T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON EPİSTEMOLOJİSİ AÇISINDAN DOKSA KAVRAMI

ABDULLAH DEMİR

2501111496

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

İSTANBUL 2014

TC.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON EPİSTEMOLOJİSİ AÇISINDAN DOKSA KAVRAMI

ABDULLAH DEMİR

2501111496

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

İSTANBUL 2014

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
1982

YÜKSEK LİSANS TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Abdullah DEMİR** Numarası : **2501111496**

Anabilim/Bilim Dalı : **Felsefe ve Din Bilimleri** Danışman Öğretim Üyesi: **Prof.Dr.Bayram Ali ÇETİNKAYA**

Tez Savunma Tarihi: **16.05.2014** Tez Savunma Saati : **14:30**

Tez Başlığı : **Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı.**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr.Bayram Ali ÇETİNKAYA		KABUL
2- Prof.Dr. Ali DURUSOY		Kabul
3- Yrd.Doç.Dr.Erhan ŞEKERCİ		Kabul
4- Yrd.Doç.Dr.Muharrem HAFIZ		
5- Yrd.Doç.Dr.Müstakim ARICI		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr. Ramazan YILDIRIM		
2- Prof.Dr. Rahim ACAR		Kabul

ÖZ

Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı

Abdullah Demir

Platon'un bilgi konusundaki yaklaşımını episteme-doksa ayrımı üzerinden inceleyen bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle Platon felsefesinin temelini ve aynı zamanda özgünlüğünü oluşturan idealar kuramı ele alınmıştır. İdeaların Platon felsefesinde ortaya konmaları dönemsel olarak incelenmiştir.

İkinci bölümde episteme-doksa ayrımını anlatmak için Platon'un kullandığı metaforlardan olan *güneş*, *mağara* ve *kesik çizgi* örnekleri açıklanmıştır. Bunların yanında Platon'un bilgi söz konusu olduğunda dayandığı temel sacayaklar olan *ruhun ölümsüzlüğü* ve *anımsama* incelenmiştir. Son bölümde ise Platon'un *Theaitetos* diyalogu çözümlenmeye çalışılmıştır. "Bilgi nedir?" sorusunun cevabının arandığı bu diyalogda Platon'un idealara başvurmadan doğru bilgi tanımını yapmaya çalıştığı serimlenmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde Platon'un episteme-doksa ayrımı üzerinden sergilediği bilgi yaklaşımında, bilginin ne olduğundan ziyade ne olmadığına yönelik bir sonuca ulaştığı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Episteme, Doksa, Bilgi, Sanı, İdealar

ABSTRACT

The Concept of Doxa From The Perspective of Plato's Epistemology

Abdullah Demir

This study analyzes Plato's approach about knowledge constructed on the differences between episteme and doxa consists of three chapters. In the first chapter, the "theory of ideas" as the basis and authenticity of Plato's philosophy is examined and also the existence of ideas is scrutinized in terms of periods.

In the second chapter, in order to understand the difference between episteme and doxa, the metaphors such as "sun" "cave" and "line analogy" are clarified. However, *immortality of soul and memorization* (anemnesis) as important concepts to comprehend Plato's epistemologic understanding are elaborated. In the last chapter, Plato's *Theitatus* dialogue in terms of responding the question of "what is knowledge" is examined and Plato's attempt to show the possibility of definition of knowledge without applying to ideas is tried to be exposed.

In conclusion, it is expressed that Plato's ultimate end about the question of knowledge is "what knowledge is not" rather than "what knowledge is".

Key Words: Plato, episteme, doxa, knowledge, Ideas.

ÖNSÖZ

Sokrates ve Sofistlerin takındığı tavırla birlikte felsefenin ilgi odağı, dünyanın yapısını ve doğasını açıklamaktan uzaklaşarak dünyayı-evreni açıklayan ve betimleyen yapıların doğasına ve anlamına yönelmiştir. Bu değişimle beraber, felsefi soruların amacı da aynı paralelde, dünyanın-evrenin ne olduğunu değil, nasıl bilinebileceği ve anlamlı olarak nasıl tasvir edilebileceği olmuştur.

Platon'un diyaloglarında –ki burada *Timaios* ve *Yasalar* gibi son dönem eserlerini istisna tutmalıyız– baş konuşmacının Sokrates olması "Sokratik Problem" olarak adlandırılan sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu noktada belirtmeliyiz ki, geçen yüzyılın başında diyalogların sınıflandırılması ile beraber, bunlardan hangilerinin Sokratik hangilerinin Platonik olduğu konusunda – ki bu konuda karşı çıkışlar da mevcuttur – ortak bir yaklaşımdan söz edebiliriz. Buna göre ilk dönem diyalogları Sokratik; diğerleri ise genel olarak Platoniktir.

Bir diğer önemli konu da, diyaloglardaki terminoloji zorluğudur. Platon'un bilgi sorununu araştırma ve anlama çabası bu zorluğu daha da arttırmaktadır. *İdea, eidos, aisthesis, doxa, logos, episteme*, gibi ana kavramların Platon'un Bilgi Kuramında yeterince açıklanmadığı ya da açıklanma konusunda eksik bırakıldığını düşünüyoruz. Çünkü Platon'un felsefi yaklaşımı karşılıklı düşünüş ve konuşmayla konu edinilen sorunun açıklığa kavuşturulması şeklindedir. Bu temel terimlerde tam bir açıklık gösterilmediğini düşünüyoruz. *Episteme* çoğu kez *gnosis* ile, *doxa yargı* ve *ifade* ile karışmış ya da bu anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca diyalogların sırası hakkındaki farklı görüşler de araştırmacının işini zorlaştırmaktadır. Fakat bunun aynı zamanda araştırmacıya farklı bakış açıları ve yaklaşımlar sunması açısından da pozitif bir getiri olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, Platon'un idealar merkezli epistemolojisinin genel bir haritasını vererek; araştırmamıza konu olan *doksa* kavramı çerçevesinde bilgi-sanı ayrımının sınırlarını belirtmeye çalışacağız. Birinci bölümde Platon felsefesinin temelinde olan idea kavramının Yunan düşüncesindeki karşılığına kısaca değindikten sonra Platon felsefesindeki

kullanımını ve bu felsefeye paralel olarak nasıl bir gelişim gösterdiğini göstermeye çalışacağız.

İkinci bölümde Platon felsefesinde "bilgi nedir?" sorusu bağlamında Platon'un bilgi konusundaki yaklaşımını ve bu yaklaşımın idea merkezli temel sacayakları olan hatırlama, ruhun dolaşımı, güneş ve mağara alegorileri ile kesik çizgi benzetmesi aracılığıyla ele almaya çalışacağız. Bununla birlikte, Platon'un idealar ile tikeller arasındaki pay almayı hiyerarşik bir şekilde nasıl serimlediğini göstermeye çalışacağız.

Son bölümde ise Platon'un "bilgi nedir?" sorusunu, idealara başvurmadan yalnızca tikellerden hareketle ve *Theaitetos* diyalogu üzerinden araştırmaya ve anlamaya çalışacağız.

Son olarak bu tezin ortaya çıkmasında başından beri desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya'ya, ayrıca gerek tezin okunmasında gerekse teknik düzeltmelerde bana sabırla katlanma alicenaplığını gösteren mesai arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Birsen Banu Okutan ve Araş. Görev. Adem Irmak'a teşekkürlerimi sunuyorum. Kendisini felsefe uğraşısı vesilesiyle tanıdığım gerek lisans eğitimim gerekse de yükseklisansta bu tezin başlangıcından ve hatta öncesinden beri bana değerli görüşleriyle katkıda bulunan, sabırla dinleyen, kendi uğraşısını aksatma pahasına tezin ortaya çıkmasında büyük bir katkısı olan değerli dostum Mehmet Fatih'e yani Amcama en derin şükranlarımı sunuyorum.

FATİH/2014

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **İ**
ÖNSÖZ ..... **İİİ**
İÇİNDEKİLER ..... **Vİ**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **İX**
GİRİŞ **1**

I.BÖLÜM

MUTLAK GERÇEKLİK OLARAK İDEALAR

1. EİDOS VE İDEA KAVRAMLARININ TANIMI 11
2. İDEALAR KURAMI 13
   2.1. İlk Dönem 13
   2.2. Orta Dönem 16
   2.3. Son Dönem 20
3. İDEALAR KURAMININ GÖZDEN GEÇİRİLMESİ VE TİKELLERLE İLİŞKİSİ 21
   3.1. Pay Alma-Katılma 24
   3.2. Üçüncü Adam Kanıtı 28
   3.3. İdeaların Tikellerle İlişkileri Bağlamında Rolleri 34
      3.3.1. Bilginin Nesneleri Olarak İdealar: 36
      3.3.2. Gerçeklik Olarak İdealar: 37
      3.3.3. İdeal Ölçütler Olarak İdealar: 37
      3.3.4. Tümeller Olarak İdealar: 38
      3.3.5. Fiziksel Nesnelerin Nedenleri Olarak İdealar: 38

II. BÖLÜM

PLATON EPİSTEMOLOJİSİNDE AKLIN VE NESNELERİN HİYERARŞİSİ

1. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ 41
2. ANEMNESİS-HATIRLAMA 43
3. GÜNEŞ ANALOJİSİ VE İYİ İDEASI 44

4. MAĞARA ALLEGORİSİ BAĞLAMINDA HİYERARŞİ 48
5. KESİK ÇİZGİ OLARAK HİYERARŞİ VE ÇİZGİ ANALOJİSİ 49
5.1. Tanımanın En Düşük Düzeyi: Eikasia. 53
5.2. Sanı (Doxa) Düzeyi:Aistheta 53
5.3. Düşünme Düzeyi: Dianoia 54
5.4. Bilgi Düzeyi/Episteme-İdea 55
6. DİYALEKTİK 58

III. BÖLÜM

DOKSA KAVRAMININ PLATON EPİSTEMOLOJİSİNDEKİ YERİ

1. DOKSA KAVRAMI 63
2. PLATON'DA BİLGİ–ALGI İLİŞKİSİNİN THEİATETOS DİYALOĞU ÜZERİNDEN İNCELENMESİ 66
2.1. Algı Olarak Bilgi 67
2.1.1. İnsan Her Şeyin Ölçüsüdür 69
2.1.2. Her Şey Akış İçindedir 73
2.1.3. Dış Dünya Kaynaklı Algı Bilgisinin Eleştirisi 76
2.2. DOĞRU SANI OLARAK BİLGİ 83
2.3. YANLIŞ YARGI-SANI 85
2.3.1. Bir Şeyin Bilinen Ya Da Bilinmeyen Bir Başka Şey Olduğunu Düşünmek Olarak Yanlış Sanı/Yargı 85
2.3.2. Var-Olmayan Şeyi Düşünmek Olarak Yanlış Sanı/Yargı 86
2.3.3. Bir Şeyi Başka Bir Şeyle Karıştırmak Olarak Yanlış Yargının Olanaksızlığı. 87
2.3.4. Zihnin Mum Tablet Olarak Belirlenimi 88
2.3.5. Zihnin Kafes Ya Da Yuva Olarak Belirlenimi 90
2.4. DOĞRU SANI VE LOGOS OLARAK BİLGİ 93
2.4.1. Basit ve Karmaşık Problemi 94
2.4.2. Logos 97
2.4.2.1. Sessiz Söz Olarak Logos Ya Da Düşüncenin Konuşmada Dile Getirilmesi Olarak Logos 98

2.4.2.2. Bütünü Oluşturan Parçaların Bilgisi Olarak Logos..... 98
2.4.2.3. Ayırıcı Özellik Olarak Logos 99

SONUÇ 103

KAYNAKÇA 107

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	Aynı Eser
a.g.e	Adı Geçen Eser
bkz.	Bakınız
Bs.	Basım
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
M.Ö.	Milattan Önce
s.	Sayfa
vb.	Ve benzeri
yay.	Yayınları

GİRİŞ

Felsefe tarihindeki her bir düşünce ve felsefe yaklaşımı aynı zamanda kendisine has bir araştırma ve anlama çerçevesini beraberinde getirir. Sözü edilen felsefi yaklaşımın tutum ve kavramları aynı zamanda bu çerçevenin sınırlarını da belirler. Bu düşünce ve felsefe yaklaşımını konu edinen bir araştırma ve anlamanın sınırlarını ise araştırmacının ilgi duyduğu, belirlediği ve yönelttiği sorular belirler. Bundan dolayı bir filozof veya felsefe dönemini anlamanın yolu, öncelikle adı geçen filozof veya dönemin başlıca sorularını araştırma ve anlamadan geçer. Platon (İ.Ö. 429-347) felsefesinin, felsefe tarihi göz önüne alındığında oynaya geldiği rol ve sahip olduğu önemin, her ne kadar getirdiği çözümlere karşı çıkışlar olsa da, kurduğu kavram sistemi ve ele aldığı sorularla yakından ilgili olduğu düşünülmektedir.

