daha kolayca anlıyabiliriz. Bize bunlar karşıt kavramlar olarak görünebilir, ama Plato için bunlar akraba idiler, çünkü içinde Anlığın ve bilinçli Amacın hiçbir pay taşımadıkları birşeyi gösteriyorlardı. Böylecedir ki *Yasalar*'da Plato dünyanın "anın, ya da bir Tanrının eylemi tarafından, ya da sanattan değil, ama doğal ve raslantısal olarak" *(fusei kai tuhe)* ya da zorunlu olarak *(eks anagkes)* köken aldığını bildirenlerden söz edebilmektedir.[17] Böyle bir evren görüşü Aristoteles[18] tarafından dünyanın Kendiliğindenliğe *(to automaton)* yüklenmesi olarak belirtilmektedir, buna karşın devim ne denli bir başka atomun önceki devimine bağlı olsa da, evreni Zorunluğa bağlı olarak görmek te olanaklıdır. Böylece bu üç düşünce, "kendiliğinden" ve "raslantısal olarak" ve "zorunlu olarak" bağlaşık düşünceler idiler. Öğeler, eğer bir bakıma kendi başlarına bırakılmış olarak düşünülürlerse, seçilen bakış açısına göre, kendiliğinden, rastlantısal olarak ya da zorunlu olarak ilerlemeye geçmektedirler; ama Usun işleyişi getirilmedikçe *amaca* yararlı olmazlar. Plato böylece Usun zorunluğu "kandırmasından", e.d. "kör" öğeleri tasara ve bilinçli amaca yardımcı kılmasından söz edebilmektedir, gerçi gereç işlenmeye biraz dirençli ve Usun işlemine bütünüyle boyun eğdirilmesi olanaksız olsa da.

Demiurge öyleyse bir Yaratıcı-Tanrı değildi. Dahası, Pla-

to büyük bir olasılıkla hiçbir zaman "kaos"un edimsel bir olgu olarak varolmuş olduğunu düşünmemişti, en azından dünyanın yalnızca düzensiz bir kaos olduğu bir tarihsel dönemin olmuş olması anlamında. Her ne olursa olsun bu birkaç karşıt ses dışında (Plutarch ve Atticus) Akademinin geleneği idi. Aristoteles'in *Timaeus*'ta dünyanın oluşumuna ilişkin açıklamayı bir zaman içinde oluşum açıklaması olarak aldığı (ya da en azından böyle yorumlandığında eleştirdiği) doğrudur, ama açık olarak belirtmektedir ki Akademinin üyeleri dünyanın oluşumunu betimlerken bunu, evrenin gerçekten varoluşa geçtiğini hiç düşünmeksizin, yalnızca onu anlamak için açımlama amaçlarıyla yaptıklarını bildiriyorlardı.[19] Yeni-Platocular arasında Proclus[20] ve Simplicus[21] bu yorumu yapıyorlardı. Eğer bu yorum doğru ise, o zaman Demiurge bir Yaratıcı-Tanrı olmaktan iyice uzaklaşmaktadır: o dünyada işleyen Anlığın simgesi, *Philebus*'taki gök ve yerin Kralıdır.[22] Dahası, belirtmek gerek ki, *Timaeus*'un kendisinde Plato "evrenin yapıcısını ve babasını bulmak güçtür, ve bulduktan sonra da ondan sözetmek bütünüyle olanaksızdır"[23] demektedir. Ama eğer Demiurge simgesel bir beti ise, gene olabilir ki *Timaeus*'ta Demiurge ile Biçimler arasında içerilen keskin ayrım salt resimsel bir tasarımdır. Biçimleri ele alırken An, Biçimler ve Bir arasındaki ilişkinin Yeni-Platocu bir yorumu denebilecek bir çizgiye yakın düşmüştüm, ama kabul etmiştim ki Biçimler Anın ya da Anlığın İdealarıdır *olabilir* idiler. Ne olursa olsun, Demiurge'nin dünyanın dışındaki bir Tanrısal Ustabaşı olarak ve de Biçimlerden bütünüyle ayrı olarak anlatımını sözcük anlamıyla almak zorunlu değildir.

6. Demiurge neyi "ele almıştı"? Plato "tüm Oluşun Kabından - bir bakıma süt-annesinden -"[24] sözetmektedir. Daha sonra bunu "ilksiz-sonsuz olan, yokolmayı kabul etmeyen Uzay" olarak betimler, ki "varlığa gelen tüm şeyler için bir yer sağlamakta, ama kendisi duyular olmaksı-

zın bir tür baş belası uslamlama ile kavranmaktadır, ve bir inanç nesnesi olması güçtür."[25] Öyleyse, Uzayın ondan birincil öğelerin yapıldığı birşey değil, ama bunların *onda* göründüğü birşey olduğu ortaya çıkmaktadır. Plato'nun betileri şekillendirmede kullanılan altın ile bir karşılaştırma yaptığı doğrudur;[26] ama konuşmayı sürdürür ve der ki Uzay "hiçbir zaman kendi ırasından ayrılmaz; Çünkü o her zaman tüm şeyleri almaktadır, ve hiçbir zaman hangi yolda olursa olsun ona giren şeylerden birine benzeyen bir ırayı üzerine almaz."[27] Öyleyse, olasıdır ki, Uzay ya da Kap birincil niteliklerin ondan yapıldığı özdek değil, ama bunların onda göründüğü birşeydir.

Plato belirtir ki dört öğeden (toprak, hava, ateş ve su) tözler olarak sözedilemez, çünkü bunlar biteviye değişmektedirler: "çünkü kaçıverirler ve 'şu' ya da 'bu' olarak ya da onları sürekli bir varlığa iye olarak gösteren herhangibir deyiş tarafından tanımlanmayı beklemezler."[28] Bunlar dahaçok *nitelikler* olarak adlandırılmalıdırlar ki görüngülerini Kap içinde bulmakta ve "onda onların tümü her zaman olmakta, görünmekte ve yine ondan yitmektedirler."[29] Demiurge'nin böylece "ele aldığı" şey *(a)* Kaptır, "görülmez ve ırasız, herşeyi-alan, anlaşılırın çok şaşırtıcı bir yanına katılan ve kavranması çok güç olan bir tür şey"dir,[30] *(b)* birincil niteliklerdir ki Kapta görünmekte ve Demiurge tarafından Biçimlerin modeline göre işlenmektedirler.

7. Demiurge dört birincil öğeye geometrik şekiller bağışlamaya geçer. Plato sorunu geriye ancak üçgenlere dek getirir, dik-açılı ikiz-kenar üçgenleri (yarı-dördül) ve dik-açılı üçgeni ya da yarı-eşkenarı seçer, ki bunlardan oylumluların dördül ve eşkenar yüzeyleri yapılacaktır.[31] (Eğer Plato neden üçgenler ile başlıyor diye sorulursa, yanıtı şudur: "ilkeler daha da uzaktır, Tanrı ve Onun için değerli insanlar bilir."[32] *Yasalar*'da[33] belirtmektedir ki ancak üçüncü boyu-

ta ulaşıldığı zamandır ki şeyler "duyular ile algılanabilir" olurlar. Öyleyse, açımlama amaçları için yüzey ya da ikinci boyut ile başlamak ve daha uzak ilkeleri kendi başlarına bırakmak yeterlidir.) Oylumlular o zaman kurulurlar, küp toprağa verilmekte (en devimsiz ya da devinmesi en güç olduğundan), piramit ateşe ("en devingen" olduğu ve "en keskin kesim kenarları ve her yönde en keskin noktalar" taşıdığı için), sekiz-yüzlü havaya ve yirmi-yüzlü ise suya verilmektedir.[34] Bu parçacıklar öylesine küçüktürler ki onlardan bir teki bile bizim tarafımızda algılanamaz, gerçi toplu bir kütle algılanabilir olsa da.

Öğesel oylumlular ya da parçalar birbirlerine dönüşebilirler ve dönüşmektedirler, çünkü örneğin su ateşin eylemi altında bileşen üçgenlerine ayrışabilir ve bu üçgenler Uzayda yeniden aynı beti içine ya da değişik betiler içine bileşebilirler. Bununla birlikte, Toprak bir kuraldışıdır çünkü, gerçi ayrışabilir olsa da, bileşen üçgenleri (ikizkenarlar ya da yarı-dördüller, ki bunlardan küp yaratılmaktadır) yalnızca ona özgüdürler, öyle ki toprak parçacıkları "hiçbir zaman başka bir türe geçemezler."[35] Aristoteles toprak için gösterilen bu ayrıcalığa usa uygun olmadığı ve gözlem ile desteklenmediği için karşı çıkmaktadır.[36] (Parçacıklardan "güçlerin devimleri"[37] olarak sözedilmektedir ve ayrılık durumunda bunlar "kendi öz doğalarının bir belirtisini"[38] taşımaktadırlar. Böylece Ritter demektedir ki "Özdek uzayda devinen olarak tanımlanabilir."[39]) Birincil öğelerden onları bildiğimiz biçimleriyle tözler gelişmektedir: örneğin bakır "suyun parlak ve katı türlerinden biridir," bir toprak parçaçığı kapsar "ki, iki töz zamanın eylemi tarafından ayrılmaya başlayınca," zencar ya da göztaşı olarak kendi başına yüzeyde ortaya çıkar.[40] Ama Plato belirtir ki tözlerin yaratılışlarını ve doğalarını saymak bir "oyun" dan, zararsız bir haz sağlayan ve "anlayışla karşılanabilir ölçülü bir eğlence"den daha çoğu değildir.[41]