Geçmiş dönemin filozof ve felsefelerine yönelik bir araştırma ve anlama çabası araştırmacının düşünce yapısı ve konu edindiği sorularla ilintilidir. Başka bir deyişle her bir anlama ve araştırma çabası aslında araştırmacının kendi kavram çerçevesi ve dünya görüşüne göre değerlendirilir. Bununla beraber bu anlama ve araştırma çabası, kendi anlama eksikliklerini de beraberinde getirir.

Çalışmamız açısından öncelikle Platon'un yaşadığı dönemin düşünsel özelliklerini ve bu özellikleri hazırlayan temel etkenleri özetlemenin yararlı olacağını düşünülmektedir. Bu noktada fazla ayrıntıya girmeden Sokrates-öncesi Doğa Filozofları, Sofistler ve Platon üzerinde sarsılmaz bir etki bırakan Sokrates üzerinde durulacaktır.

Sokrates-öncesi Yunan felsefe dönemine ait filozofların Doğa Filozofları olarak adlandırıldıklarını biliyoruz. Bunun nedeni bu filozofların ilgilerini, esas olarak doğa, varlık, oluş ve hareket gibi şeylerin yönlendirmesidir. Bu döneme ait filozofların başta Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Demokritos, hatta Pythagoras olmak üzere filozof kişilikleri yanında matematikçi, astronom, coğrafyacı, haritacı, biyolog vb. özelliklerinden dolayı bilim adamları oldukları söylenebilir. Hatta zaman zaman duyular ve deney lehine bazı şeyler söyleseler de

bilgide ve bilimde esas yöntem olarak spekülatif-dedüktif diye adlandırdığımız yöntemi benimsediklerini veya kullandıklarını söyleyebiliriz.

Sofistlerle birlikte önümüze geniş ve farklı bir dünya açılmaktadır. İlginin insana, insanla ilgili olana, dine, ahlaka, siyasete, adet ve geleneklere, kültüre döndüğü ve varlıkla, fizikle, metafizikle ilgili problemlerin ikinci plana atıldığı görülmektedir. İşte Sofistler bu dünyayı başlatan, yaratan ve temsil eden bir düşünürler grubu olarak karşımıza çıkmaktadır.[1]

Sofistler ele aldıkları konuların yanı sıra yöntemleri itibariyle de doğa filozoflarından ayrılmaktaydılar. Doğa filozoflarının yöntemi genel ilkelerden tikel olanı çıkarttıkları nispette tümdengelimseldi. Buradaki temel amaç teorikti. Fakat Sofistlere gelindiğinde bu durum tümüyle değişiyordu. Sofist için bilgi ancak hayatın kontrolüne yarayan bir araç teşkil ettiği sürece değerli bir şeydi. Bunun yanında Sofist öğrencisiz düşünülemeyecek bir kişidir. O'nun nihai amacı öğrencilerini sofist yapmaktan ziyade, gündelik yaşamlarında kullanabilecekleri genel bir eğitim vermekti. Dolayısıyla öncelikli hedef pratikte bir değer ifade eden yaşama sanatı ve hayatın kontrolüydü.[2]

Filozofların bilgi organı veya onun dışa vurumu olarak kabul ettikleri "logos" burada bir "silah" olarak kullanılıyordu. Zira sofiste göre – ki sofistik eğitim sisteminin büyük ahlâkî tehlikesi buradaydı – bu bir hakikati bulup belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerini herhangi özel bir durumda faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili bir meseleydi. Düşmanın argümanlarını çürütmek ne kadar güç ise, başardığında hatip ve onun sanatı için zafer de o kadar büyüktü. Bunlar kısmen hitabet ve belagat sanatının bütün tuzak ve incelikleriyle süslenmiş ve iyi hazırlanmış konuşmalardan, kısmen de sofistin dinleyicisinden hatırlatmasını istediği bir konu üzerine doğaçlamalardan oluşurdu.[3]

---

[1] Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s.10.

[2] Ahmet Arslan, **a.e.**, s.11.

[3] Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2008, s.99-100.

Çağının tanığı olarak Sokrates'in bütün bu kırılmaların farkında olduğunu söyleyebiliriz. Sofistliğin etkisiyle bilme ve bilginin olabilirliğine duyulan inanç kökünden sarsılmış olmasına rağmen o, Tanrısal bir esinle görevlendirildiği inancındaydı. Sokrates'e göre fikirlerin temelleri derinlere kök salmadıkça ve bu görüşlerin her birini diğeriyle destekleyecek; biteviye değişip duran görünümlerin ortasında şeylerin değişmez özelliklerini bulup çıkartacak bir araç bulunmadıkça kalıcı bir yapı tesis edilemezdi. İhtiyaç duyulan şeyi diyalektik ya da kavramları oluşturma sanatı sağladı. Doğa felsefesinin tek yanlılığı nedeniyle daha geniş bir sorgulama ve araştırma usulü gerekmekteydi. Bununla beraber dogmatik sistemler birbirleriyle çeliştiğinden araştırmacı bir tenkitçilik; algıya dayalı gözlemler güvenilmez olduğundan bir kavram felsefesine duyulan ihtiyaç da kaçınılmaz hale gelmişti.

> Sokratik felsefe de tam bu özellikleri bakımından daha önceki dönemin felsefesinden ayrılmaktadır. Pre-Sokratik felsefe sadece ve münhasıran bir doğa felsefesiydi; sofistlerde geçiş dönemine ulaşıncaya kadar etik ve diyalektik sorunlar uğruna, araştırma alanını, doğayı terk etmedi. Sokrates'te diyalektik eğilim her şeyin üstündedir. Neredeyse enerjisinin tamamını kavramları mantıksal olarak belirlemeye ve erdemi araştırmaya ve sorgulamaya hasretmiştir. [4]

Sokrates'in felsefî yaklaşımını Platon'un diyaloglarından öğrenmekteyiz. Bu diyaloglarının baş konuşmacısı olarak karşımıza çıkan Sokrates'in dile getirdiği görüşlerin hangilerinin Platon'a ait olduğu, hangilerini ise Sokrates'in ileri sürdüğü tartışılagelen bir problemdir. Platon felsefesinin özgünlüğünü oluşturan İdealar Kuramı ile yine aynı şekilde onun siyaset felsefesinin temelini teşkil eden *ideal devlet* öğretisinin Platon'a ait olduğu konusunda mutabakat söz konusudur. Buna karşın erdem, erdemin birliği veya çokluğu, çeşitli tikel erdemler ve bunların öğretilebilirliği gibi salt ahlaki konuların Sokrates'e ait olduğu konusundaki görüşler kabul edilebilir gibi görülmektedirler[5]

---

[4] Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s.135; ayrıca bkz: Bayram Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s.144.

[5] Bkz: Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s.92.

Platon'un hiçbir diyalogu baştan sona sadece tek bir felsefi konunun incelenmesine ayrılmamıştır. Bununla birlikte belirli sorunların farklı diyaloglarda ve fakat bütünlük içerisinde ele alındığını belirtmeliyiz. W. K. C. Guthrie[6], F. M. Conrford[7], Eduard Zeller[8], J. Burnet[9], A. E. Taylor[10] gibi Platon yorumcuları, Platon'un felsefe çalışmalarını başından beri belirli bir sistem çerçevesinde ortaya koyduğunu belirtmektedirler. Biz de bilgi söz konusu olduğunda bu konudaki diyaloglar ve mektuplar bağlamında Platon'un ilk dönem diyaloglarından son dönem diyaloglarına kadar temel soru ve tutumunu değiştirmediğini düşünüyoruz.

Platon felsefesi, belirli felsefe sorunları çerçevesinde geliştirilen ve onarılan bir felsefedir. Bu felsefenin temelinde de İdealar Kuramı yer almaktadır. Nitekim bu felsefenin soru ve sorunlarının İdealar Kuramının genel çerçevesi dikkate alınmadıkça doğru bir şekilde anlaşılamayacağı kanaatindeyiz.

Platon felsefesi şeylerin hakikatini bulma problematiği etrafında şekillenir. O'nun farkı da bu hakikat arayışına yeni bir boyut kazandırmış olmasında aranabilir:

> Sokrates'in öğrencisi olmakla çağın düşünce birikimine vakıf olduğunu bildiğimiz Platon'un, doğa filozofunun sorusunu bir daha sorduğuna tanık oluyoruz. *Varlık nedir? Varlığın hakikati nedir?* Fakat bununla yetinmeyip şunu sormuş olmalıdır*: Hakikatte varlık ya da hakikat nedir?* Son dizimin Platon'u doğa filozofundan ayıracak ipuçlarını işaret ettiğini düşünüyoruz. Platon'un, varlığın hakikatinin aranacağı varlık alanını Grek düşünce yapısında alışılmış olandan farklı bir boyuta taşıdığını söyleyebiliriz.[11]

Platon'un kuramını diyalektik bir yöntemle kurmaya çalıştığı görülür. Başka deyişle Platon, hakikat arayışını, tikellerin ardındaki tümeli, kalıcı ve asli olanı nihayetinde varlığın mutlak tözünü bu yöntemle temellendirmeye çalışır:

---

[6] Bkz: W.K.C, Guthrie, **A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV**., Cambridge University Press, London, 1975.

[7] Bkz: F.M., Cornford, **Plato's Theory of Knowledge**, Routledge Kegan, 1964.

[8] Bkz: Eduard Zeller, **a.g.e.**.

[9] Bkz: John Burnet, **Early Greek Philosophy**, 3rd. Edition, A&C Black, London, 1920.

[10] A.E. Taylor, **Plato The Man and His Work,** Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966.

[11] M. Fatih Deniz, **Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu,** Muğla Üniv., Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010, s.101-103.

> …Hatta idealar teorisinin bu diyalektik yöntemle ilişkili olarak izahı diğer yöntem seçeneklerini baştan iptal edecek işlevde olduğu görülür. Dolayısıyla Platon'da bir bilim teorisi, şeylerin hakiki gerçekliğini bilme aracı haline gelir. Bu yöntemsel istikrarla birlikte düşünce, dikkatini şeylerde tikel olan üzerinde değil, fakat genel, yani bir varlık türüne dahil edilebilecek, her şeye müşterek olan üzerinde yoğunlaşır. Tikellerin neşet ettiği tümellik en açık biçimde şeylerin formuna atfettiğimiz anlamla matematikte görülür. Söz gelimi bir karenin, üçgenin ya da dairenin biçimi, birçok tekil biçim örneğinden söz edilebilse de, sonsuza dek sabittir, değişmez. Aynı şekilde *idealar* kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturur ve ancak düşünceyle kavranılabilirler. Diğer taraftan Platon felsefesinde idealar ontolojik, teolojik ve lojik gibi üçlü bir anlama sahiptir. Ontolojik bakımdan gerçek varlığı, kendinde şeyi temsil ederler. Her bir şey, ancak ideanın ondaki mevcudiyetiyle veya onun ideaya katılmasıyla her ne ise odur.[12]

Platonun duyumsal deneyimden bir tümele varmaya çalışmadığı, aksine zihinsel, akli bir tümelden duyumsal olana konu olabilen tikele doğru akıl yürüttüğü söylenebilir. Yalın haliyle ifade edersek tümdengelimsel bir epistemoloji geliştirmiş olduğu dikkat çeker.

Platon şeylerin külliliğini(tümel) zihinsel olarak kavramaya çalışmış, her türlü varlığın nihai temelini *bir idea*da tespit etmiştir. Buna dünyayı hiyerarşik bir yapı olarak düşünmeye sevk eden akli ve cismani olanın terkibi tasavvuru eklenmelidir. Bu süreç baştan sona *Mutlak akıl ya da iyi ideası* ile zorunlu bir bağ içerisinde anlaşılmalıdır. Gerek ilk formuyla gerekse sonraki biçimleriyle bu *iyi ideası*nı Platon Tanrı ile özdeşleştirir. Bu Tanrıyı iyilik ideasıyla özdeşleştiren felsefi bir monoteizmden, dünyanın aklın eseri ve *idealar* dünyasının bir kopyası olduğu kanaatiyle kavrayan inançtan teşekkül eder.[13]

Bu noktadan itibaren Platon'un Grek düşünce yapısında farklı bir hat olarak sadece ölümsüzlük teorisine değil, fakat kendi başına mantıksal olarak doğru olan ruhun ezeliliği ve ebediliğine de bağlı kaldığı görülür.[14] Ayrıca bu bağlılığın zorunlu bir sonucu olarak *hatırlama* karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Platon için bilgi söz

---

[12] Eduard, Zeller, **a.g.e.**, s.177-178.