8. Demiurge Dünya-Ruhunu yaratıyor olarak gösterilmektedir (gerçi Plato'nun bunun sözcük anlamıyla alınmasını amaçlamış olması olası değildir, çünkü *Phaedrus*'ta belirtilmektedir ki ruh yaratılmamıştır[42]). Dünya-Ruhu bir karışımdır ve bileşenleri *(a)* Ara Varoluş (e.d. Biçimlerin Görülmez Varoluşu ile salt duyulur şeylerin Bölünebilir Varoluşu ya da Oluşu arasında ara); *(b)* Ara Aynılık; ve *(c)* Ara Ayrım.[43] Ölümsüz ruhlar da Demiurge tarafından Dünya-Ruhu ile aynı gereçlerden şekillendirildiği için, [44] Dünya-Ruhunun ve tüm ölümsüz ruhların iki dünyayı da paylaşmaları gerekir - değişmeyen dünyayı, çünkü ölümsüz ve anlaşılırdırlar, ve değişen dünyayı, çünkü kendileri yaşamakta ve değişmektedirler. Yıldızlar ve gezegenler göksel tanrılar olan anlıklı ruhlara iyedirler,[45] ki bunlar Demiurge tarafından yapılmışlardır ve onun tarafından yükümlendirildikleri görev insan ruhunun ve insan bedeninin ölümlü parçalarını şekillendirmektir.[46] *Phaedrus*'tan görünmektedir ki, insan ruhlarının hiçbir zaman gerçekten bir başlangıçları olmamıştır, ve Proclus Plato'yu bu anlamda yorumlamaktadır, gerçi hiç kuşkusuz *Yasalar*'da soru açık bırakılmış olarak görünüyor olsa da.[47]

Soyağaçları ozanlar tarafından anlatılan geleneksel Yunan tanrılarına gelince, Plato belirtir ki "onların yaratılışını bilmek ve bildirmek bizler için çok yüksek bir görevdir"; "yerleşik göreneği izlemek" en iyisidir.[48] Plato insanbiçimli tanrıların varoluşu konusunda bilinemezcinin konumunda durmuş gibi görünmektedir,[49] ama onları açıkça yadsımaz, ve *Epinomis*'te[50] görülmez tinlerin varoluşu (ki bunlar Aristoteles-sonrası Yunan felsefesinde büyük bir önem kazanacaklardı), göksel tanrıların varoluşu yanı sıra tasarlanmaktadır. Plato, öyleyse, geleneksel tapınmayı onaylamaktadır, gerçi Yunan tanrılarının yaratılışlarını ve soyağaçlarını anlatan öyküleri pek inandırıcı bulmasa da. Ve olası ki bunların gerçekte Yunanlılarca yaygın olarak tasarım-

landıkları biçimde varoldukları üzerine kuşkuluydu.

9. Demiurge, evreni kurduktan sonra, onu kendi kalıbına, Dirimli Yaratık ya da Varlığa daha da benzer kılmaya çabalıyordu. Oysa bu ikincisi bengidir, ve "bu ırayı yaratılmış şeylere bütünüyle bağışlamak olanaklı değildi. Ama bengiliğe belli bir devingen benzeş yapma düşüncesini seçti; ve, Göğü düzenlemesi ile aynı zamanda, birlik içinde süren o bengilikten, sayı ile uyum içinde devinen sonaermez bir benzeş yaptı - Zaman adını verdiğimiz şeyi."[51] Zaman kürenin devimidir, ve Demiurge insana bir zaman birimi sağlaması için parlak Güneşi verdi. Onun öteki göksel cisimlerinkine göre parlaklığı insanı gündüz ve geceyi ayrımlamaya yetenekli kılmaktadır.

10. İnsan bedeninin ve onun güçlerinin, hayvanlarınkilerin vb. oluşumu üzerine ayrıntılara giremeyiz. Plato'nun "tanrılar, önün önderlik etmek için arkadan daha onurlu ve uygun olduğunu düşünerek, bize devimi en çok o yönde verdiler"[52] biçimindeki hoş gözleminde olduğu gibi, sonsallığı nasıl vurguladığını göstermek yeterli olacaktır.

Dünyanın oluşumunun bütün bir açıklamasının vargısı şudur: "tüm ölümlü ve ölümsüz dirimli yaratık bileşenlerini almış olarak, bu dünya böylece görülür olan tüm şeyleri kucaklayan görülür dirimli bir yaratık, anlaşılırın bir imgesi, algılanabilir bir tanrı olmuştur ki, görkem ve eşsizlikte, güzellik ve eksiksizlikte en yüksektir: bu Cennet kendi türünde bir ve biriciktir."[53]

BÖLÜM DOKUZ

SANAT

I. Güzellik

1. PLATO doğal güzelliğinin değerini bilmiş miydi? Bir kanıya varmak için önümüzde bir gereçler bolluğu yoktur. Bununla birlikte, *Phaedrus*'un[1] başlarında doğal bir görünüm betimlemesi vardır, ve *Yasalar*'ın[2] başlarında kimi benzer anlatımlar bulunmaktadır, gerçi iki durumda da görünümün güzelliği yararcıl bir bakış açısından, bir dinlenme yeri olarak ya da felsefi bir tartışma için ortam olarak değerlendiriliyor olsa da. Plato, hiç kuşkusuz, insan güzelliğine büyük bir değer veriyordu.

2. Plato Güzel Sanatların gerçek değerini bilmiş miydi? (Bu sorunun doğmasının tek nedeni Plato'nun oyun yazarlarını ve epik ozanları ahlaksal nedenlerle İdeal Devletten uzaklaştırmış olmasıdır, ki bu onun yazın ve sanata gerçek bir değer vermekten uzak olduğunu imliyor gibi görülebilmektedir.) Plato ozanların çoğunu *Devlet*'ten metafiziksel ve, herşeyden önce, ahlaksal nedenler yüzünden dışlıyordu; ama hiç kuşkusuz Plato'nun onların yapıtlarının çekiciliğine karşı oldukça duyarlı olduğunu gösteren belirtiler de yok

değildir. *Devlet* 398 in başındaki sözler bütünüyle iğneleyici olarak görünmezken, aynı diyalogda No. 383 de Sokrates belirtmektedir ki "gerçi Homeros'u ne denli övsek de, Zeus'un Agamemnon'a o aldatıcı düşü göndermesini övmeyeceğiz." Benzer olarak, Plato Sokrates'e şunları söyletmektedir: "Gençliğimden beri Homeros'a duymuş olduğum sevgi ve saygı beni duraksatıyor olsa da konuşmalıyım. O trajedinin bu güzelliklerinde en yüksek öğretmen ve önder olarak görünüyor, ama bir insan gerçeğin üstünde onurlandırılmamalıdır, ve bunu zorunlu olarak söylemeliyim."[3] Gene, "Homeros'un ozanların en büyüğü ve trajedi yazarlarının en başta geleni olduğunu benimsemeye hazırız; ama anımsamalıyız ki, tanrılara ilahi ve iyilere övgünün bizim Devletimize kabul edilecek biricik şiir türü olması gerekir."[4] Plato kesinlikle belirtmektedir ki, eğer şiir ve öteki sanatlar iyi düzenlemiş bir Devlete kabul edilme haklarını bir kez kanıtlayacak olurlarsa, "onu kabul etmekten sevinç duyacağız, çünkü biz onun büyülerine karşı çok duyarlı olduğumuzu biliyoruz; ama bu yüzden gerçeği çiğnememeliyiz."[5]

Bu noktaları kafada tutarsak, Plato'yu sanatlar ve yazın açısından bir sanat-düşmanı olarak bellemek olanaksız gibi görünmektedir. Ve eğer ozanların değerini bildiğini gösteren övgülerin ancak istemeyerek yapılan beylik övgüler olduğu öne sürülürse, o zaman Plato'nun kendi sanatsal başarısını gösterebiliriz. Eğer Plato'nun kendisi hiçbir biçimde sanatçı ruhunu göstermemiş olsaydı, ozanların çekiciliği üzerine belirttiklerinin yalnızca gelenekten ötürü olduklarına, ya da üstelik iğneliyici bir tonda olduklarına inanmak olanaklı olabilirdi; ama konuşanın *Simpozyum*'un ya da *Phaedo*'nun yazarı olduğunu düşünürsek, Plato'nun sanat ve yazını kınamasının, ya da en azından ağır bir biçimde kısıtlamasının, estetik duyarsızlığa bağlı olduğuna inanılmasını beklemek gerçekten çok fazladır.

3. Plato'nun Güzellik kuramı ne idi? Plato'nun güzelliği nesnel ve olgusal olarak görmüş olduğu tüm kuşkunun ötesindedir. Hem *Hippias Major*'de ve hem de *Simpozyum*'da kabul edilmektedir ki, tüm güzel şeyler evrensel Güzelliğe, Güzelliğin kendisine katılmaları nedeniyle güzeldirler. Böylece, Sokrates "O zaman güzel de olgusal birşeydir" dediği zaman Hippias "Elbette olgusal. Sormaya ne gerek?"[6] yanıtını vermektedir.

Böyle bir öğretinin açık sonucu güzellik dereceleri olduğudur. Çünkü eğer olgusal bir kalıcı Güzellik varsa, o zaman güzel şeyler az ya da çok bu nesnel ölçüne yaklaşacaklardır. Böylece *Büyük Hippias*'da göresellik kavramı getirilmektedir. En güzel maymun güzel bir insan ile karşılaştırmada çirkin olacaktır, ve güzel bir çömlek güzel bir kadın ile karşılaştırmadan çirkin olacaktır. Bu ikincisi de bir tanrı ile karşılaştırıldığında çirkin olacaktır. Bununla birlikte, Güzelliğin kendisi, ki tüm güzel şeyler ona katıldıkları için güzeldirler, "tıpkı güzel olduğu gibi çirkin de denebilecek"[7] bir şey olarak düşünülemez. Tersine, o "bir ölçüde güzel ve bir ölçüde çirkin değildir; bir zaman güzel ve bir başka zaman güzellikten uzak değildir; bir şey ile ilişkide güzel ve bir başkası ile ilişkide biçimsiz değildir; burada güzel ve orada çirkin değildir, kimi insanların gözünde güzel ve başkalarının gözünde biçimsiz değildir; ama sonsuza dek kendinde kalıcı ve kendi ile tek-biçimlidir."[8]

Buna göre, gene bu en yüksek Güzellik, saltık olarak ve tüm katılan güzelliğin kaynağı olarak, güzel bir *şey* olamaz: duyulurüstü olmalı ve özdeksel olmamalıdır. Böylece hemen görebiliriz ki, eğer gerçek Güzellik duyulurüstü ise, güzel sanat ya da yazın çalışmaları, tüm başka bakımlardan ayrı olarak, güzellik merdiveninde zorunlu olarak görece alçak bir basamak olacaklardır, çünkü özdekseldirler, oysa Güzelliğin kendisi özdeksel değildir; onlar duyulara erişirler, oysa saltık Güzellik anlığa erişmektedir (ve hiç kuş-

kusuz ussal istence, eğer Platonik Eros kavramını göz önüne getirirsek). Hiç kuşkusuz, hiç kimse Plato'nun duyusal şeylerden "tanrısal ve arı, tek-biçimli güzelliğin kendisine" yükseliş düşüncesinin esinlendirici yüceliğini sorgulamak istemiyecektir; ama bir duyulurüstü güzellik öğretisi (salt andırımsal olmadıkça), tüm belirişleri içindeki güzellik için geçerli olabilecek bir güzel tanımını oldukça güçleştirmektedir.

Büyük Hippias'ta[9] önce sürülen düşünce "yararlı herşey güzeldir" biçimindedir. Böylece etkililik güzellik olacaktır: etkili kadırga ya da etkili kurum etkililiği ya da yararlılığı nedeniyle güzel olacaktır. Ama o zaman En Yüksek Güzellik hangi anlamda yararlı ya da etkili olarak düşünülebilir? Eğer kuramın tutarlı olması gerekecekse, bunun Saltık Yararlılık ya da Etkililik olması gerekmektedir - bir düşünce ki, benimsenmesi güç görülebilir. Sokrates, bununla birlikte, bir koşul getirir. Eğer güzel olan şey yararlı ya da etkili olan ise, o iyi ya da kötü bir amaç için mi yoksa ikisi için de mi yararlı olandır? Kötü bir amaç için etkili olanın güzel olduğu düşüncesini kabul etmiyecektir; böylece iyi bir amaç için kullanımlı olan, gerçekten yarar getirici olan şey güzel olmalıdır. Oysa eğer güzel olan yarar getirici olan ise, e.d. iyi birşey *üreten* ise, o zaman güzellik ve iyilik aynı olamaz, tıpkı nedenin ve ürününün aynı olamaması gibi. Ama Sokrates güzel olanın aynı zamanda iyi de olmadığı vargısını kabul edemiyeceği için, ileri sürer ki güzel göze ya da kulağa haz verendir - örneğin güzel insanlar ve renkli şekiller ve resimler ve yontular, güzel sesler ve müzik ve şiir ve düzyazı. Bu tanımlama, hiç kuşkusuz, en yüksek Güzelliğin özdeksel-olmayan olarak belirlenmesi ile bütünüyle uyumlu değildir, ama bu olgudan ayrı olarak, bir başka güçlüğe düşmektedir. Görme yoluyla haz veren yalnızca *görme* yoluyla geldiği için güzel olamaz, çünkü o zaman güzel bir ses güzel olmıyacaktır: ne de bir ses ancak *işitme* duyu-

suna haz verdiği için güzel olabilir, çünkü • durumda bir yonıu, ki görülmekte ama işitilmemektedir, güzel olmıyacaktır. Öyleyse, estetik görüş ve işitiş hazzına neden olan nesneler onları güzel yapan, ikisine de ait olan ortak bir ırayı paylaşıyor olmalıdırlar. Bu ortak ıra nedir? Acaba "Yarar getirici haz" mıdır? - çünkü görme ve işitme hazları "hazların en zararsızı ve en iyisi" dirler. Eğer bu böyle ise, o zaman, der Sokrates, yine baştaki konumdayız: güzel iyi olamaz, ne de iyi güzel olabilir.

Eğer yukardaki güzellik tanımı gibi birşey ileri sürülecek olsaydı, bu Plato'nun genel metafiziksel konumuna tutarsız olacaktı. Eğer Güzellik aşkınsal bir Biçim ise, nasıl olanaklıdır ki görme ve işitme duyularına haz vermektedir. *Phaedrus*'ta[10] Plato bildirir ki yalnızca güzellik, bilgelikten ayrı olarak, kendini duyulara belirtme ayrıcalığına iyedir. Ama o kendini kendisi güzel olan yoluyla mı, yoksa olmayan yoluyla mı belirtmektedir? Eğer ikincisi ise, olgusal bir beliriş nasıl olanaklıdır? Eğer birincisi ise, o zaman duyulur beliren güzellik ve duyulurüstü belirtilen güzellik ortak bir tanımda birleşirler mi yoksa değil mi. Eğer birleşirlerse, hangi tanımda? Plato gerçekte iki tür güzelliği de kaplayacak bir tanım sunmamaktadır. *Philebus*'ta gerçek hazzın güzel şekillerden ve renklerden ve seslerden doğuşundan sözeder, ve "doğru çizgilere ve eğrilere" ve "arı ve düz olan ve tek bir arı ton veren türde seslere" iletmede bulunduğunu açıklamaya geçer. Bunlar "başka birşeye bağıl olarak değil, ama kendi özgün doğalarında güzeldirler."[11] Söz konusu pasajda Plato güzellik algısına bağlı haz ile güzelliğin kendisi arasında ayrım yapmaktadır, ve sözleri "ölçü ve bakışıklık her yerde güzellik ve erdeme geçer" biçimindeki anlatımı[12] ile bağıntı içinde alınmalıdır, ki güzelliğin *metriotes kai summetria*'dan oluştuğunu imlemektedir. Bu belki de Plato'nun duyulur ve duyulurüstü güzelliğe uyabilecek bir güzellik tanımına en yakın gelen anlatımıdır (hiç

kuşkusuz ikisinin de var olduğunu ve birinin ötekinin eşlemi olduğunu kabul ediyordu); ama eğer diyaloglar içersinde dağılmış açıklamaları göz önüne alırsak, belki de Plato'nun "pek çok düşünce arasında dolaştığını, ve bunlar arasında Güzelin İyi ile özdeşliğinin baskın geldiğini söylemek olanaklıdır"[13] düşüncesi doğru görünecektir, gerçi *Philebus*'ta önerilen tanım en umut verici olarak görünüyor olsa da.

II. Plato'nun Sanat Kuramı

1. Plato öne sürmektedir ki sanatın *kökeni* doğal anlatma içgüdüsünde aranmalıdır.[14]

2. Metafiziksel yanı içinde ya da özünde sanat *öykünmedir*. Biçim örnekliktir, ilkörnekseldir; doğal nesne bir *mimesis* [öykünme] örneğidir. Böylece, örneğin bir insan resmi doğal, tikel bir insanın eşlemi ya da yansılamıdır. Öyleyse bir yansılamanın yansılanışıdır. Oysa gerçeklik aslında Biçimde aranmalıdır; sanatçının çalışması buna göre gerçekten ikinci uzaklıkta durmaktadır. Bu yüzden Plato, ki herşeyden öte gerçek ile ilgileniyordu, yontuların, resmin ya da yazının güzellik ve çekicilliğini ne denli duyabilmiş olsa da, sanatın değerini düşürmek zorundaydı. Bu değer düşürücü sanat görüşü *Devlet*'te güçlü bir biçimde ortaya serilmektedir. Orada bu görüş ressam ve trajik ozan vb. üzerinde ele alınmaktadır.[15] Platonun anlattıkları kimi zaman biraz gülünçtür: örneğin ressam olgunun değil ama görüngünün bir yansılamacısı olarak, üstelik nesnelerin doğru bir eşlemini bile yapamaz demektedir.[16] Bir sediri resimleyen ressam, onu duyulara dolaysızca göründüğü biçimiyle salt bir bakış açısından resimlemektedir: ozan iyileşmeyi, savaşı vb.,üzerinde konuştuğu şeylerin hiç bir gerçek bilgisi olmaksızın betimlemektedir. Vargı "yansılamacı sanat gerçeklikten çok uzakta olmalıdır"[17] düşüncesidir. O "olgu-

sallığın iki aşama altıdır, ve onu gerçeğin hiçbir bilgisi olmaksızın üretmesi kolaydır çünkü ancak görünüştür ve olgusallık değildir.''[18] Bu olgusallık gölgesini üretmek için yaşamını adayan insan çok kötü bir pazarlık yapmış olmalıdır.