[13] Gunnar-Nils Gilce, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,** çev: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1999, s.103.

[14] Eduard, Zeller **a.g.e.**, s.178-186.

konusu olduğunda temel sacayakların *idealar*ın yanında *ruhun ölümsüzlüğü* ve *hatırlama öğretisi* olduğu anlaşılmaktadır.

İdeaların matematiksel terimler, tümel kavramlar yardımıyla; *Akıl, İyilik* nihayet *Tanrı*'ya bağlandığı noktayı daha açık bir şekilde ifade etmeye çalışabiliriz. Şöyle ki *Kara güzel* ve *Düldül* ile isimlendiren şeyler işaret edebileceğimiz ve dokunabildiğimiz şeylerdir. Fakat *at* kavramı, ahırda veya merada bulabileceğimiz bir şey değildir. Onu işaret edemeyiz, ona bakamayız, dokunamayız. İşte bu *bir şeyi* duyularımızla algılamayacağımıza göre, bu algılanamaz bir şey olmalıdır; yani *at ideası*. Öyleyse at ideası, onu zaman ve mekanda algılayamazsak dahi, var olan bir şey olmalıdır. Yani iki esas farklı yolla bölünmüş bir dünya: İdealar ve duyularımızla algılanabilir şeylerin dünyası. Bu düalizm'in, büyük ölçüde Parmanides ve Pythagorasçılarda bulunan ayrıma tekabül ettiği ileri sürülebilir.

Bizim için önemli olan nokta şu ki; bu "ontolojik ayrım" evrensel ahlaki-siyasi normların ve sanatsal değerlerin imkan düzeyini açıklamaya da yardım eder: İyi ahlak ve siyasi normlar hatta sanatsal estetik bu *idea* formuyla var olur. Platon bu teziyle bir adım daha ileri giderek *idealar*ın ve algıların dünyasının eşitliğini sorguladığı bir ayrımın işaretlerini verir gibidir. Nitekim Platon, *idealar*ın daha değerli olduklarına inanıyor: İ*dealar* idealdir. *İdealar*, ideal olduğundan onlar için çaba göstermeliyiz. Platon bu ideallere olan özlemin bize bahşedilmiş olduğuna inanır. Bu platonik *eros*tur: Sürekli artan bir güzel, iyi ve doğru imgelemine olan özlem. Felsefenin aynı zamanda ruhsal bir eğitim olduğunu düşünürsek, bu eğitim süreci ile yukarı *idealar*a doğru (ışık) ve aşağı algılanabilen şeylere doğru (gölgelerin, izdüşümlerin dünyası) durmaksızın bir yolculuktur. Böylece *İdealar teorisi*, iddia edildiği gibi, Platonun sırf hakikat için hakikatin peşinde olduğunu bir solukta benimsememizin de çekinceli hale gelebildiği bir noktaya ulaşır.[15]

Platon felsefesinin yönteminde baskın olan özellik diyalektik vasıtasıyla bilgi araştırmasıdır. Düşünce her zaman duyu algısından üstün ve daha doğrudur. Duyu,

[15] Gunnar-Nils Gilce, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,** s.75-76; Ayrıca bkz: W.T. Jones, **Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi**, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2006, s.240.

bize bilgiyi (*episteme*[16]) değil ancak kanaati yahut sanıyı (*doksa*[17]) sağlar. Aynı şekilde Duyu, varlık dünyasına nüfuz edemez ve görünür dünyada kalır.

Platon tedricen düşünmenin yasalarını bulup hazırlamada muvaffak olmuş ve böylelikle Aristoteles mantığının yolunu hazırlamıştır. Bu eksiksiz entelektüel bilgi yöntemine rağmen, aklın mahiyetinde giderek akıldışı bir unsurun kabulüne götüren ve içgüdüsel olanın, ruhun bilinçdışı hayatında neşet eden güçlerin önemini hesaba katan bir sezgi temayülü kendisini hissettirir. İlk başta bu fikri *İon*'da bütünüyle reddeder. Bununla beraber *Menon*'da doğru görüşün ve ona bağlı becerinin mümkün bir nedeni olarak onu oldukça ciddi bir biçimde benimser. *Phaidros*'ta "en büyük iyinin tanrısal bir yeti vasıtasıyla esrime ile bizim olduğu" kabul edilir.[18] *Symposion*'da akla güzel ve hakikatin dünyasına yükselebileceği kanatları bahşeden Eros'tur. Daha *Yedinci Mektup'*ta nihai ve en temel bilginin öğretilemeyeceği ve yazıyla iletilemeyeceği fakat ancak doğrudan aydınlanma ile tecrübe edilebileceği yönündeki ifadeleriyle karşılaşılmaktadır.[19] Platon'un en temel düşüncelerinin karanlık taraflarını vuzuha kavuşturmak için ideal bilgi kavrayışının yanı başında *mitos* formunu kullanması bu sezgi temayülüyle pekiyi uyuşur.[20]

Platon'un ilk iki dönemde ortaya koyduğu bilgi kuramındaki en önemli sorun onun evrene bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bakış açısı düalist bir yapı göstermektedir. İlk iki dönem Platon felsefesinin bir yandan metafiziksel yönü, diğer yandan epistemolojik yönü, bu düalist yapıyı doğurmaktadır. Bu ikilik onun, bilgi kuramına yansıyarak bilgi(*episteme*) ve sanı(*doksa*) ayrımının ortaya çıkmasına yol

---

[16] *Episteme* kelime anlamı itibariyle bilgi, anlama, ustalık, deneyim, bilgelik; bilimsel bilgi, bilim vb. Anlamlara gelmektedir. Bkz: Francis, E. Peter, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev:Hakkı Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2004, s.84. ayrıca bkz: Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 2010.; H. G. Lidde–R. Scott, **Greek Lexion**, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

[17] Doksa, Kanı, kanaat, sanı, zann, yargı, yargılama, hüküm anlamlarına gelmektedir. Bkz: Francis, **a.g.e.**, s.73. Belirtmeliyiz ki, bu kavram detaylı olarak üçüncü bölümde ele alınacaktır.

[18] Platon, **Phaidros,** çev: Hamdi Akverdi, M.E.B., Ankara, 244a, 268c-d., 1997.

[19] Platon, **Mektuplar**, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011, 341c.

[20] Eduard Zeller, **a.g.e.**, s.198-99-200.

açmıştır. Bilgi ve sanı arasındaki ayrım, yalnız aklın iki durumu olarak değil, aynı zamanda bu iki durumu karşılayan aynı nesneler olarak da ele alınmıştır.[21]

Platon'u bu ikiliğe götüren iki önemli neden zikredilebilir bunlardan birincisi, Protagoras'ın göreceliği ile Herakleitos'un akış kuramının etkisi altında kalarak bu iki öğretiyi bu dünya için geçerli saymış olmasıdır. İkincisi ise, Pythagorasçılığın ve Sokrates'in etkisi altında kalarak matematiksel nesnelerin ve Sokratik tanımların değişmez olduğunu görmüş olmasıdır.

Algılanan üçgen, Protagoras'ın göreceliği ve Herakleitos'un akışı içinde göreceli ve değişkendir. Dolayısıyla da algılanır nesneler bilginin konusu olamazlar. Bilginin konusu ancak ideal, yetkin, değişmeyen ve gerçek olan üçgen bilgisi olmaktadır. Böylece Platon, nesneleri ve onların ait oldukları evreni birbirinden ayırmaktadır: *İdealar* soyut ya da kavramsal, fakat gerçek olan *idealar* evreni; sanılar, somut ya da algılanır olan yarı gerçek nesneler evrenidir. Bunlardan ilki *bilgi*yi (*epistemeyi*) karşıladığı halde, ikincisi *sanı*yı karşılamaktadır.

*Bilgi*nin düzeyi, aklın en yüksek düzeyi olarak ortaya çıkarken, bilginin nesneleri de tam gerçek olarak belirlenmektedir. Bilgi ile sanının ve bunları karşılayan evrenin ikiye ayrılışı, Platon'un insanları da ikiye ayırmasına neden olmuştur. Bir yanda, diyalektiği kullanabilen ve *idealar*ın bilgisine sahip olan filozoflar, diğer yanda, diyalektiği kullanamayan, *idealar*ın bilgisinden habersiz olan, bir düş evreninde yaşayan, sıradan insanlar bulunmaktadır.

Nihayetinde Platon için bilginin konusu tümel ve ezeli-ebedi gerçeklikler olarak *idealar* olmak durumundadır. O, bunu şu şekilde belirtir:

> Ancak ruh, araştırmasını, salt kendi başına yaptığı zaman, öte dünya, saf, ezeli-ebedi, ölümsüz ve değişmez varlığın dünyasına geçer ve ruh ne zaman kendi başına kalmayı başarabilirse, mutlak varlıkla olan yakınlığından dolayı, hep onunla birlikte olur; kendileri değişmez olan şeylerle temas içinde olduğu için, ruhun sallanıp durma hali sona erer ve o bu gerçekliklerle olan ilişkilerinde hep

[21] Bu sorun Platon'un daha çok Platonik diyebileceğimiz orta ve son dönem diyaloglarında baskın bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

> istikrarlı ve değişmez kalır. Ruhun bu haline tefekkür ya da bilgelik adı verilir, öyle değil mi?[22]

Benzer bir temaya Platon son dönem diyaloglarından olan *Timaios* ve *Philebos*'ta şu şekilde işaret eder:

> Bilgi ve doğru inanç iki ayrı sınıf oluşturuyorsa, duyu tarafından algılanamayan, fakat yalnızca akıl tarafından kavranılabilen bu kendinden kaim ideaların kesinlikle var olduğunu söylerim; bununla birlikte, doğru inanç bilgiden hiçbir bakımdan farklılık göstermiyorsa, beden aracılığıyla algıladığımız her şey en gerçek varlıklar olarak görülmelidir. Fakat onların ayrı olduklarını öne sürmeliyiz, çünkü onlar ayrı kökenden olup, farklı bir doğaya sahiptirler.[23]

> Benim görüşüme göre, en azından en küçük bir bilgiye sahip olan biri bile, nihai ve en yüksek hakikatleri, şeylerin gerçek doğasını, değişmez gerçekliği konu alan disiplinin en gerçek bilgiye karşılık geldiğini kabul edecektir.[24]

Platon için bilgi, ezelî-ebedî, değişmez olduğundan başka türlü olamamak bağlamında zorunlu varlıkların ezelî-ebedî, değişmez, zarurî ve mutlak bilgisi olmak durumundadır.[25]

Platon'un bilgi ve sanı arasında yaptığı ayrım onun düalist yaklaşımının zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu ayrım Platon felsefesinin temel dayanak noktası olma özelliğini de taşır. Bu noktada sadece *idealar* merkezli bir Platon okuması, tikeller ile *idealar* arasında bir bağlantının ya da ilişkinin olabilmesi imkanını da baştan anlamsız kılmaktadır.

Parmenides diyalogunda Platon'un Elealı Yabancı rolünde kendi kuramını gözden geçirerek ciddi eleştiriler yönelttiğine tanık olmaktayız. Ayrıca, *Theaitetos*

---

[22] Platon, **Phaidon**, 78d.

[23] Platon, **Timaios**, 51d-e.

[24] Platon, **Philebos**, 58a.

[25] Cevizci, **a.g.e.,** s.140.

diyalogunda tikellerden hareketle "bilgi nedir" sorusunu ele alması ve bu noktada idealara başvurmaması bizim için önemlidir. Çünkü felsefesinin temelinde mutlak gerçeklik olarak kabul ettiği *ideala*r *Theaitetos*'ta başvurmaması ve hatta *ideala*rsız bir bilgi tanımının imkanını soruşturması tezimizin temel araştırma konusu olacaktır. Bu araştırmayı da *episteme-doksa* ayrımında ihmal edildiğini düşündüğümüz *doksa* kavramı üzerinden yapmaya çalışacağız.

Platon felsefesini bir bütün olarak ele almadan yapılan bir araştırmanın ciddi zorlukları ve eksiklikleri de beraberinde getirebileceği söylenebilir. Çünkü Platon'un ontolojisinin epistemolojisinden; epistemolojisinin de metafiziğinden kesin çizgilerle ayrıldığı söylenemez. Biz de bunu göz önünde bulundurarak, çalışmamızda Platon'un bilgi konusundaki yaklaşımını merkeze alacak ve tezimizin çerçevesinin dışına çıkmamaya çalışacağız. Burada temel hareket noktamız Platon'un metinleri olacak.