Yasalar'da sanat üzerine belki de onu biraz daha fazla kayırdığı düşünülebilecek bir yargı görünmektedir, gerçi Plato metafiziksel konumuna değiştirmiş olmasa da. Müziğin eşsizliğinin yalnızca yol açtığı duyusal haz miktarı ile ölçülmemesi gerektiğini söylerken, Plato gerçek eşsizliğe iye biricik müzik türünün ''iyinin bir öykünmesi''[19] olan müzik olduğunu eklemektedir. Gene, ''en iyi şarkı ve müzik türünü arayanlar hoş olanı değil, ama gerçek olanı aramalıdırlar; ve öykünmenin gerçekliği, söylemiş olduğumuz gibi, öykünülen şeyi nicelik ve niteliğe göre dönüştürmekten oluşur.''[20] Böylece yine öykünücü olarak müzik kavramına sarılmaktadır (''herkes kabul edecektir ki müziksel bileşimlerin tümü de öykünücü ve temsil edicidirler''), ama benimsemektedir ki öykünme eğer öykünülen şeyi kendi ortamında yapabileceği en iyisiyle çeviriyorsa ''gerçek'' olabilir. Müzik ve sanatı Devlete kabul etmeye hazırdır, yalnızca eğitsel amaçlar için değil, ama ayrıca ''zararsız haz'' için;[21] ama gene de sanata ilişkin öykünme-kuramında diretmektedir, ve Plato'nun öykünme düşüncesinin biraz dar ve imgelemden yoksun olduğu *Yasalar*'ın İkinci Kitabı okunursa açıkça görülecektir (gerçi, bence *müziği* öykünmeci yapmanın öykünmenin simgeciliği kapsayacak denli genişletilmesini imlediğini kabul etmek gerekse de. Müziğin öykünücü olduğu hiç kuşkusuz hem *Devlet*'e ve hem de *Yasalar*'a ortak bir öğretidir.) Bu öykünme kavramı yoluyladır ki Plato iyi bir eleştirmenin niteliklerine varmaktadır: o *(a)* öykünmenin ne olması gerektiğini bilmelidir; *(b)* bunun ''gerçek'' mi değil mi olduğunu bilmelidir; ve *(c)* bunun sözcüklerde ve ezgilerde ve dizemlerde iyi edimlenmiş olup

olmadığını bilmelidir.[22]

Belirtmek gerek ki, *mimesis* öğretisi Plato için sanatın kesinlikle kendi alanının olduğunu göstermektedir. *Episteme* ideal düzeni ve *doksa* doğal nesnelerin algılanabilir düzenini ilgilendirirken, *eikasia* imgesel düzeni ilgilendirmektedir. Sanat çalışması bir imgelem ürünüdür ve kendini insandaki duygusal öğeye sunmaktadır. Sanatın Plato tarafından ileri sürülen öykünmeci ırasının *özsel olarak* yalnızca fotoğrafik yeniden üretimi belirtmiş olduğunu düşünmek gerekmez - "gerçek" öykünme üzerine sözlerinin onun genellikle böyle düşünmüş olduğunu belirtiyor olması olgusuna karşın. Bir kez, doğal nesne İdeanın fotoğrafik bir eşlemi değildir, çünkü İdea bir düzene aittir ve algılanabilir doğal nesne başka bir düzene; ve böylece andırım yoluyla vargılayabiliriz ki sanat çalışmasının zorunlu olarak doğal nesnenin salt bir yeniden üretimi olması gerekmez. O imgesel yaratışın ürünüdür. Gene, Plato'nun müziğin öykünsel ırası üzerinde diretmesi, değinmiş olduğum gibi, öykünmenin özünde salt bir fotoğrafik yeniden üretim demek olduğunu düşünmeyi çok güçleştirmektedir. O dahaçok imgesel simgeciliktir, ve tam anlamıyla bu olgu nedeniyledir ki gerçekliği ya da yanlışlığı ileri sürmemektedir, ama imgeseldir ve simgeseldir ve güzelliğin göz kamaştırıcılığı ile örtünmekte, kendini insandaki duygusala sunmaktadır.

İnsanın değişik duyguları ya da heyecanları vardır, kimileri yarar getirici, ötekileri zararlı. Us, öyleyse, hangi sanatın benimseneceğini ve hangisinin dışlanacağını saptamalıdır. Ve *Yasalar*'da Plato'nun Devlete sanat türlerinin girmesini kesinlikle benimsiyor olması olgusu göstermektedir ki sanat insan etkinliğinin tikel bir alanını doldurmaktadır - bir alan ki, başka birşeye indirgenmesi olanaksızdır. Bu yüksek bir alan olmayabilir, ama gene de bir alandır. Bunun böyle olduğunu doğrulayan pasajda Plato, Mısır sanatının gelenekselleşmiş tekdüze ırasına değindikten son-

ra, belirtir ki "eğer bir kimse herhangibir yolda doğal ezgileri bir bulabilirse, onları güvenle durağan ve yasal bir biçim içinde somutlaştırmalıdır."[23] Bununla birlikte, kabul edilmelidir ki Plato kendinde estetik seyredişin özellikle yansız ırasını kavramamaktadır - eğer kavrıyorsa, yeterince sergilememektedir. Dahaçok sanatın eğitsel ve ahlaksal etkileri ile ilgilenmektedir - etkiler ki, hiç kuşkusuz genelde estetik seyredişe ilgisiz, ama gene de olgusaldırlar, ve Plato gibi ahlaksal üstünlüğe estetik duyarlıktan daha çok değer veren biri tarafından göz önüne alınmalıdırlar.[24]

3. Plato halksal sanat ve müzik görüşünün onların haz vermek için varoldukları biçiminde olduğunu bilmektedir, ama bu bağdaşmıyacağı bir görüştür. Bir şey ancak hiçbir yararlık ya da gerçeklik ya da "benzerlik" (öykünmeye gönderme) vermediği, ama salt ona eşlik eden çekicilik için varolduğu zaman haz ölçünü ile yargılanabilir.[25] Böylece, örneğin müzik temsil edici ve öykünücüdür, ve iyi müzik "öykünme gerçekliğini" taşıyacaktır:[26] öyleyse müzik, en azından iyi müzik, bir tür "gerçeklik" sağlamaktadır, ve böylece yalnızca eşliğindeki çekicilik uğruna varolamaz ya da yalnızca duyusal-haz ölçünü tarafından yargılanamaz. Aynı şey öteki sanatlar için de geçerlidir. Vargı böylece çeşitli sanatların Devlete kabul edilebilir olmasıdır, ama ancak doğru yerlerinde tutulmaları ve eğitsel işlevlerine güdümlü olmaları koşulu ile (bu işlev *yarar sağlayıcı* haz vermektir). Plato sanatın haz vermediğini, ya da vermemesi gerektiğini ileri sürmeyi hiçbir biçimde amaçlıyor değildi: onaylamaktadır ki, kentte "Müz'ün verdiği eğitim ve eğlenceye gereken ilgi gösterilmelidir,"[27] ve üstelik bildirmektedir ki "her erkek ve çocuk, özgür ve köle, her iki eşey, ve tüm kent kendilerini sözünü etmiş olduğumuz şeyler ile hoş kılmaya hiçbir zaman son vermemelidir, ve aynılığın etkisini uzaklaştırmak için bunlarda her tür değişim ve türlülük olmalıdır, öyle ki şarkıcılar ilahileri için her zaman bir istek

duyabilsinler ve onlardan haz alabilsinler.''[28]

Plato *Yasalar*'da sanatın haz verici ve eğlendirici işlevlerini, sağladığı ''zararsız hazzı''[29] benimsemesine karşın, hiç kuşkusuz, vurguyu onun eğitsel ve ahlaksal işlevine, yarar getirici haz sağlama ırasına yüklemektedir. *Yasalar*'da sanata karşı sergilenen tutum *Devlet*'te gösterilenden daha erkinci olabilir, ama Plato'nun temel tutumu değişmiş değildir. Devleti irdelerken görmüş olduğumuz gibi, iki diyalogda da sanat üzerine katı bir gözetim ve sıkıdenetim getirilmektedir. Müzler tarafından verilen eğitim ve eğlenceye gereken ilginin gösterilmesi gerektiği söylenen aynı pasajda, bir ozanın ''korosunu erdem ve kusura hiç aldırmaksızın dilediği gibi eğitmesine''[30] izin verilip verilmiyeceğini sormaktadır. Başka bir deyişle, Devlete kabul edilen sanatın Biçim ile ilişkisi imgelemin yaratıları durumunda olanaklı olan o uzak ilişki olmalıdır (doğal nesne aracılığı ile ''öykünme gerçekliği''). Eğer buna erişilemiyorsa, o zaman sanat yalnızca yararsız olmakla kalmayıp ayrıca kötü bir sanat da olacaktır, çünkü iyi sanat Plato'ya göre bu ''öykünme gerçekliği''ni taşımalıdır. Öyleyse bir kez daha açıkça görünmektedir ki, sanatın kendine özgü bir işlevi vardır, üstelik yüce olmasa bile, çünkü eğitim merdiveninde bir basamak oluşturur, bir insan gereksinimini yerine getirir (anlatım) ve eğlence ile zararsız zevk sağlar - insan etkinliğinin belirli bir biçiminin, yaratıcı imgelemin anlatımı olarak (gerçi ''yaratıcı'' sözcüğünün öykünme öğretisi ile bağıntı içinde anlaşılması gerekli olsa da). Plato'nun sanat kuramı kuşkusuz taslak niteliğindedir ve doyurucu olmaktan uzaktır, ama bir kuramı olmadığını ileri sürmek doğru olmıyacaktır.

Plato'nun Etkisi üzerine Not

1. Plato örneği kendinde bir etkidir. Yaşamı bütünüyle gerçeğe, kalıcı, bengi ve saltık gerçeğe erişmeye adanmış

bir yaşamdı. Gerçeğe sarsılmaz ve sürekli bir inancı vardı, ve Sokrates'in yapmış olduğu gibi, us nereye götürüyorsa oraya gitmeye hazırdı. Akademiyi bu ruh ile damgalamaya çabalamış, büyük bir öğretmenin üstünlüğü altında kendilerini Gerçeğe ve İyiliğe erişmeye adayan bir insanlar topluluğu yaratmıştı. Ama gerçeğe anlıksal alanda erişme düşüncesine bağlanmış büyük bir kurgucu filozof olmasına karşın, Plato, gördüğümüz gibi, salt bir kuramcı değildi. Yeğin bir ahlaksal dürüstlük taşıyarak ve saltık ahlaksal değerlerin ve ölçünlerin olgusallığına inanarak, insanları en değerli iyelikleri, ölümsüz ruhları için düşünmeye, ve onları mutlu kılacak biricik şey olan gerçek erdemi geliştirmek için didinmeye itiyordu. Bengi ve saltık örnek üzerine kurulu iyi yaşam hem özel hem de kamusal olarak yaşanmalı, hem bireyde hem de Devlette gerçekleşmelidir: göreselci kişisel ahlak yadsınırken, fırsatçı, yüzeysel, öz-çıkarcı sofistik "politikacı" tutumu ya da "Güç Haktır" kuramı da yadsınıyordu.

Eğer insan yaşamının ideal bir kalıba göre usun egemenliği altında yaşanması *gerekli* ise, bir bütün olarak dünyada Anın edimsel işleyişini tanımalıyız. Tanrıtanımazlık bütünüyle yadsınmaktadır ve dünyadaki düzen evreni ideal kalıba ya da tasara göre düzenleyen Tanrısal Usa yüklenmektedir. Böylece büyük-evrende, örneğin göksel cisimlerin devimlerinde gerçekleşmiş olan şey insanda, küçük-evrende de gerçekleşmelidir. Eğer insan usu izler ve yaşam ve eyleminde ideali gerçekleştirmeye çalışırsa, Tanrısala yakın olur ve bu yaşamda mutluluğa erişir. Plato'nun "öte-dünyacılığı" bu dünyaya bir nefretten kaynaklanıyordu, ama dahaçok Aşkının ya da Saltığın olgusallığına kesin inancının bir sonucu idi.

2. Plato'nun kişisel etkisi büyük öğrencisi Aristoteles üzerinde bıraktığı izlenimden görülebilir. Onun anısına Aristoteles'in şiiri tanıktır.

Eşsiz insan
Ki adı kötülerin dudaklarından duyulmasın.
Seslerinin onu övmeye hakkı yoktur.
İlk kez ondan gelmişti aydınlatıcı açıklama
Söz ile ve edim ile:
Erdemli olan mutludur.
Yazık, hiç birimiz ona eşit olamayız.[31]

Aristoteles kendini önceleri savunduğu kimi Platonik öğretilerden aşamalı olarak ayırıyordu; ama, görgül bilimlere artan ilgisine karşın, metafiziği ya da gerçek bilgelikte doruğa eren iyi yaşama olan inancını hiçbir zaman terketmedi - başka bir deyişle, Plato'nun kalıtını hiçbir zaman bütünüyle terketmedi, ve felsefesini büyük öncülünün çalışmasından ayrı olarak düşünmek olanaksızdır.

3. Platoculuğun Akademide ve Yeni-Platocu Okuldaki sürecinden daha sonra söz edeceğim. Yeni-Platocular yoluyla Platoculuk St.Augistine üzerinde ve ortaçağ düşüncesinin oluşum dönemi üzerinde etkisini duyuruyordu. Gerçekten, St.Thomas Aquinas'ın, Okulcuların en büyüğünün Aristoteles'i "Filozof" olarak görmesine karşın, onun dizgesinde sonunda Aristoteles'ten çok Plato'ya dayandırılabilecek çok şey vardır. Dahası, Rönesans zamanında, Floransa'daki Platonik Akademi Platonik geleneği yenileştirmeye çalışıyordu, ve Platonik Devletin etkisi ise St.Thomas More'un *Ütopya*'sında ve Companella'nın *Güneş Kenti*'nde görülebilir.

4. Yeniçağa gelince, Plato'nun etkisi ilk bakışta Antikçağda ya da Ortaçağda olduğu denli açık görünmeyebilir; ama gerçekte o tüm tinselci felsefenin ve tüm nesnel idealizmin babası ya da büyükbabasıdır, ve onun bilgikuramı, metafiziği ve politik-törebilimi sonraki düşünürler üzerinde olumlu ya da olumsuz olarak derin bir etki bırakmıştır. Çağdaş dünyada yalnızca Plato'nun Profesör A.N. White-

head ya da Berlinli Profesör Nicolai Hartmann gibi düşünürlere esin kaynağı olmuş olduğunu düşünmemiz yeterlidir.

5. Avrupa felsefesinin başında duran Plato bize toparlanmış bir dizge bırakmadı. Derslerinin ve Akademide öğrettiklerinin tam bir kaydının elimizde olmaması doğallıkla üzücüdür, çünkü o zamandan beri yorumcuları şaşırtan birçok sorunun çözümünü bilmeyi isterdik; ama, öte yandan, kesilip kurutulmuş hiçbir Platonik dizgenin (eğer böyle birşey vardı ise) bize dek gelmemiş olduğuna gerçek bir anlamda sevinebiliriz (bir dizge ki bütünüyle yutulacak ya da yadsınacaktı), çünkü bu olgu, belki de öteki durumda olabileceğinden daha kolay bir yolda, bizi onda felsefi ruhun en yüksek örneğini bulmaya yetenekli kılmıştır. Eğer bize tam bir dizge bırakmadıysa da, Plato gerçekten bir felsefecilik yolunun örneğini ve gerçeğin ve iyinin aranmasına adanmış bir yaşamın örneğini bırakmıştır.

BÖLÜM ON

ESKİ AKADEMİ

PLATONİK felsefe Antikçağ boyunca derin bir etki yaratmayı sürdürdü; bununla birlikte Platonik Okulun gelişiminde değişik evreleri ayırdetmemiz gerekir. Plato'nun kendisinin öğrencilerinden ve dostlarından oluşmuş olan eski Akademi az ya da çok Ustanın felsefesinin içeriğine bağlı kalıyordu, gerçi özel bir dikkatin yönelmiş olduğu şeyin Plato'nun düşüncesindeki "Pisagorcu" öğe olmuş olduğu göze batıyorsa da. Orta ve Yeni Akademilerde karşı-inakçı kuşkucu bir eğilim ilkin baskındır, ama bu daha sonra yerini seçmeci bir inakçılık türüne bırakacaktır. Bu seçmecilik Orta Platoculukta açıkça görünmektedir. Orta Platoculuk eski felsefe döneminin Yeni-Platoculuk tarafından kapatılışından sonra ortaya çıkmış bir girişimdir, ki Platoculuğun kökensel içeriğinin değişik zamanlarda getirilen öğeler ile tam bir bireşimini amaçlıyordu ve bu bireşimde zamanın genel tini ile en uyumlu olan özellikler vurgulanıyordu.

Eski Akademi Opus'lu Philippus, Heraclides Ponticus, Cnidus'lu Eudoxus gibi düşünürler ile birlikte, Atina'daki okulun başkanlığında Plato'nun şu ardıllarını kapsamaktadır: Speusippus (348/7-339/8), Xenocrates (339/8-315/4),

Polemon (315/4-270/69) ve Crates (270/69-265/4).

Speusippus, Plato'nun yeğeni ve Okul Başkanı olarak doğrudan ardılı, İdeaların *ta matematika*'dan ayrımı düşüncesini bir yana bırakarak ve Olgusallığın matematiksel sayılardan oluştuğu görüşüne geçerek Platonik ikiciliği değiştirdi.[1] Platonik Sayı-İdealar böylece bir yana atılıyor, ama özsel *horismos* kalıyordu. Bilimsel algıyı *(epistemonike aistesis)* tanıdığı için Speusippis'in kimi zaman Platonik bilgi ve algı ikiciliğinden vazgeçmiş olduğu söylenir,[2] ama anımsanmalıdır ki Plato'nun kendisi bunu benimsemeye doğru biraz yol almıştı ve *logos* ile *aistesis*'in atomik ideanın kavranılışında işbirliği yaptıklarını kabul ediyordu.

Eski Akademinin üyelerinin neler öğrettiklerini sağın olarak söylemek güçtür, çünkü, Opus'lu Philippus'un *Epinomis*'i dışında, hiçbirinin tam bir yapıtı bize dek ulaşmış değildir, ve üzerine dayanabileceğimiz tek şey Aritoteles'in belirttikleri ile başka eski yazarların tanıtlıklarıdır. Ama görünüşde Speusippis tözlerin Birden ve Saltık Çoktan ortaya çıktıklarını savunuyor ve İyiyi ya da *teleia eksis*'i oluş sürecinin başına değil, sonuna yerleştiriyordu: uslamlamasında çıkış noktası bitkilerin ve hayvanların gelişimi idi. Birden ortaya çıkan dirimli varlıklar arasında görülmez Us ya da Tanrı[3] vardır, ki Dünya-Ruhu ile özdeşleştirilmiş olması da olasıdır. (Bunun Plato'nun Yeni-Platocu bir yorumlanışı yararına bir uslamlama sağlayabilmesi olanaklıdır.) İnsan ruhlarına gelince, bunlar bütünlükleri içinde ölümsüzdürler. Belirtebiliriz ki Speusippus *Timaeus*'taki "yaratılış"' açıklamasını salt bir açımlama biçimi olarak yorumluyor ve zaman içinde edimsel bir yaratılış olarak amaçlanmış olabileceğini düşünmüyordu: dünyanın zaman içinde bir başlangıcı yoktur. Geleneksel tanrıları fiziksel güçler olarak yorumladı ve böylece bir tanrıtanımazlık suçlamasını üzerine çekti.[4]

Speusippis'in Okul Başkanı olarak ardılı olan Chalcedon'lu *Xenocrates* İdeaları matematiksel sayılar ile özdeşleştiriyor ve onları Birden ve Ara İkilikten türetiyordu (birincisi *Nous* ya da Zeus, tanrıların babası, ikincisi ise dişil ilke, tanrıların anası olarak).[5] Dünya-Ruhu, ki 'Kendi' ile 'Başka'nın sayıya eklenmesi ile üretilir, öz-devimli sayıdır. Üç dünya ayırdederek - ayaltı, göksel, gökselüstü - Xenocrates üçünü de cinler ile dolduruyordu, hem iyi hem de kötü. Bu kötü cinler öğretisi onu kötü eylemleri "tanrılara" yükleyen halksal mitleri ve ahlaksız kültleri açıklamaya yetenekli kıldı: kötü eylemler kötü cinlerin edimleridir, ve ahlaksız kültler tanrılara değil, ama bu cinlere yöneliktir diyordu.[6] Öncülü ile birlikte, Xenocrates ruhun (ki zaman içinde yaratılmış değildir) usdışı parçalarının bile ölümden sonra sağ kaldıklarını savunuyor, ve ardılı Polemon ile birlikte, usdışının ussal üzerindeki egemenliğine götürebilir diye et yemeğinin yenmesini doğru ulmuyordu. Speusippus ve Crantor gibi (ve Aristoteles ile karşıtlık içinde), Xenocrates *Timaeus*'ta yalının bileşik üzerindeki üstünlüğünü zamansal değil ama mantıksal bir üstünlük olarak anlıyordu.[7] *(Peri atomov grammov,* ki Aristoteles'e yükleniyordu, Xenocrates'in küçük görülmez çizgiler varsayımına karşı yönelmişti - bir varsayım ki, boyutların sayılardan çıkarsanışına yardımcı olarak kullanılıyordu.)