I. BÖLÜM

MUTLAK GERÇEKLİK OLARAK İDEALAR

Platon felsefesinde kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturan idealar, eski Yunancada *eidos* ve *idea* kelimeleriyle ifade edilir.[1] Burada öncelikle *idea* kelimesinin Yunan düşüncesindeki yerini kısaca belirterek bu kelimenin terimleşmesi ve Platon felsefesinde ne şekilde işe koşulduğunu gösterme amacındayız. Daha doğru bir ifade ile Platon felsefesi için *İdealar*ın ne anlam ifade ettiğini ve bu noktada işgal ettiği hayati önemi göstermek istiyoruz.

1. EİDOS VE İDEA KAVRAMLARININ TANIMI

Sözlük anlamı itibariyle *eidos*, görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür anlamlarına gelmektedir.[2] Yunan felsefesinde daha doğrusu Sokrates-öncesi felsefede ise kullanımı Platon'a gelinceye kadar farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Fakat bazı kullanımları Platon'unkiyle paralellik göstermiştir. Belirtmek gerekir ki Platon'a gelinceye kadar *eidos* Platon tarafından belli bir kurala bağlanmasından çok önceleri sağlam bir şekilde tahkim edilmiş ve tamamen sofistike hale getirilmiş bir terimdi. Terimin ilk anlamı ve aynı zamanda Homeros'ta(ö. M.Ö.750?) da yürürlükte olan anlamı "birinin gördüğü şey"dir. Normalde, bedenin veya cismin "görünüş"ü, "biçim"idir ve Sokrates-öncesi felsefe bu terimi bu anlamda kullanmıştır.[3]

---

[1] Eduard, Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s.179.

[2] Francis, E. Peter, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s.84. ayrıca bkz: Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 2010. ; H. G. Lidde – R. Scott, **Greek Lexion**, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

[3] Empedokles, fr.98 ve 115, Plutarkhos, Adv. Col. 1110, (aktaran) Francis, **a.g.e.**, s.85.

Herodotos'a(M.Ö. 484-425) gelindiğinde, *eidos* ile beraber kullanıma sokulan ve aynı kökten gelen *idea* terimi de benzer şekilde, "karakteristik özgülük"[4] veya "tip"[5] anlamına doğru genişletilmiş ve soyutlanmıştı.

Sokrates-öncesi felsefenin *eidos* terimine yabancı olmadığı ve terimin kullanımı Herodotos hatta Homeros'a kadar geri götürülebildiğini söyleyebiliriz. Konumuz açısından bu noktada daha fazla ayrıntıya girmeden Platon bağlamında terimin kullanışını incelemek yerinde olacaktır.

Platon, kendisinden önceki geleneğin felsefi terminolojisini gözardı etmeden ve fakat kendine has bir bağlamında aynı terimleri kullanır. Bu kullanımda bazı kavramların anlamları kendisinden önceki kullanımlarla paralellik gösterebilmektedir. Platon açık seçik bir biçimde tam anlamıyla değişimli olarak, *eidos* ve *idea*yı kullanır. Böylelikle "güzelin kendisi"nden vb.den söz etmek yerine, o "güzel eidos"undan ya da "güzel ideası"ndan söz edecektir.

Felsefe tarihinde *idea(lar)* kavramı Platon ismiyle neredeyse özdeşleşmiştir. Aslında günümüz felsefe terminolojisinde de sıkça kullanılan Eski Yunancadaki bu kelimenin, İngilizce transkiripsiyonu da "idea" şeklindedir. Güzellik İdeası ya da *eidos*u Platon için Güzelliğin kendisine atıf yapmanın bir başka yoludur. Platon'a göre, tam anlamıyla gerçek ve bilginin nesnesi olan Güzelliğin kendisidir.

Güzellikle ilgili olarak sahip olabildiğimiz düşüncelerimiz her ne olursa olsun, bizim kendisini kavrayabileceğimiz ve düşüncelerimizden oldukça bağımsız bir biçimde her ne ise o olan gerçek ve değişmeyen bir Güzellik vardır. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde Türkçedeki *idealar* kullanımının aslında Türkçeye İngilizce üzerinden ve kendi bağlamının dışında farklı çağrışımlarda bulunma riskini de taşıyarak geçtiğinin altını çizmek gerekir. Şöyle ki İngilizcedeki "idea" (düşünce, ide) sözcüğü *İdealar*ın yalnızca zihinde var olduğu, onların salt düşüncelerimiz oldukları, onların "nesnel" olana karşılık olarak yalnızca "öznel" oldukları fikrini uyandırmaya fazlasıyla uygun olan bir sözcüktür.[6]

---

[4] Herodotos, **Historia**, I, s.203, (aktaran) Francis, **a.g.e.**, s.85.

[5] Herodotos, **Historia** I, s.94. (aktaran) Francis, **a.g.e.**, s.85.

[6] Ahmet Cevizci, **İdealar Kuramı, (Derleme) Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar,** İstanbul, Gündoğan, Yay., 1999, s.63.

Güzellik İdeası ya da eidosu Platon için *güzelliğ*in kendisine atıf yapmanın bir başka yoludur. Platon'a göre, tam anlamıyla gerçek ve bilginin nesnesi olan Güzelliğin kendisidir. Güzellikle ilgili olarak sahip olabildiğimiz düşüncelerimiz her ne olursa olsun, bizim kendisini kavrayabileceğimiz ve düşüncelerimizden oldukça bağımsız bir biçimde her ne ise o olan gerçek ve değişmeyen bir Güzellik vardır.[7] İlerleyen bölümlerde İdeaları daha ayrıntılı olarak ele alacağımızdan şimdilik sadece bu nüansa dikkat çekmenin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

2. İDEALAR KURAMI

Yukarıda etimolojisini kısaca yapmaya çalıştığımız *eidos* kavramının Platon felsefesindeki karşılığına geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki *eidos*'un Platon tarafından kullanılmasında anladığımız kadarıyla aşamalı bir yol izlenmiştir. Daha doğrusu *eidos* belirli bir süreç çerçevesinde ortaya konmuştur. Nasıl ki Platon'un diyaloglarını dönemlere ayırıyor ve bu bağlamda inceliyorsak aynı şekilde İdeaları da dönemsel bir metotla incelememizin çalışmamız açısından kolaylık sağlayacağını düşünüyoruz.

2.1. İlk Dönem

Platon genellikle üç dönemde incelenmektedir. Filozofun üç dönemde ele alınması, eserlerinin zaman, yöntem, biçim ve içerik açısından farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca dönemler arasında önemli gelişmeler görülmektedir. Her dönemde felsefe sorunlarına yeni yaklaşımlarda bulunulmakta ve yeni deneyimler sergilenmektedir. Bu bağlamda diyaloglar dönemlere göre şu şekil de ayırılabilmektedir: İlk dönemde *Lysis*, *Lakhes*, *Euthyphros*, *Kharmides*, *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias, İon, Protagoras*, *Gorgias* ve *Menon* gibi diyalogları görmekteyiz.[8] Ayrıca bazı kaynaklara göre, *Devlet*'te ayrı bir kitap gibi görünen *Thrasymakhos* bu dönemde yazılmış küçük bir diyalogdur.[9]

Bu ilk dönem diyaloglarında anlaşıldığı kadarıyla idealar ahlaksal terim olarak kullanılmaktalar ve daha çok Sokratik bir soruşturmanın konusu

---

[7] Ahmet Cevizci**, a.e.**, s.63.

[8] Diyalogların kronolojisi konusunda bkz: Guthrie, W.K.C., **A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV**., Cambridge University Press, London, 1975, s.7.

[9] İhsan Turgut, **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaitetos'un Yeni Bir Yorumu),** Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992, s.1.

edilmektedirler. Bu bağlamda *eidos* ve *idea* ile ilk kez *Euthypros* diyaloğunda karşılaşmaktayız:

> Dine uygun bir eylem, hep kendinin aynı, öte yandan da dine aykırı olan bir şey, dine uygun olan her şeyin tersi, ama kendinin aynı değil midir? Dine aykırı olan her şey de dine aykırı oldukça tek ve belirli bir öz (idea) taşımaz mı?
>
> Senden dine uygun olan şeyler hakkında bir iki örnek vermeni değil, tersine 'dine uygun bütün şeyleri dine uygun kılan özün (eidos) ne olduğunu' açıklamanı istediğimi hatırlıyor musun? Senin 'dine aykırı fiilleri dine aykırı, dine uygun fiilleri ise dine uygun kılan tek bir öz (İdea) olduğunu', öyle ki bu özü göz önünde tutarak ve bir örnek olarak kullanarak senin veya bir başkasının yaptığı bu özelliğe sahip bir fiili dine uygun, bu özelliğe sahip olmayan herhangi bir fiili ise dine aykırı diye adlandırabileceğimi söylediğini hatırlıyor musun?[10]

Yukarıdaki pasaj bağlamında iki konuyu kısaca ele almak faydalı olacaktır. Birincisi bu pasaj *eidos/idea* kuramının bir nevi tohumlarının atıldığı başka bir deyişle bu kuramın işaretlerinin görüldüğü metin olması açısından önemlidir. Aynı şekilde *eidos* ve *idea* kavramlarının birlikte kullanıldığı da görülmektedir. İkinci önemli mesele – ki ilk dönem diyaloglarına *Sokratik Diyaloglar* denildiğini hatırda tutmalıyız – İlk dönem diyaloglarının en belirgin özelliği diyalogların tek konu etrafında dönmesi ve Sokratik bir yöntemle (*elenchus*[11]) ele alınmış olmalarıdır. X nedir? Sorusuna tek bir yanıt bulmaya çalışılmıştır. X burada, tanımı istenen soyut ve daha çok ahlaki bir kavramdır. Diyaloglarda tartışmaya katılanlar, X olabilecek birçok örnekler vermekte, fakat bu örneklerin hiç biri X'in tanımını karşılamamaktadır. Bu diyaloglar X'in tam yanıtını bulamadan olumsuz olarak sonuçlanmaktadır. Örneğin, *Kharmides*'te "ölçülülük nedir?", *Lakhes*'te "cesaret nedir?", *Büyük Hippias*'ta "güzellik nedir?" gibi belirli soruların tanımı istenmekte, fakat hiçbirinin kesin tanımı yapılamamaktadır. "X nedir?" sorusuna verilen "X şudur..." biçimindeki yanıtların tümü Sokratik yöntemle çürütülmekte ve nihayetinde

---

[10] Platon, **Euthypron**, **Plato Complete Works**, edit. D.S. Hutchinson, Hackett Publishing, Cambridge, 1997, s.5; Ayrıca Bkz. Platon, **Euthyphron (Dindarlık Üzerine)**, çev: Güvenç Şar, Kabalcı Yay., 2011.

[11] Richard Robinson, Elencus'u şöyle tanımlamaktadır: Elenchus, geniş anlamda, ilk önermenin doğruluk değerini belirlemek umuduyla, sorular sorarak kişiyi sınavlamak ve daha başka önermeler ortaya koymak için izlenen bir yöntemdir. Dar anlamda Elenchus, sorguya çekme ya da yadsıma formudur. **Plato's Earlier Dialectic**, 2. Baskı, Oxford Clarendon Press, 1996, s.7.

Sokrates'in kendi bilgisizliğinin itirafı ile daha doğrusu muhatapların cehaletinin ortaya çıkmasıyla son bulur.