Heraclides Ponticus Pisagorcu Ecphantus'tan dünyanın onun *anarmoi agkoi* dediği ve birbirlerinden uzay ile ayrıldıkları anlamına gelmesi olası parçacıklardan oluşmuş olduğu kuramını alıyordu. Bu özdeksel parçacıklardan dünya Tanrının eylemi yoluyla oluşmuştu. Ruh öyleyse tenseldir (eterden oluşur, bir öğe ki Xenocrates tarafından ötekilere eklenmektedir.) Dünyanın kendi ekseni çevresindeki günlük dönüşünü ileri sürerken, Heraclides Merkür ve Venüs'ün güneş çevresinde döndüklerini de savunuyordu, ve dünyanın da aynı işi yaptığını ileri sürmüş gibi

görünmektedir.

Antikçağın en ünlü matematikçi ve gökbilimcilerinden biri *Eudoxus*'tur (yklş. M.Ö. 497-355). Felsefi açıdan bakarsak, göze çarpan yanı *(a)* İdeaların şeyler ile "karışmış,"[8] ve *(b)* hazzın en yüksek iyi olduğu[9] görüşünü savunmuş olmasıdır.

Plato'nun *Timaeus*'u üzerine ilk yorum *Crantor* (yklş. 330-270) tarafından yazılmıştır; bu yapıtta "yaratılış" açıklaması zamansal değil ama zamansız bir olay olarak yorumlanıyordu. Zaman içinde yer alıyor olarak betimlenmesi yalnızca mantıksal şemacılık amacından doğmaktadır. Bu yorumda Crantor, gördüğümüz gibi, hem Speisippus ve hem de Xenocrates ile uyum içinde idi. Crantor kendi *Peri Penuous*'unda Stoacı Duygusuzluk idealine karşıt olarak tutkuların ölçülü kılınması öğretisini savunuyordu.[10]

KAYNAKÇA

Plato'nun Yapıtları J. Burne'tin denetimi altında *Oxford Classical Texts*'de yayımlanmıştır. Gene iyi bilinen bir çeviri, beş ciltte, B. Jowett tarafından yapılmıştır, Oxford University Press, 3. basım, 1892. Ayrıca daha sağın çeviriler de bulunmaktadır.

ARCHER-HİND, R.D. The Timaeus of Plato, Macmillan, 1888.

CORNFORD, F.M. Plato's Theory of Knowledge, Kegan Paul, 1935

(Bir yorum ile, *Theaetetus* ve *Sofist*'in çevirisi.)

Plato's Cosmology. Kegan Paul, 1937.

(Sürekli bir yorum ile *Timaeus*'un bir çevirisi.)

Plato and Parmenides. kegan Paul, 1939.

(Yorum ve tartışma ile, *Parmenides*'in çevirisi.)

The Republic of Plato. (Giriş ve Notlar ile çeviri. O.V.P.)

DEMOS, R. The Philosophy of Plato. Scribners, 1939.

DIES, AUGUSTE. Autor de Platon. Beauchesne, 1927.

Platon. Flammarion, 1930.

FIELD, G.C. Plato aud his Contemporaries. Methuen, 1930.

GROTE, C. Plato and the other Companions of Socrates. John Murray, 2. basım, 1867.

HARDIE, W.F.R. A Study in Plato. O.V.P., 1936.

HARTMANN, N. Platons Logik des Seins. Giessen, 1909.

LODGE, R.C. Plato's Theory of Ethics. Kegan Paul, 1928.

LUTOSLAWSKİ, W. The Origin and Growth of Plato's Logic. Londra, 1905.

MILHAUD, G. Les philosophes-géometèrs de la Grèce. 2. basım, Paris, 1934.
NATORP, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
NETTLESHIP, R.L. Lectures on the Republic of Plato. Macmillan, 1898.
RITTER, C. The Essence of Plato's Philosophy. George Allen & Unwin, 1933.
(Çeviren Adam Alles.)
Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 cilt. Münih, 1910 ve 1923.
ROBIN, L. La théorie Platonicienne des idées et des nombres. Paris, 1933.
Platon. Paris, 1936.
La physique de Platon. Paris, 1919.
SHOREY, P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.
STENZEL, J. Plato's Method of Dialectic. O.V.P., 1940.
(Çeviren D.G. Allan.)
Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2. basım. Leipzig, 1933.
Platon der Erzieher. 1928.
Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik. Breslau, 1917.
STEWART, J.A. The Myths of Plato. O.V.P., 1905
Plato's Doctrine of Ideas. O.V.P., 1909
TAYLOR, A.E. Plato, the Man and his Work.Methuen, 1926.
(Hiçbir Plato öğrencisi bu ustaca çalışmayı gözardı etmemelidir.)
A Commantary on Plato's Timaeus. O.V.P., 1928.
Article on Plato in Encyc, Brit., 14. basım.
Platonism and its Influence. U.S.A. 1924 (Eng. Harrap)
WILL AMOWITZ-MOELLENDORF, U.VON. Platon. 2 cilt. Berlin, 1919.
ZELLER, E. Plato and the Older Academy. Longmans, 1876. (Çeviren S.F. Alleyne ve A.Goodwin.)

NOTLAR

BÖLÜM BİR

[1]Diogenes Laërtius, *Lives of the Philosophers,* 3, 4.
[2]Diog. Laërt, 3, 5.
[3]*Metafizik,* A 6 987 a 32-5.
[4]Diog. Laërt. 3, 6.
[5]En azından, Potidaea'ya (Charmides, 153) imlediği budur.
[6]*Mektup* 7, 324, b 8-326 b 4.
[7]*Savunma,* 34 a 1, 38 b 6-9
[8] *Phaedo,* 59 b 10.
[9]*Mek., 7,* 324 a 5-6
[10]Diog. Laërt., 3 19-20.
[11]*Mek.,* 7, 341 c 4-d 2; *Mek.,* 2, 314 c 1-4.
[12]*Uno et octogesimo anno scribens est mortuus.*
Cicero., *De Senect.,* 5, 13.

BÖLÜM İKİ

[1]*Plato,* s. 10.
[2]Ueberwerg-Praechter, s. 195. Dr. Praecher'in değer biçilemez çalışması hiç kuşkusuz Ueberweg'ın zamanının aşırı eleştirici tutumunu temsil etmemektedir.
[3]*Plato,* s. 13.
[4]Ueberweg-Praechter, s. 199.
[5]*Plato,* s. 13.
[6]Arist., *Rhet.,* 1415 b 30.
[7]*Topics* A 5, 102 a 6; E 5, 135 a 13; Z 6, 146 a 22.
[8]*Aristotle,* örneğin s. 132. Krş. Diag. Läert. 3, 37. Tay-

lor *(Plato,* s. 497) Diogenes'in yalnızca Philippus'un *Epinomis*'i balmumu tabletlerden eşlemlediğini demek istediğini düşünmektedir.

[9]Ritter 3. ve 8. Mektupları ve 7.nin temel öyküsünü kabul etmektedir.

[10]Krş. Ueberweg-Praechter, s. 199-218.

[11]Arist., *Politika,* B 6, 1264 b 27.

[12]Diog, Laërt., 3, 38.

[13]*Plato,* s. 18.

[14]*Meno,* 90 a

[15]17. v.ö.

[16]*Polit.,* 284 b 7 v.ö., 286 b 10.

[17]K. Fr. Hermann.

[18]Dr. Praechter'in sözleri ile krş. *Platon ist ein Werdender gewessen sein Leben lang* Ueberweg-Praechter, s. 260.

BÖLÜM ÜÇ

[1] Bununla demek istemiyoruz ki Plato *Theaetetus*'u yazmadan çok önce duyusal-algının konumu ilişkin olarak bir sonuca varmamıştı (yalnızca örneğin *Devlet*'i okumamız, ya da İdeal Kuramın doğuş ve imlemlerini göz önüne almamız gerekir): daha çok yayımlanmış yazılardaki dizgesel düşünceye iletme yapmaktayız.

[2] 151 e 2-3.

[3] 152 c 5-7.

[4] 185 c 4-e 2.

[5] 208 c 7-8.

[6] 208 c 7-e 4.

[7] *Devlet,* 509 d 6-511 e 5.

[8] Çizginin sol yanında ansal durumlar, sağ yanında karşılık düşen nesneler görünmektedir. İki durumda da "en yüksek" tepededir. Platonik epistemoloji ve Platonik ontoloji arasındaki çok yakın bağlantı hemen görünmektedir.

[9] *Dev.*, 509 e 1-510 a 3.
[10] *Dev.*, 510 a 5-6.
[11] Plato'nun sanat kuramı sonraki bir bölümde tartışılmaktadır.
[12] *Dev.*, 510 b 4-6.
[13] *Dev.*, 510 e 2-511 a 1.
[14] Krş. W.R.F. Hardie, *A Study in Plato,* s. 52 (O.V.P., 1936).
[15] *Dev.*, 510 c.
[16] *Dev.*, 511 c 8-d 2.
[17] *Lectures on the Republic of Plato* (1898) , s. 252 v.ö.
[18] 987 b 14 v.ö. Krş. 1059 b 2 v.ö.
[19] *Metaf.*, 1083 a 33-5
[20] Krş., *Forms and Numbers, Mind,* Oct. 1926 ve Jan. 1927. (*Philosophical Studies*'te yeniden basılmıştır.)
[21] *Dev.*, 510 c 2 v.ö.
[22] *Dev.*, 510 c 4-5.
[23] *Dev.*, 510 b 6-9.
[24] *Dev.*, 511 b 3-c 2.
[25] *Dev.*, 533 c 8.
[26] *Epin.*, 990 c 5-991 b 4
[27] Krş. Taylor, *Plato,* s. 501
[28] *Metaf.*, 992 a 20 v.ö.
[29] *Metaf.*, 992 a 20-1
[30] *Dev.*, 514 a 1-518 d 1
[31] Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato,* s. 260.
[32] *Dev.*, 517 b 8-c 4.

BÖLÜM DÖRT

[1] Krş., Stace, *Critical History,* s. 191.
[2] *Dev.*, 596 a 6-7; krş, 507 ab.
[3] *Phaedo,* 102 b 1.
[4] *Metaf.*, A, 987 b 1-10; M, 1078 b 30-32.

[5] *Metaf.*, A, 991 b 2-3.
[6] *Phaedo*, 114 d 1-2.
[7] Gerçekten, yazarın görüşüne göre Aristoteles, İdeal Kuramı eleştirisinde, Plato'ya genellikle haksızlık yapmaktadır; ama yazar bunu sanıldığı gibi bir düşüncesizlikten çok, Aristoteles'in kurama karşı alışageldiği tartışmacı tutumuna yükleyecektir.
[8] *Phaedo*, 65 c 2 v.ö.
[9] *Phaedo*, 100 b 5-7.
[10] Krş. *Phaedo*, 84 e 3-85 b 7.
[11] *Meno*, 81 a 5 v.ö.
[12] *Simpozyum*, 210 e 1-212 a 7.
[13] *Hippias Major*, 289 d 2-5.
[14] *Simpoz.*, 209 e 5-210 a 4. Krş. 210 e 1-2.
[15] *Plato*, s. 229, not 1.
[16] *Simpoz.*, 210 a 4 v.ö.
[17] *Dev.*, 509 b 6-10.
[18] Bu sözler *Phaedo*'da yer almaktadır.
[19] 1218 a 24
[20] *Metaf.*, 1091 b 13-15.
[21] *Metaf.*, 988 a 10-11.
[22] 517 b 7-c 4.
[23] *Dev.*, 509 b 6-10.
[24] *Dev.*, 526 e 3-4.
[25] *Timaeus*, 28 c 3-5.
[26] Krş., *Mek.* 2, 314 b 7-c 4.
[27] *Tim.*, 30 b 6-c 1.
[28] *Mek.* 2, 312 e v.ö.
[29] *Mek.* 6, 323 d 2-6.
[30] *Dev.*, 532 a 5-b 2.
[31] *Dev.*, 532 c 5-6.
[32] *Dev.*, 529-30.
[33] *Sofist*, 248 e 6-249 a 2.
[34] *Zahl und Gestalt*, s. 133 v.ö.

[35] Krş. Hardie, *A Study in Plato,* s. 75

[36] *Phaedrus,* 247 c 6-8.

[37] 130 a 8 v.ö.

[38] *Plato's Method of Dialectic,* s. 55 (Çev. D.J. Allan, Oxford, Clarendon Press 1940.)

[39] *Parmenides,* 132 d 1 v.ö.

[40] *Simpoz,* 211 b 2 *(metehonta).* 212 a 4'te duyunesnelerinden *eidola* olarak sözedilmektedir ki, "öykünme"yi imlemektedir.

[41] Proclus belirtiyordu ki bir eşlemin kendi özgününe ilişkisi salt bir andırım ilişkisi değil, ama ayrıca bir '-den türeme' ilişkisidir, öyle ki ilişki bakışık değildir. Krş. Taylor, *Plato,* s. 358. "Benim aynadaki yansım yüzümün bir yansısıdır, ama yüzüm onun bir yansısı değildir."

[42] 135 e 1-4.

[43] 241 a.

[44] *A Study in Plato,* s. 106.

[45] Krş. Chapter X, *Democritus, Plato's Method of Dialectic*'-de.

[46] *Sofist,* 259 e 5-6.

[47] Oturma ve Uçma Biçimlerini konutlamak Plato'nun ilkelerinin mantıksal bir uygulanışı olabilir, ama açıktır ki bu büyük güçlükler yaratmaktadır. Aristoteles belirtmektedir ki İdeal Kuramın savunucuları doğal tözlerin İdealarını konutlamaktan öteye gitmiyorlardı *(Met.* 1079 a). Ayrıca ileri sürmektedir ki Platoculara göre İlişkilerin İdeaları yoktur, ve belirtmektedir ki Olumsuzlama İdealarına inanmıyorlardı.

[48] 249 b 2-3.

[49] 249 d 3-4.

[50] Krş. 253 b 8 v.ö.

[51] *Philebus,* 16 d 7-e 2.

[52] *Tim,* 30 a 4-5.

[53] *Dev.*, 597 b 5-7

[54] *Dev.*, 517 c 4

[55] *Dev.*, 509 b 6-10.

[56] Plato'nun Tanrıdan "kral" ve "gerçek" olarak sözetmesi olgusu, ve bu arada İyi İdeasının "gerçek ve usun kaynağı" olması, Tanrının ya da Usun İyi ile özdeşleştirilmeyeceğini imlemektedir. Daha çok Yeni-Platocu bir yorum imlenmektedir.

[57] *Phil.*, 30 c 2-e 2.

[58] *Phil.*, 28 c 6 v.ö.

[59] *Tim.*, 29 e 1-30 a 7.

[60] Gerçi *Timaeus*'ta, 37 c, "Baba" Demiurge demek olsa da.

[61] Yeni-Platocular Tanrısal Usun en-son olmadığını, ama Bir tarafından öncelendiğini savunuyorlardı.

[62] *Sofist*, 248 e 6-249 d 4.

[63] 249 a 4-7.

[64] 245 c 5-246 a 2.

[65] Profesör Taylor'un konuyu irdelemesine borcum onun *Mind*'daki (Oct. 1926 ve Jan. 1927) yazısını okuyanlar için ortadadır. Bkz. *Plato*'daki Appendix.

[66] *Metaf.*, A, 6, 9; M ve N.

[67] 990 c 5-991 b 4.

[68] *Dev.*, 546 c.

[69] *Expositio*, ed. Hiller, 43, 5-45, 8.

[70] *Metaf.*, 987 b 21-2.

[71] *Plato*, s. 225

[72] *Critical Hist*, s. 190-1.

[73] *The Essence of Plato's Philosophy*, s. 11.

[74] *Philebus*, 51 b 9-d 1.

[75] *Simpoz.*, 210 d 3-5.

[76] Krş., *Phaedo*.

[77] *Krş., Phaedrus*.

[78] *Simpoz*, 179 a 7-8.

[79] 201 d 8 v.ö.
[80] 206 a 7-207 a 4.
[81] 52 a 1-4.
[82] Stéphane Mallarmé, *Poems.* (Çev. Roger Fry. Chatto & Windus, 1936.)

BÖLÜM BEŞ

[1] 279 b 8-c 3.
[2] 896 a 1-2.
[3] 46 d 5-7.
[4] 85 e 3-86 d 4, 93 c 3-95 a 2.
[5] *Tim.*, 86 b v.ö.
[6] *Yasalar,* 775 b v.ö.
[7] *Tim.*, d 7-e 3.
[8] Kitap 4.
[9] Krş., Cicero, *Tusc. Disp.*, 4, 5, 10. (Bu pasajda Cicero *iki* parçaya değinmektedir, ussal ve ussal-olmayan parçalar).
[10] *Tim.*, 69 d 6-70 a 7.
[11] *Tim., a.g.y.*
[12] *Tim.*, 69 c 2-e 4.
[13] 246 a 6 v.ö.
[14] 246 a 4-6.
[15] 41 c 6-42 e 4, 69 b 8-c 8.
[16] Krş. St. Aug.: *Homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore, (De moribus Ecc. cath.*, I, 27.)
[17] 1680 sıralarında bilinmeyen birine mektup, Duncan, *Philosophical Works of Leibniz,* s. 9.
[18] 70 d 7-72 e 2.
[19] 72 e 3-77 d 5.
[20] Kantçı Eleştirinin onaylanması gerektiğini öne sürmek istiyor değilim, ama yalnızca belirtmek gerek ki, Plato'nun varsayımı üzerine bile, onun vargısı olanaklı tek vargı de-

ğildir.

[21] 77.

[22] 78 b 4-80 e 1.

[23] 86 e 6-88 b 8.

[24] 103 c 10-107 a 1.

[25] 608 d 3-611 a 2.

[26] 245 c 5 v.ö.

[27] Krş. *Yasalar,* 896 a 1-b 3.

[28] *Dev.,* 498 b 3-d 6.

[29] 492 e 8-11.

[30] Duncan, s. 9.

[31] *Esseuce,* s. 282.

[32] *Theaet.,* 191 c 8 v.ö.; *Phil.,* 33 c 8-34 c 2.