Platon daha *Protagoras* diyalogunda bu Sokratik yöntemin yarattığı güçlüğü görmüştür.[12] Bu diyalogda her iki düşünür de (Sokrates, Protagoras) baştaki savlarının karşıtı düşüncelere varırlar. Platon burada, henüz kendi düşüncelerini saptamış değil, sadece Sokratik tezin güçlüğünü görmüş ve onu değiştirmeye çalışmıştır. Yine Akarsu'nun belirttiği gibi, *Menon*'da aynı tartışma aynı biçimde ele alınır. Ama artık Platon, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorusunda kararsız değildir; onu önsel (apriori) olarak ele alır, bir geometri örneği ile birleştirir ve bir köleyi bu örnekle ilgili olarak sorguya çeker; tüm bilgilerimizin (erdem de bunun içinde) doğuştan ve her türlü görecelikten bağımsız olduğunu kanıtlamaya çalışır.[13]

Şimdilik ilk diyaloglarla ilgili olarak şunları belirtmek gerekir: Bu diyaloglarda tartışmaya katılanların, daha iyi eğitilemediklerini, tartışmanın derinliklerine girmediklerini görmekteyiz. Platon, Sokrates olarak (Platon hala Sokrates'in etkisi altındadır) hem kendisini, hem de tartışamaya katılanları yöntem ve felsefe olarak yetiştirecektir. Yalnız burada önemli olan "X nedir?" sorusunda idea kuramının çekirdeğini yakalamamızdır. Ancak, henüz gündemde olan ahlaksal nitelikli idealardır. Kuşkusuz "X nedir?" sorusu, erdemlilik, cesurluk, ölçülülük gibi ahlaksal alana girmekte ise de, genel bir sorudur ve sonunda "bilgi nedir?" sorusuna dönüşmektedir. Yalnız soruları doğuran eylemler değil, eylem sürecine katılmış olan bir seyircinin eylem dışı bir kaygısıdır. Sokrates cesurluk, ölçülülük gibi tek tek eylemlerin ne olduğu üzerinde durmaz; onun başlıca amacı, "cesaret", "ölçülülük" kavramlarının anlamına ait sorular sorup bunları yanıtlamaktır. "Cesaret nedir?" sorusu, cesur veya korkak kimselerde, bunların eylemleriyle ilgili bir bilme yahut da yaptırma ihtiyacından çıkmaz. Sokrates, bir erdem sözü olarak cesaretten neyin anlaşıldığını aydınlatmaya çalışır.[14] Platon, genelde "X nedir?" sorusu yerine, bu

[12] Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri I. Mutluluk-Ahlakı**, 2. Baskı, İ.Ü.E.F., 1970, s.79.
[13] Turgut**, a.g.e.**, s.2-3.
[14] Nermi Uygur, "**Bir Felsefe Sorusu Nedir"**, Felsefe Arkivi, C.V. sayı 1960, s.20-23.

sorunun açıklığa kavuşması için, bir anlamda "X ne değildir?" sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır.[15]

Yine belirtmek gerekir ki bu dönemde araştırılan şey, *idea*dır; ama *idea* henüz "ontolojik" bir karakter almamıştır. Gençlik döneminde Platon, erdemin, güzelin ne olduğunu araştırır; ama araştırmaları henüz "mantık" alanında bulunur. Bu dönemde Platon, ele aldığı problemlerin tanımların ve lojik kavramlarını elde etmek ister.[16]

İlk dönem diyaloglarında idea kuramının soruşturmasını yaptıktan sonra başta da belirttiğimiz Platon'un üç dönemde ele alınması belirlenimine uyarak şimdi orta ya da gençlik diyalogları bağlamında Platon'un *İdealar kuramı*na yönelik araştırmamıza devam etmenin idealar kuramının anlaşılması noktasında yardımcı olacağını düşünüyoruz.

2.2. Orta Dönem

Bu dönemde *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet*, *Kritias*, *Phaidros, Sympsion, Euthydemos, Meneksos ve Kratylos*[17] gibi diyaloglar bulunmaktadır. Platon bu dönemde ilk dönem diyaloglarında olduğu gibi bazı özel *İdealar* üzerinde durmaktan ziyade *İdealar* kuramının üzerinde esaslı bir şekilde durarak bu kuramı kanıtlamaya çalışmaktadır.

Sokrates *Phaidon*'dan aldığımız pasajda ilk defa açık bir şekilde *İdealar* kuramını bazı *idea* örnekleri üzerinden serimler ve bu, kuramın daha sonraki gelişimi açısından önemlidir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi Platon diyaloglarını belli bir sistematik çerçevede ele almaktadır. Kendi örneğini verirsek, kumaş dokuyan bir dokumacı gibi konusunu dokur.[18]

---

[15] Bkz: Guthrie, **a.g.e.,** Zeller**, a.g.e.,** Cross and Wozzley**, a.g.e.**

[16] Tunalı, İsmail, **Grek Estetiği**, İ.Ü.E.F. Yay., 3. Baskı, 1976, s.10.

[17] Diyalogların kronolojisi konusunda bkz: Guthrie, W.K.C., **A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV**., Cambridge University Press, London, 1975.

[18] Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinden olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan, ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım... bundan çıkacak sonuçları gözden geçir ve benimle aynı fikirde olup olmadığına bak, dedi. Bana öyle geliyor ki diye devam etti, kendinden güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir. Bunu ötekiler için de söylerim. Bu türlü nedeni, kabul ediyor musun?... o halde dedi, bu şartlar içinde, öteki nedenleri ve şu bilgince nedenleri bir türlü

Pasajda Platon Sokrates'in üzerinden ilk kez açık bir şekilde kendinde kendiliğinden güzellik ve *iyi* ile beraber *büyüklük*, *küçüklük* vb. *İdealar*ın hangi sebeplerden ötürü bu şekilde kabul edildiğini belirler. Fakat burada dikkat etmemiz gereken husus ortaya konan bu İdealar muhataplar tarafından sorgusuz sualsiz kabul görür. Anlaşıldığı kadarıyla bu noktadan sonra ciddi bir eleştiriden de geçirilmeyerek bu kabulle devam edilmektedir.

Her ne kadar Parmenides'te Elealı Yabancı rolünde Platon'un bizzat kendisi tarafından *İdealar*ın ciddi bir eleştirisi yapılacak olsa da ilk dönem diyaloglarında ahlakî soruşturmanın nihai durağı olarak sunulan *İdealar*dan orta dönemde açık bir şekilde ruhun duyulardan geri durduğu zamanki derin ve bilinçli düşüncesinin nesneleri olarak söz edilir.[19] Burada özellikle belirtmemiz gereken idea kullanımının *Phaidon* gibi ruhun ölümsüzlüğünü, daha doğrusu Platon'un ruhun akıl yani *nous*

---

anlamıyorum ve anlayamıyorum. Bana bir şeyin güzelliği vücuda getiren, ya parlak rengi, ya şekli veya buna benzer başka bir şey olduğu söylenecek olursa, benim aklımı altüst etmekten başka bir şeye yaramayan bütün bu sebepleri oldukları yerde bırakıyorum ve bir şeydeki güzelliğin hangi yönden, hangi şekilde olursa olsun, kendinden güzellik bulunmasından ve onun geçmesinden geldiğini sadece, safça, belki de önce kabul etmekle yetiniyorum. Çünkü onun bu geçişi hakkında şimdiye kadar olumlu hiçbir hüküm vermiyorum; yalnız güzelin bütün güzel şeyleri güzel kılan şey olduğunu söylüyorum. Bu, hem kendime, hem de başkalarına verebileceğim en sağlam karşılıktır, sanırım. Bu ilkeye dayanarak artık hiçbir yanlış adım atmayacağıma inanıyorum ve tam bir emniyetle, kendime ve başkalarına, güzel şeyleri güzel kılanın güzel olduğunu söyleyebilirim... bunun gibi dedi, kendinden büyüklükledir ki büyük şeyler büyük ve daha büyük olan şeyler daha büyüktürler; kendinden küçükledir ki en küçükler de en küçüktürler, değil mi?... artık dedi, bir insanın bir başkasından bir baş boyu daha büyük olduğunu ve daha küçüğün o kadar daha küçük olduğunu söyleyen kimseyi tasdik etmeyeceksin. Daha ziyade, itiraz edecek ve şunu söylemekle yetineceksin ki bir başkasından daha büyük olan her şey kendinden büyüklükten başka bir şeyle büyük değildir ve onu büyük kılan bu büyüklüktür ve ne küçük, kendinden küçüklüktür. Bir adamın bir baş boyu daha büyük veya daha küçük olduğunu söyleyerek, önce daha büyüğün aynı şeyle daha büyük, daha küçüğün daha küçük olduğunu ve sonra bir baş boyu küçük olan daha büyüğün daha büyük olduğunu ve bir insanın herhangi bir küçük şeyle büyük olmasının fevkalade bir şey olduğunu ileri sürerek itiraz eden birine rastlamaktan, sanırım korkacaksın... o halde onun sekizden iki sayı büyük olduğunu ve nicelikle ve nicelik yüzünden değil, fakat bu sebepten onu aştığını söylemekten, yahut iki kulaçlık bir şeyin bir kulaçlık bir şeyden kendinden büyüklükle değil yarısı ile daha büyük olduğunu söylemekten korkacaksın... bire bir eklenseydi dedi, onun iki olmasının sebebi toplama olduğunu veya bir ikiye bölünseydi, bölmeye olduğunu söylemekten çekinmeyecek miydin? Bir şeyin, kendisine katıştığı şeyin kendi özüne katışmasından başka türlü doğmayacağından emin olduğunu açıkça söylemeyecek misin? Böylece bu iki halde de ikinin vücut bulmasının ikiliğe katışmasından başka bir sebebini görmüyorsun; sözün kısası bu, iki olması gereken her şeyin bu kendinden ikiliğe, bir olması gereken her şeyin bu kendinden birliğe katışması icabıdır. Fakat bu toplamalara, bölmelere ve bunlara benzer başka niceliklere gelince, bunlarla ilgilenmeyeceksin ve bunların cevaplarını kendinden daha bilgili olanlara bırakacaksın. (Platon, **Phaidon**, çev: H. R. Atademir, Kemal Yetkin, Sosyal Yay., 2001, s.100-101.)

[19] Cornford, F.M., **Platon'un Bilgi Kuramı**, çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1989, s.9.

kısmının ölümsüzlüğünü işlediği bir diyalog olması ve burada ilk defa İdeaların ruhun duyumlardan geri durarak derin ve bilinçli bir düşüncesinin nesneleri olarak söz etmesi önem arz eden bir husustur. Ancak konumuz sınırlarını aşmamak adına burada Platon'un ruh konusundaki yaklaşımına değinmeden geçmek istiyoruz. Çünkü ruh konusuna değinmek aynı zamanda Platon'un bilgi görüşünün temel sacayaklarından biri olan hatırlamayı (*anamnesis*) da beraberinde getirdiğinden ve bu konuyu ikinci bölümde işleyeceğimizde burada daha fazla ayrıntıya girmek istemiyoruz.

Devlet diyalogu ile beraber Platon İdeaların varlık alanını duyulur dünyadan ayırmanın yolunu açar ve buradan devamla sonraki diyaloglarda özellikle *Timaios'ta*[20] belirtildiğine göre ayrı bir varlık alanı tahsis eder. Diyaloglardaki çeşitli noktalarda Platon'nun İdeaların birine ya da diğerine bir öncelik verdiği görünür. Bu şekilde *Parmenides*'te geçen *Bir* hakkındaki ünlü hipotezlerden söz etmezsek[21] hem *İyi*[22] hem de *Güzel*[23] öne çıkartılır. Fakat İdeaların birbirleriyle karşılıklı iç bağıntılılığı ya da Platon'un söylediği şekliyle "iştirak"ı veya "biraradalığı" (*koinoia*), "bağlaşma", "biraraya-bağlanma", "biraraya-toplanma", "eşleşme", "ortak-olma" problemi ve buradan hareketle de İdeaların astlık-üstlük hiyerarşisi problemi, *Sofist*'e kadar formel bir şekilde ele alınmaz. Yine yüklemleme temelinde, bazı İdeaların başka bazılarıyla harmanlanacağı ve bazılarının ise harmanlanmayacağı konusunda ve özellikle *diairesis*[24] diye bilinen ayrıştırıcı metot

[20] Platon, **Timaios** 52a-c.

[21] Platon, **Parmenides**, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2001, 137c-142.

[22] Platon, **Devlet**, çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Türkiye İşbankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, 504e-509c.

[23] Platon, **Symposion,** çev: Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yay., 2007, 210a-212b.

[24] Francis, **a.g.e.**, s.89.

aracılığıyla çeşitli gruplanışları seçip ayırmanın diyalektiğin[25] görevi olduğu konusunda bir uzlaşıma varılır.[26]

İdeaların aşkınlığı konusunda pek fazla sorun yoktur[27]. Fakat Platon'un *metheksis* (payalma) kullanımı bir ölçüde içkinliği de akla getirir.[28] O halde, İdeaları nereye yerleştirmek durumundayız? Burada analoji sahneye çıkar. Nasıl ki *aistheta* bir tür organik birlik – ki kozmostur – içerisinde bulunursa, aynı şekilde İdealar da "göklerin ötesinde"[29] yer alan belli bir "düşünülür yer"de mevcuttur.