BÖLÜM ALTI

[1] 21 c 1-8

[2] Krş. 51.

[3] 61 b 4 v.ö.

[4] 62 c 1-4.

[5] *Theaet.,* 176 a 5-e 4.

[6] *Theaet.,* 176 b 1-3.

[7] *Dev.,* 613 a 7-b 1.

[8] *Yasalar,* 715 e 7-717 a 3.

[9] *Protag.,* 330 c 3 v.ö.

[10] *Dev.,* Kitap 4.

[11] *Gorgias,* 482 e 3-5.

[12] Nietzche'nin görüşlerine benzerlik açıktır, gerçi Nietzche'nin düşüncesi politikacı ve ahlaksız tiranınki olmaktan çok uzak idiyse de.

[13] 483 d 5-6.

[14] *Gorgias,* 523 v.ö.

[15] *Dev.,* 335 a 7-8.

BÖLÜM YEDİ

[1] 354 c 1.
[2] 368 e 2-369 a 3.
[3] *Mek.* 7, 325 d 6-326 b 4.
[4] *Dev.*, 369 c 1-4.
[5] 377 a 12-c 5.
[6] 380 a 5-c 3.
[7] 403 e 11-404 b 8
[8] 412 c 9-413 c 7.
[9] 414 b 1-6.
[10] 417 a 5-6.
[11] 433 a 1 v.ö.
[12] 461 c 4-7.
[13] 488 a 1-489 a 2.
[14] Plato, Sokrates gibi, kamu görevlilerini, generalleri vb. kura ile ya da bunların diluzluğuna olan yeteneklerine göre seçme gibi bir "demokratik" uygulamayı anlamsız ve usdışı ve buluyordu.
[15] 525 b 11-c 6.
[16] 527 b 9-11.
[17] 532 a 7-b 2.
[18] 539 e 2-540 a 2.
[19] 540 a 7-c 2.
[20] 305 e 2-4.
[21] 276 e 10-12.
[22] 297 b 7-c 2.
[23] 297 e 1-5.
[24] 303 a 2-8.
[25] 303 b 8-c 5.
[26] 709 d 10-710 b 9.
[27] 705 a 2-7.
[28] 715 a 8-b 6.
[29] 726 a 2-3, 728 a 4-5.

[30] 737 e 1-738 b 1.
[31] 742 a 5-6.
[32] 753 b 4-7.
[33] 765 d 5-766 a 6.
[34] 783 d 8-e 1.
[35] 790 c 5-791 b 2.
[36] 828 b 2-3.
[37] 861 e 6 v.ö.
[38] 899 d 5-905 d 3.
[39] 905 d 3-907 d 1.
[40] 909 d 7-8.
[41] 936 c 1-7.
[42] 937 d 6-938 c 5.
[43] 941 c 4-942 a 4.
[44] 945 b 3-948 b 2.
[45] 960 e 9 v.ö.
[46] 951 a 2-4.
[47] 949 e 3 v.ö.
[48] Krş. 776 b 5-c 3.
[49] 930 d 1-e 2.
[50] Krş., *Plato and Greek Slavery,* Glenn R. Morrow, *Mind*'-da, April 1939, N.S. vol. 48, No. 190.
[51] 872 c 2-6.
[52] *Dev.,* 563.
[53] 776 d 2-718 a 5.ö.
[54] 626 a 2-5.
[55] 628 c 9-e 1.
[56] 641 c 2-7.
[57] Hegel, *The Philosophy of Right,* sect. 299 ve sect. 185. Çev. Profesör S.W. Dyde. (George Bell & Sons, 1896).

BÖLÜM SEKIZ

[1] Krş., *Tim.,* 27 ab.

[2] 26 c 7-e 5.
[3] Bkz. *Timaeus*'un Profesör Cornford'un yayımına Introd.
[4] Krş. 27 d 5-28 a 4 ve 29 b 3-d 3. Bu Plato'nun hiçbir zaman bırakmadığı epistemolojik ve ontolojik ikiciliğin bir sonucu idi.
[5] *Philebus,* 28 c 6-29 a 5.
[6] *Yasalar,* 966 d 9-e 4.
[7] *A Commentary on Plato's Timaeus,* s. 18-19.
[8] *Tim.,* 29 d 1-3.
[9] *Tim.,* 29 c 1-3.
[10] 28 c 2-3.
[11] 30 a 3-4.
[12] 30 b 1-c 1.
[13] 39 e 3-40 a 2.
[14] 31 a 2-b 3.
[15] 29 e 3-30 a 6.
[16] 47 e 5-48 a 2.
[17] *Yasalar,* 889 c 4-6.
[18] *Fizik,* B. 4, 196 a 25.
[19] *De Caelo,* 279 b 33.
[20] i. 382; iii, 273.
[21] *Fiz.,* 1122, 3.
[22] 28 c 7-8.
[23] 28 c 3-5.
[24] 49 a 5-6.
[25] 52 a 8-b 2.
[26] 50 a 5-b 5.
[27] 50 b 7-c 2.
[28] 49 e 2-4.
[29] 49 e 7-50 a 1.
[30] 51 a 7-b 1.
[31] Krş., 53 c 4 v.ö.
[32] 53 d 6-7.
[33] 894 a 2-5.

[34] 55 d 6 v.ö.
[35] 56 d 5-6.
[36] *De Caelo,* 306 a 2.
[37] 56 c 4.
[38] 53 b 2.
[39] *Essence,* s. 261.

[40] 59 c 1-5.
[41] 59 c 5-d 2.
[42] 246 a 1-2.
[43] 35 a 1 v.ö. Krş. *Proclus,* ii, 155, Conford'un *Timeaus*'u, s. 59 v.ö.
[44] 41 d 4 v.ö.
[45] 39 e 10-42 a 1.
[46] Krş. 41 a 7-d 3, 42 d 5-e 4.
[47] 781 e 6-782 a 3.
[48] *Tim.,* 40 d 6-41 a 3.
[49] Krş. *Phaedrus,* 246 C 6-d 3.
[50] 984 d 8-e 3.
[51] *Tim.,* 37 d 3-7.
[52] *Tim.,* 45 a 3-5.
[53] *Tim.,* 92 c 5-9.

BÖLÜM DOKUZ

[1] 230 b 2 v.ö.
[2] 625 b 1-c 2.
[3] 595 b 9-c 3.
[4] 607 a 2-5.
[5] 607 c 3-8.
[6] *H.M.,* 287 c 8-d 2.
[7] *H.M.,* 289 c 3-5.
[8] *Simpoz.,* 211 a 2-b 2.
[9] 295 c 1 v.ö.

[10] 250 d 6-8.
[11] 51 b 9-c 7.
[12] *Phil.* 64 e 6-7.
[13] *Aesthetic,* Benedetto Craco, s. 165-6. (2. basım, Çev. Douglas Ainslie, Macmillan, 1929.)
[14] Krş. *Yasalar,* 653-4, 672 b 8-c 6.
[15] *Dev.,* 597 c 11 v.ö.
[16] *Dev.,* 597 e 10 v.ö.
[17] *Dev.,* 598 b 6.
[18] *Dev.,* 598 e 6-599 a 3.
[19] *Yasalar,* 668 a 9-b 2.
[20] *Yasalar,* 668 b 4-7.
[21] *Yasalar,* 670 d 6-7.
[22] *Yasalar,*
[23] 657 b 2-3.
[24] Plato'nun sanat felsefesinin daha öte irdelenişi için bkz. örneğin Profesör R.G. Collingwood'un yazısı, "Plato's Philosophy of Art," *Mind*'da, April 1925.
[25] *Yasalar,* 667 d 9-e 4.
[26] 668 b 4-7.
[27] 656 c 1-3.
[28] 665 c 2-7.
[29] 670 d 7.
[30] 656 c 5-7.
[31] Arist., Frag. 623. (Rose, 1870.)

BÖLÜM ON

[1] Frag. 42, a-g.
[2] Praechter gibi, s. 343.
[3] Frag. 38-9.
[4] Cic., *De Nat. D.,* 1, 13, 32.
[5] Frag. 34 v.ö.
[6] Frag. 24 v.ö.
[7] Frag 54.
[8] *Metaf.* Λ 9, 991 a 8-19.
[9] *Eth. Nic.,* 1101 b 27 v.ö.; 1172 b 9 v.ö.
[10] Cic., *Acad.,* 2, 44, 135; *Tuse.,* 3, 6, 12.



opleston'un FELSEFE TARİHİ dünyada kendi türünde şimdiye dek yapılan çalışmalar arasında 'felsefe tarihi' adını taşımaya en yaraşır çalışmalardan biridir. Bir *Tarih*tir — çünkü felsefi dizgeler ve filozoflar yalıtılmış bireysellikler olarak değil, ama sürecin akıcı bütünlüğüne bağıntıları ile gerçek imgelerinde sunulmuşlardır. *Felsefe*dir — çünkü Plato'dan Hegel'e bütün bir *İdealizm* görgül bir eleştiriciliğin felsefeye yabancılaşmış tutumuna karşıt olarak, gerçek düşünce öğesinde, kavrayıcı, dizgesel bilgi düzleminde, bir bakıma içerden izlenmektedir. Ve dahası — açık, yalın ve hoş bir dil ile. Bir yanda 'bakış açısı', kişisel güdüler vb. gibi öznel eğilimler ile öte yanda "felsefi dizgelerin mantıksal gelişim ve ara bağıntılarını sergileme çabası" olarak nesnel bir tutum arasındaki gerilim bütün bir çalışmaya egemendir, ve okuru felsefe eğitimi için hiç kuşkusuz çok gerekli olan 'özgür düşünme' yönünde, 'öz-sorumluluk' yönünde güdülemektedir.

(A.Y.)

İDEA

15752