İlk bakışta şeylerin her bir sınıfı için Platonik *idea* var görünür. Bu yüzden *etik İdealar* vardır[30], doğal şeylerin İdeaları vardır[31] hatta anılmaya değmeyecek ıvır zıvır şeylerin bile İdeaları vardır.[32] Yapay şeylerin[33], bağıntıların[34] ve negatiflerin[35] bile *İdeası* bulunduğunu fark etmek, belki daha da şaşırtıcıdır.[36] O halde, *İdealar* sadece fikirler ya da kavramlar mıdır? Bu soru diyaloglarda fiilen sorulur, fakat sadece inkar edilmek üzere.[37]

Bu noktada özellikle akla gelen en önemli sorulardan biri ayrı bir varlık alanında olan İdeaların tikellerle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu; bir diğer önemli soru da bu İdeaların kendi aralarındaki ilişkilerinin nasıllığı ile ilgilidir. Birinci soru sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağından ikinci soruya Platon'un nasıl

---

[25] R. Robinson, Platon'un diyalektiği, diyaloglarında hangi anlamlarda kullandığını (güçlü konuşma, tartışma sanatı, tartışmada izlenen yol) belirttikten sonra, orta dönemde, Platon'un diyalektiğin yalnız en soylu değil, aynı zamanda en yararlı yöntem olduğuna inandığını belirtmektedir. Robinson ayrıca bu yöntemin, dil (*Kratylos* 390), matematik (*Devlet* 510-511), Retorik ve Psikolojide (*Phaidros*, 269-73) ve tüm etnik ve politik bilimlerde kullanıldığını ileri sürmektedir. Böylece Robinson, birbiriyle ilgili ne varsa, bu yöntemle açıklığa kavuşur, demektedir. **A.g.e**., s.69

[26] Francis, **a.g.e.**, s.88.

[27] Platon, **Timaios** 51b-52d.

[28] Platon, **Phaidon** 103b-104a, **Timaios** 50c ve **Parmenides**'teki (130a-132b) eleştirinin büyük bir kısmının hedefi de budur.

[29] Platon, **Phaidros,** çev: Hamdi Akverdi, M.E.B., Ankara, 1997, 247c.

[30] Platon, **Phaidon** 101b-c.

[31] Platon, **Timaios** 51b, **Sofist** 266b.

[32] Platon, **Parmenides** 130c.

[33] Platon, **Devlet** 596a-597c, **Sofist,** çev: Ö. Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 2011, 265b.

[34] Platon, **Phaidon** 74a-77a, **Devlet** 479b, **Parmenides** 133c.

[35] Platon, **Devlet** 476a, **Theaitetos,** çev: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, 186a, **Sofist** 257e.

[36] Francis, **a.g.e.**, **s.**88**.**

[37] Platon, **Parmenides** 132b-c, 134b.

yaklaştığını belirtmek istiyoruz. Platon İdealar arası ilişki sürecini aydınlatmak için beş *İdea* seçer[38] *Varlık*, *Benzerlik*, *Benzemezlik*, *Hareket* ve *Dinginlik* ve bunları "en büyük cinsler" (*megista gene*) diye adlandırır. Bu beş *İdea* üzerinden Platon *İdealar*ın kendi aralarındaki ilişkilerini anlatır. Bu ilişkiye *İdealar*ın tikellerle olan ilişkilerini açıklığa kavuşturduktan sonra değinmenin uygun olduğunu düşünüyoruz.

İleride *Parmenides* diyalogu üzerinden Platon'un kendi kuramını gözden geçirmesini, anlaşıldığı kadarıyla ortaya attığı kurama yönelik gelebilecek eleştirileri, kendinden önceki iki büyük metafizikçi olan Parmenides ve onun takipçisi Zenon üzerinden, detaylı bir şekilde ele alacağımızdan şimdilik bu beş İdeanın sadece adlarını anmakla yetiniyoruz.

Platon diyaloglarında genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız İdealar kuramının tikeller söz konusu olduğunda nasıl bir işlerlik gösterebileceğine geçmeden önce; son dönem diyaloglarında bizzat Platon tarafından gözden geçirilen kuramın Parmenides diyalogu üzerinden eleştirel bir okumasını yapmak istiyoruz. Ardından hem tekrar hem de genel değerlendirme anlamında İdealaların rollerini başlıklar halinde vererek bu bölümü sonlandırmak istiyoruz.

2.3. Son Dönem

Bu dönem diyalogları olarak, *Parmenides*, *Theatetos*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos*, *Yasalar*[39] sayılabilir. Bu son dönem genel olarak Platon yorumcuları için Sokratik öğelerin değil artık Platonik diyebileceğimiz kavramların işe koşulduğu dönem olarak adlandırılmaktadır. Hatta bazı yorumcuların bu döneme olgunluk dönemi demeleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir.[40]

Aslında İdealaların bu son dönemi aynı zamanda Platon'un kendi görüşlerini hocasının görüşlerinden ayıkladığı ikinci dönemine denk gelir. Bu dönem, Platon'un Sokrates'ten farklı olarak ideaları temellendirmesi ile açığa çıkar. Konuşulan kavramdan dokunulan gerçeklikten bağımsız, dokunulamayan ancak düşünülebilen ve bunların sebebi olarak idea, anlamaya çalıştığımız Platon epistemolojisinin

---

[38] Platon, **Sofist** 254b-255e.

[39] Guthrie, W.K.C., **A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV**., s.50

[40] Bkz.: Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı,** s.15.

anahtar kavramı olarak karşımıza çıkar. İdeaların kendi başlarına bağımsız gerçeklilik olmaları ile Platon, hocasından bağımsızlığını ilan etmiş ve kendi sistemini kurmaya doğru gidebilmiştir.

Bu, aynı zamanda Platon'un kendi felsefi görüşlerini olgunlaştırdığı dönem olarak da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi Platon kendi felsefesinin temelini oluşturan ve ilk işaretlerini hocası Sokrates'te gördüğümüz İdealar Kuramını olgunlaştırdığı ve aynı zamanda eleştiriye tabi tuttuğu, ayıkladığı ve nihayetinde Hocasından felsefi kopuşunu da ilan ettiği dönem olduğunu söyleyebiliriz.

3. İDEALAR KURAMININ GÖZDEN GEÇİRİLMESİ VE TİKELLERLE İLİŞKİSİ

Bu bölümde, önceki bölümde genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız *İdealar kuramı*nı, Platon'un son dönem diyaloglarından olan Parmenides diyaloğunu kısmen çözümleyerek bu diyalog üzerinden eleştiriden geçirmeye çalışacağız.

Platon, bu diyalogda Parmenides rolünde genç Sokrates'i *İdealar kuramı* üzerinden eleştirmekte; daha önce eksik bırakılan noktaları belirlemeye ve bunlara çözüm getirmeye çalışmaktadır. Anladığımız Platon, kadarıyla Sokratik diyaloglarda sadece ahlaksal diyebileceğimiz ideaların işaretlerini gördüğümüz ve daha sonra *Menon* ve *Devlet* gibi geçiş ya da orta önem diyalogları diyebileceğimiz diyaloglarda ortaya konan *kuramın* eksik bırakılan ya da süreç içerisinde karşılaşılan güçlüklerini ortaya koymaya ve bunlara çözümler getirmeye çalışmaktadır.

İlk ve orta dönemde Platon, *İdealar kuramını* ortaya koyduktan sonra yaşlılık/son/olgunluk döneminde bu kuramın tikellerle olan ilişkilerinde karşılaştığı güçlüklere eğilmiş ve bunlara çözümler getirmeye çalışmıştır.[41] Bu dönem diyaloglarından *Parmenides*'in ilk bölümünde Platon, tüm idealar kuramının varlığını tehlikeye düşürecek[42] kadar ileri götürmüştür. "Üçüncü Adam Kanıtı" diye bilinen güçlü bir kanıtla, daha önce geliştirmiş olduğu pay alma ya da katılmayı

[41] Bir sonraki bölümde İdealar-tikeller ilişkisinin hiyerarşik ilişkisini ele alacağımızdan şimdiye kadar İdealar-tikeller ilişkisine değinmeyi uygun bulmadığımızı ifade etmeliyim

[42] Turgut, **a.g.e.,** s.29

somut bir biçimde ele aldığında büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Sonra dünyamızdaki her tikelin *idea*sının olduğundan da kuşku duymuş, bazı tikellerin *idealar*ının ise hiç olmadığını ileri sürmüştür.[43] Son bölümde de göreceğimiz gibi *Theaitetos* diyaloğu ile dış dünya algılarımızdan hareketle bilgiye ulaşıp ulaşamayacağımızın denemesini yapar. Başka bir deyişle *idealar* olmadan yalnızca algılarımızla bilgiye ulaşıp ulaşamayacağımızı ciddi bir şekilde denemeye girişmiştir.

Taylor, Burnet ve Ryle gibi bazı Platon yorumcuları, *Parmenides* diyaloğunu zamansal olarak *Theaitetos*'tan sonraya alırlarken, Cornford, M. Dies'e dayanarak *Parmenides*'in *Theaitetos*'tan önce yazıldığını belirtmektedir.[44]

Daha önce de belirttiğimiz gibi Phaidon'da ortaya konduğu biçimiyle, İdealar Kuramı, Parmenides tarafından dile getirilen sorunun her iki boyutuna da bir çözüm getirmek amacıyla düşünülmüştür. Ebedî ve anlaşılır idealar akılsal düşünceye bilginin nesnelerini sağlamak durumundaydılar. Görünüş dünyasındaki duyusal şeylerin geçici varoluşu ya da *oluşu* bir tür *pay alma*yla gerçek varlık dünyasında temellendirilmekteydi.

Diyalogumuz, Zenon, Parmenides ve genç Sokrates arasında aktarılan bir konuşma ile başlar. Zenon, paradokslarla ilgili bir deneme okuyarak, monizmi (hocası Parmenides'in monizmi) yadsımanın, aynı konunun zıt yüklemler alabileceği anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Yani, eğer şeyler çok iseler, bu şeyler hem benzer, hem benzemez; hem bir, hem çok olacaklardır. Zenon'a göre bu olanaksızdır.

---

[43] Turgut, **a.g..e.**, s.29

[44] Taylor, A.E., diyalogların anlatım sıralamasında Parmenides'i Theaitetos'tan sonraya almıştır. **Plato The Man and His Work**, Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966.

Burnet, J., **Greek Philosophy,** Macmillan, N. York, 1968, Taylor'la aynı sıralamayı yapmaktadır, s.190-191.

Ryle, G., **A.g.e.**, Platon maddesi.

Cornford, F.M., **Plato's Theory of Knowledge**, Routledge Kegan; Ross., D., **a.g.e.**, s.2-10.

Aynı şeylerin çelişkili özellikleri olamaz. Benzemez şeylerin benzer, ya da benzer şeylerin benzemez olamayacağı gibi, ikisi birden bir ve çok da olamaz.[45]

Anladığımız kadarıyla burada Platon, Zenon'un ortaya attığı bu iddialarla, kendisinden önceki düşünürler içinde en çok saygı duyduğu Parmenides'i ve temel öğretisi "şeyler birçok değil birdir"i Zenon aracılığıyla savunmaktır.[46]

Sokrates, İdealar Kuramında, bir tikelin çeşitli idealarda örneklendiğinde paradoks olmadığını söyler ve eğer bir *benzerlik* ideası, bir de *benzemezlik* ideası varsa, niye bazı şeyler iki ideadan aynı zamanda pay almasın, diye bir açıklamada bulunur.[47] Bunun diğer idealar için de söz konusu olduğunu belirtir. *Ben* çok olabilirim; çünkü birçok kısımlardan oluşmuşumdur, fakat *ben* diğer insan için de söz konusudur.[48] Burada Platon'un birin çok ya da tek olabileceğini söylemesinin tahlilini yapmadan önce Platon'un daha önceki diyaloglarda özellikle *Phaidon*'daki idealara bakmakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Çünkü burada eleştirilecek olanlar bu idealardır. Bununla beraber belirtmeliyiz ki Platon aslında *Phaidon*, *Devlet* ya da başka diyaloglardaki ideaları farklı amaçlar için kullanmakta ve fakat bunlara farklı ayrıcalıklar tanımamaktadır.[49]

Phaidon'da[50] idealar şu özellikleriyle gösterilmektedir:

a) İdealar, benzerliğin ve benzemezliğin kendisi olarak verilmektedir.

b) Matematiksel nesneler (eşitlik gibi) temelde benzer ya da benzemez olarak ele alınmaktadırlar.

---

[45]Bu diyalogda Platon olarak konuşan Parmenides'tir. Sokrates yine deneyimsiz biri olarak gösterilmektedir. Yine burada unutmamak gerekir ki, Parmenides ve Zenon, Elea okulunun iki güçlü temsilcisidir. Kaynaklarda bu buluşmanın hayali olduğu söylenmektedir.

[46] Parmenides'in "monizm"inde çelişki yoktur. Parmenides'e göre, varlık birdir, ebedidir, hareketsizdir, bölünmezdir ve boşluktan arınmıştır; varlık vardır, yokluk yoktur. Düşünülen ve hakkında konuşulan şey ancak var-olandır; yokluk hakkında düşünülüp konuşulamaz. Özetle vermeye çalıştığımız Parmenides'in monizmi aslında Parmenides tarafından yazılan uzun şiirde anlatılmaktadır. Walter Kranz, **Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, 2. Basım, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1976, s.60-67.

[47] Platon, **Parmenides** 129e-130a.

[48] Platon, **Phaidon** 74b.

[49] Turgut, **a.g.e.**, s.33.

[50] Platon, **Phaidon** 74b-c.

c) Somut şeyler, aynı anda iki ideadan pay alırlar, ya da onlara katılırlar.

Nitekim *Phaidon*'da Simmias Sokrates'in hem uzunluk hem de kısalık ideasından pay aldığını yinelemektedir.[51] Şöyle ki, Simmias, Sokrates'e göre uzun boylu, Phaidon'a göre kısa boyludur. Sokrates kısalık, Phaidon ise, uzunluk ideasından pay almaktadır. Phaidon'a göre Zenon bu üç sınıfı birbirine karıştırmaktadır.[52] Böylece belki de idealar kuramı, Zenon'un paradokslarına bir yanıt bulur diye Sokrates, ideaların bir-çok, benzer-benzemez, hareket-durgunluk gibi çelişkili özellikleri üzerinde durmak istemektedir.[53]

Aslında sözünü ettiğimiz soru, Sofist'te[54] de sorulmakta ve yanıtlanmaktadır. Orada, iki idea, doğru-olumlu bir önermede, belirli bir biçimde, iki ad olarak görülürse (konu ve yüklem olarak), bu iki ad birleşebilir, denmektedir. Buna göre "hareket vardır" dersem, hareket ideasını var-olma ideasıyla birleştiriyorum demektir. Yalnız doğru-olumsuz önermelerde iki idea birleşmez. Örneğin, "hareket durgunluk değildir"; ya da "hareket, var-değildir" gibi. Sofist'te verilen bu örnekler bazı ideaların kendi aralarında (tikellerle değil) birleşebildiklerini, bazılarının ise birleşemediğini belirtmek içindir. Yine burada idealar arasındaki bölünme ya da birleşme, üst sınıflarla, alt sınıflar arasında olmaktadır.

3.1. Pay Alma-Katılma

Parmenides'in birinci bölümünde üzerinde durulan, ideaların kendi aralarındaki birleşimi olmayıp idealarla algılanır nesnelerin, yani tikellerin birleşimi ya da bölümüdür. Bunun için burada sorulan soru, hangi tür nesnelerin *idealar*ının var olduğudur. İlk ve orta dönem diyaloglarında Platon, daha çok ahlâkî ve

---

[51] Platon, **a.e.**, 102.

[52] Zenon, hocası Parmenides'in monizmini savunmak için, çokluğa ve harekete karşı bir takım kanıtlar geliştirmiştir. Buna göre eğer çokluk varsa, büyük ve küçük her ikisi de olacak; şekil'de sonsuz olacak kadar büyük olmak, hiç şekil olmayacak kadar küçük olmaktır. (bu durum çelişki yaratır.). ikinci kanıta göre, eğer çokluk varsa, var-olan şeylerle diğerleri arasında başka şeyler sonsuzdur. Eğer bu böyle ise, daima var-olan şeylerle diğerleri arasında başka şeyler sonsuzdur. Harekete karşı ise Zenon, dört kanıt geliştirmektedir. 1.Taşınan şeyin yolun yarısına hedeften önce varması gerektiğinden hareketin olmadığı, 2.(Akhilleus kanıtıdır.) bu, en yavaş koşan varlığa, en hızlının yetişemediği, 3. Fırlayan okun durduğu, 4.Koşu yerinde karşıt yönlerdeki eşit sayıdaki cisimler üzerine olandır. Bu kanıtlar hakkında geniş açıklamalı bilgi için bkz: Walter Kranz, **a.g.e.**, s. 67-68.

[53] Platon, **Parmenides** 129c.

[54] Platon, **Sofist**, 251c.

matematiksel şeylerin *ideaları* üzerinde durmaktaydı. Oysa şimdi ateş, su, saç, çamur gibi şeylerin idealarının var olup olmadığı üzerinde durmaktadır. Şimdi biz yeniden Platon'un hangi *idealar* üzerinde durduğunu sıralayalım:

a) Platon benzer-benzemez, bir-çok gibi göreceli ideaların olduğundan emindir.
b) *Adalet*, *güzellik*, *iyilik* gibi değer ya da ahlakî ama göreceli olmayan (Platon'a göre) idealardan da emindir. Bu iki tür idealardan Platon, Phaidon[55] *Devlet*[56] ve *Symposion*'da[57] söz edip, onların var olduklarından emin görünmektedir.
c) Platon, insan, ateş, su gibi ideaların olduğundan (*Parmenides*'te) kuşku duymaktadır. Saç, çamur, kir gibi çirkin şeylerin idealarının olmasını ise saçma olarak görmektedir. Bu idea örnekleri sanki Sokratik olmayıp tümden Platoniktir. Hem de Platon'un yaşlılık döneminin gündeme getirdiği örneklerdir.

Nitekim Parmenides, Sokrates'e, insan, ateş ve bunlara benzer doğal şeylerin idealarının var mı, yok mu diye sorduğunda, Sokrates, kuşku duyduğunu söyler. Parmenides, yine saç, çamur, kir ya da bunlara benzer saçma ve çirkin şeylerin idealarının olup olmadığını sorduğu zaman, Sokrates bunun saçma olduğunu ve bunlar hakkında da kuşkuları bulunduğunu belirtir. Bunun üzerine Parmenides, Sokrates'in bunlar hakkındaki görüşlerinin olgunlaşmadığını söyler.[58]

Platon daha önce, göreceli olan, benzer-benzemez bir-çok gibi idealarla, adalet, güzellik, iyilik gibi ahlakî değerlere (ki bunlar Platon'a göre göreceli değildir) ilişkin ideaların varlığından emindi ve felsefesini bunlar üzerine kurmuştu. Oysa şimdi Platon, doğal şeylerle ilgili ideaların varlığından kuşku duymakta (ateş, su gibi) anlamsız ve çirkin şeylerin (saç, çamur, kir gibi...) idealarının olup olmadığından emin olmadığı gibi, olmasını da saçma görmektedir.[59] Platon daha önce bunlar için

[55] Platon, **Phaidon** 74a –74d–100c.
[56] Platon, **Devlet** 476a.
[57] Platon, **Symposion** 210e.
[58] Platon, **Parmenides** 130a-e.
[59] Platon, **a.e**, 130d.

bir tartışma bile açmamıştır.[60] Cornford, Platon'un Parmenides'te ahlaksal ve matematiksel idealardan kozmolojiye dönüş yaptığını savunmaktadır.[61] Moravscsik ise, Platon'un burada, idealarla ilgili bütün girişimleri ve ontolojik spekülasyonları hakkındaki kuşkularını dile getirmeye çalıştığını sanmaktadır.[62]

Platon, dört temel öğenin (su, toprak, hava, ateş) ve biyolojik türlerin idealarını tartışmasını *Timaios*'ta ele almıştır.[63] Fakat diğer göreceli ve ahlaksal olanlardan söz etmemiştir. Bunun nedeni Platon'un bu son tür idealara olan inancını yitirmiş olduğundan değil, *Timaios*'ta daha önceki diyaloglarda olduğu gibi konunun yaşama değil, kozmolojiye ilişkin oluşundandır. Platon, *Parmenides*'te her şeyin ideasını yerleştirmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda Herakleitos'un akış öğretisine giren şeyleri, daha önceki diyaloglarda açıkça belirtmemişti. Şimdi ise onları da ele almaktadır.

Parmenides'in 130a-131e pasajında tartışma şu noktada toplanmaktadır: idealarla tikellerin/algılanır şeylerin ilişkileri var mıdır?

Buna göre algılanır şeyler, idealara katılır ya da onlardan pay alırlar. Eğer bu böyle ise her algılanır şey, ideanın tümüne ya da bir bölümüne katılır. Parmenides'e göre, algılanır bir şey ideanın bir bölümünü ya da tümünü içermez. Eğer ideanın tümü ayrı tikellerde (algılanır şeylerde) kendini gösterirse, idea kendisinden ayrılmış olur. Kaldı ki bir tikel, ideanın bir bölümünü de içermez, çünkü o zaman da, geniş bir şey, örneğin bir fil, genişlik ideasından bir bölüm içerdiği için, geniş olmuş olur. Eğer durum böyle ise, o zaman da genişlik ideası, geniş nesnenin kendisinden bir bölüm verdiği için küçülmüş, yani kendisinden daha küçülmüş olur. Şöyle ki; eşit olan bir şey, eşitlik ideasının bir bölümünü içeriyorsa, o zaman eşitlik ideası kendi kendine eşit olmayacaktır. Çünkü kendisinden pay alan tikele bir bölüm vermiştir. Bu durum, küçüklük örneği ile daha da saçma olmaktadır: Eğer küçük bir şey,

---

[60] Charles Griswold'un da belirttiği gibi, yatak, masa gibi elle yapılan şeyler Parmenides 130 b-c'de belirtilmemiştir. Eğer belirtilmiş olsaydı bunlar da saçma ve çirkin şeyler olarak adlandırılacaktı.

The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's Republic, Book 10, s.136, dipnot. Journal of History of Philosophy, Apr. 1981. (aktaran) İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.35.

[61] Cornford, F.M., **Platon and Parmenides**, Routledge and Kegan Paul, London, 1969, s.83.

[62] Moravscsik, **The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms**, Phronesis 1963-64, s.7.

[63] Owen, G.E.L., **The Place of the Timaios in Plato's Dialogues**, Classical quarterly, 1953, s.79-95.

küçüklük ideasından bir parça ya da bölüm alıyorsa, küçüklük ideası, nesneye verdiği küçüklükten ötürü daha da küçülmüş olacaktır. Küçük bir şey, küçük olabilmek için, küçüklük ideasından aldığı paydan ötürü, geniş olacağı yerde, daha da küçülecektir.

Bu kanıtlar – ki Parmenides ileri sürüyor – kuşkusuz yalnız *payalmaya* karşı değil, tüm idealar kuramına karşı yöneltilmiş çok güçlü kanıtlar olarak görülmektedir. Parmenides'e kadarki ideaların bilgisi söz konusu olduğunda süreci ifade eden yöntem olan diyalektiğin önemini yitirdiğinin altını çizmeliyiz.[64] Fakat burada çok dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta var. Burada idealar da tikeller gibi somut olarak düşünülmekte, *payalma*ya ya da *katılma*ya bu açıdan bakılmaktadır.

Bu keskin eleştiriye karşı Sokrates Parmenides'e gün örneğini vererek karşı çıkar. Sokrates bu örnekle ideanın tümden bir şeyin içinde var-olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Buna göre verilmiş bir gün vardır; aynı gün, ayrı yerlerde kendisini göstermektedir. Yani bir ya da tek olan gün, birçok yerde vardır. Bu, iyi bir örnek olmakla beraber, Parmenides önemsememekte ve şöyle demektedir: Bir yelken (örtü) birçok insanı birden kapsıyorsa, bir şeyin bütünü birçok şeyin üstündedir. Parmenides bu örneği Sokrates'e kabul ettirir.[65]

Aslında Sokrates'in verdiği gün örneği, ideanın bütünlüğünü, değişik örneklerini belirtmek için iyi bir örnektir. Fakat yelken örneğinin Parmenides tarafından benimsenmesi ve bu örneğin Sokrates'e kabul ettirilmesi ile Parmenides'in işi kolaylaşır. Bundan sonra deneyimli, yaşlı Parmenides, deneyimsiz, genç Sokrates'i ideaları somut şeylermiş gibi ele almaya zorlar. Sokrates bu güçlü yolu kabul etmiştir ve Platon bu yola girmiştir artık.[66] Diğer yandan Platon, idealar kuramını somuta sokmadan eleştirmenin zor olacağının da bilincindedir.

---

[64] Turgut, **a.g.e.**, s.35-36.

[65] Platon, **Parmenides**, 131a-b.

[66] Crombie, **An Examination of Plato's Doctrines**, Routledge and Kegan Paul, London,1967, Vol. II. s.68.

3.2.Üçüncü Adam Kanıtı

Parmenides'te yeni bir kanıta geçilmektedir.[67] Felsefe tarihinde *üçüncü adam kanıtı* (The Third Man Argument) olarak bilinen kanıta, ilk kez Aristoteles'in bu adı verdiği anlaşılmaktadır.[68] Bu kanıta *Üçüncü Adam* denmesinin nedeni şöyle açıklanmaktadır: Sokrates bir adam olsun; bu adam, *adam ideası*ndan pay almış olsun. Fakat tikel olan adamla, adam ideasının yanında başka bir adam ideası olmalı ki, tikel olan adamla, bu tikelin pay aldığı adam ya da adamlık ideasından, ikisi birden pay almış olsun. Böylece tikel adam (Sokrates) tikel adamın pay aldığı adam ideası ve ikisinin birden pay aldığı üçüncü adam ideası... Böylece bir adamın açıklanması için iki adam ideasına gereksinme duyulmaktadır. Bir de tikel adam (Sokrates) olduğundan hepsi üç adam olmaktadır. Bu kanıta da bu nedenle Üçüncü Adam Kanıtı denilmektedir. Fakat üçüncü adam örneğinde, sonsuz dönüş durumu bulunmamaktadır. Çünkü ikinci bir adam ideasında – ki bu üçüncü adamdır – dönüş durmaktadır. Oysa biraz sonra göreceğimiz gibi, *Parmenides*'teki Üçüncü Adam Kanıtı sonsuz dönüşe yol açmaktadır. Yani tikel adamı (Sokrates'i) açıklamak için sonsuz sayıda adam ideasına gereksinme duyulacaktır ki, bu da Platon'un kendisi tarafından eleştirilmektedir.

Geleneksel görüşe göre (Cornford, Taylor gibi) üçüncü adam kanıtı geçersiz bir kanıttır. Vlastos, Runciman ve Robinson'a göre ise, oldukça geçerli bir kanıttır. Vlastos'a göre bu, geçerli bir kanıt olmanın yanında aynı zamanda samimi bir şaşkınlıktır. Runciman'a göre, geçerli kanıttır, ama Platon bunun farkında değildir. Robinson'a göre ise Platon, bu kanıtla, başına büyük dert açmıştır. Ama kanıt, sanıldığı gibi idealar kuramı için çok zararlı değildir.[69]

Kuşkusuz genişliği geniş, daireliği daire, kırmızılığı kırmızı olarak betimlemek ya da öyle bir yargıda bulunmak, saçma bir şeydir. Platon, bu tür bir dili daha önceki diyaloglarda kullanmıştı. Örneğin A'lık adalettir, ya da adaletin kendisi adalettir gibi... Fakat, Platon orada adaletin, adaletsizlik demek olmadığını, adil bir

---

[67] Platon, **Parmenides**, 131e-138.

[68] Aristoteles, **Metafizik**, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 990 b-17.

[69] Turgut, **a.g.e.**, s.41.

eylemin, adalet kavramı (ideası) içinde ele alınması gerektiğini belirtmeye çalışıyordu. Çünkü, adalet, eylem olarak az veya çok, adaletin kendisinden (adalet ideasından) payını aldığı için (ancak filozof, ne kadar pay aldığını bilir) adaletsiz olamaz. İlk ve orta dönem diyaloglarında, daha çok bu tür bir yükleme ve daha çok ahlaksal ve matematiksel yükleme ile ilgiliydi.

Kuşkusuz Platon isteseydi, sonsuz dönüşümü durdurabilirdi. Şöyle ki; üçüncü kanıtın ilk ideası kendini yüklemleme ile (ki ideanın ölçüt rolü, özdeş-olmayan rolü ile beraber gider) kanıtın ikinci ideası, kopya kuramına göre, kendini yüklemlemeyi dışlar. Böylece Platon, F ideası, zorunlu olarak F'dir, başka F'e gereksinme yoktur, diyerek dönüşü durdurabilirdi. Çünkü kopya kuramına göre, idea kendi kendinin aynıdır.

Aslında Sokrates, sonsuz dönüşü önleyecek yeni bir görüş getirmeye çalışmaktadır. Buna göre, bir idea, zihinde var-olan bir düşüncedir.[70] Fakat Parmenides'in de belirttiği gibi, düşünce, bir şeyin düşüncesi, yani ideasıdır; daha önce de gördüğümüz gibi, ortak birçok şeylerin ortak özelliğini oluşturup kendi kendinin düşüncesini oluşturamamaktadır.

Kuşkusuz, ideaların, düşüncenin nesneleri oluşu, Platonik öğretinin büyük bir parçasıdır. Onlar, ancak düşünce kanalıyla kavranıp bilinebilirler. Fakat Parmenides'in de belirttiği gibi, ideaları böyle kabul edersek, bu kez de, ideaların tikellerle olan ilgisi sorununu çözemeyiz.[71]

Sokrates şimdi, genelde idealara olan tipik bir yaklaşımın yorumuna geçiyor. Ona göre idealar, kendilerinin kopyası olan tikellerdeki örneklerdir. Parmenides'in yanıtına göre, eğer şeyler kopya ya da birbirine benzer ise, o zaman en azından bir ortak özellik taşımaları gerekmektedir. Böylece, bir idea ve tikelin, ikisinin de en azından başka bir ideaya benzer olmaları durumu vardır. Böyle olunca da yine sonsuz dönüş kendini göstermektedir.

---

[70] Platon, **Parmenides**, 132b.

[71] Turgut, **a.e.**, s.44.

Taylor ve Cornford'a göre, Parmenides'in bu son kanıtı geçersizdir. Çünkü bir tikel ile *idea* arasındaki benzerlik simetrik bir benzerliktir. Yani A, B'ye benzerse, B de A'ya benzer. Fakat A, B'nin kopyası ise, B, A'nın kopyası demek değildir. Ama bu savunma da yanlıştır. Bir tikelle idea arasındaki ilişki daha önce de gördüğümüz gibi, yalnız benzerlik ilişkisi değildir.[72]

Parmenides şimdi diyalogun birinci bölümünün son kanıtına gelmektedir.[73] İdealar, eğer varsalar, bizce bilinmeleri gerekir. Çünkü idealar idealarla birleşirler; algılanır şeylerle birleşmezler. Tikeller de tikellerle birleşirler; idealarla birleşmezler. Böylece kölelik (idea), *efendilik*'le (idea) birleşirken, köle (tikel) efendi (tikel) ile birleşir. Fakat köle, *efendilik*'le birleşmediği gibi, kölelik de efendi ile birleşmez. Böylece idealar evreni, bu evrenden tümden ayrılır. Bilginin ve doğrunun evreni de idealar evreni olmuş olur. Bu bilgiye de ancak Tanrı sahip olabilir. İnsanlar kendi evrenlerinde bilgisizce yaşayıp, tanrısal evrenden kopukturlar.

Daha sonra Parmenides Sokrates'in zorluklarının diyalektik eğitimi görmemesinden ileri geldiğini belirtmektedir[74], (unutmayalım ki, Parmenides, Yaşlı Platon'dur, Sokrates ise gençtir. Diyalogdaki buluşma ise hayalidir.). Bu demektir ki Sokrates, daha önceki diyaloglarında yaptığı eğitimi yeniden yapacaktır. Gerçekten de diyalogun ikinci bölümünde Sokrates'e bu eğitim yeniden yaptırılacaktır.

Parmenides'in birinci bölümü, tikellere karşı olup, idealara karşı değildir. Bunu söylemelerindeki en büyük neden de, Parmenides'in konuşmacı olarak Platon olmasıdır. Oysa diyaloğun başından, birinci bölümün sonuna kadar tartışılan ve eleştirilen, idealardır. Kanıtların Parmenides tarafından ileri sürülmesinin nedeni, yalnız Parmenides'in monist oluşundan değil, aynı zamanda Platon'un saygı duyduğu en büyük düşünür oluşundandır.[75]

---

[72] İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.44.

[73] Platon, **Parmenides** 133b- 135e.

[74] Platon, **Parmenides**, 135a-c.

[75] Von Aster'e göre Platon, kendisinden önceki felsefenin en büyük iki filozofu olarak Herakleitos ve Parmenides'i kabul eder. Hatta ona göre felsefe tarihi genelde bu iki filozof arasındaki zıtlıkla başlamıştır. **Felsefe Tarihi Dersleri**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943, s.119.

Şimdi *Parmenides* bağlamında Platon'un idealar dünyasının kapsamıyla ilgili nasıl bir yaklaşım sergilediğini açıklamaya çalışalım. Aslında Platon soruyu hiçbir zaman yanıtlamaz.[76] Çünkü idealar kuramının ikili kökeni bu sorunun cevabını güçleştirir. Nitekim Aristoteles'in Platonculuğu açıklarken bizlere söylediği gibi[77] bir kök Sokrates'in *tümelleri* tanımlamaya yönelik araştırmasıydı. Herhangi bir doğa dizgesiyle ilgilenmeyen Sokrates, kendisini *Adil* gibi ahlakî terimleri tanımlama girişimiyle sınırladı.

Platon, Herakleitosçu akış öğretisini duyusal şeylere uygulanan bir kuram olarak kabul ederek, Sokratesçi bir tanımın konusunun duyusal şey olamayacağını gördü, çünkü duyusal şeyler sürekli bir değişme içinde olduklarından, bilinemezdirler; bu nedenle Sokratesçi tanımın konusunun, *idea* adını verdiği ayrı bir varlık olması gerektiğini ve ideayla aynı adı taşıyan duyusal şeyler öbeğinin bu ideadan pay aldığını söyledi. Bunun gerisinde yatan varsayım her cins ismin, ondan söz edildiğini işittiğimiz zaman düşündüğümüz, değişmez bir anlama sahip olmasının zorunlu olduğudur: Konuşan ve dinleyen, bu sayede, anlıklarında aynı nesneyi düşünürler. Ancak bu biçimde, birbirlerini anlayabilirler ve konuşma olanaklı olur. Bu serimde tüm cins isimler, her şeye karşın, anlamları için bir forma sahip olmak bakımından aynı hakka sahiptirler; ve dolayısıyla şu ifadeye erişiriz: "Aynı ismi verdiğimiz tüm şeyler öbeği için tek bir form (ya da karakter, eidos) kabul etmeye alışmış durumdayız."[78] Bu sıcaktır, bu kirlidir, bu insanîdir, bu adildir, vb., diyebiliriz. Eğer bu türden tüm ifadeler aynı konumdaysalar, varolan bir cins isim için, ortak bir karakter ya da form/idea kabul etmeliyiz. İdealar dünyası, herhangi bir dilin sözcük dağarcığından sayıca daha fazla olmalıdır.[79]

Ancak *idealar kuramı* Platonculuğun diğer kökünden – her şeyin gerçek varlığı olarak, Phytagorasçı sayılar kuramı – yola çıkarsak nasıl görünür?

---

[76] Eğer VII. Mektup (342a) gerçek bir Platoncu metin olarak kabul edilirse, Platon yaşamının sonunda, matematiksel nesnelerin, ahlaksal terimlerin, doğal ve yapay nesnelerin, her canlı yaratık türünün, her ahlaksal niteliğin ve tüm etki ve edilgilerin formlarının varlığını teslim etmiş durumdaydı.

[77] Aristoteles, **Metafizik** A, 6.

[78] Platon, **Devlet** 596a.

[79] Cornford, **a.g.e.**, s.16-17.

Aristoteles'e göre Platon şeylerle idealar arasındaki ilişkiyi tam tamına, Phytagorasçılar şeylerle Sayılar arasındaki ilişkiyi nasıl anladıysalar, öyle anladı: Şeylerin Formlardan *pay aldıkları*nı söylediği zaman, yalnızca, Phytagorasçıların şeylerin sayıları *temsil ettikleri* (ya da somutlaştırdıkları) biçimindeki ifadelerinde sözsel bir değişiklik yapıyordu. Form şimdi, bir cins ismin anlamından daha fazla bir şey – metafiziksel konumunu, Sokrates'in büyük bir olasılıkla, hiçbir zaman araştırmamış olduğu bir varlık – haline gelmiştir. Sokrates'in hiçbir zaman "bir doğa dizgesi"[80] olmadı; ancak Platon İdealara, görünüşlerin şu ya da bu biçimde ya da belli bir ölçüde temsil ettikleri gerçeklikle olarak, Phytagorasçı Sayıların yerine getirdiği, bir anlaşılır, gerçek varlık dünyasında, *ayrı* bir varoluş verir. Görünür ve dokunulur cisimlerden kesinlikle ayrı olan ve bir ebedi doğruluk (hakikat) alanı oluşturan matematiksel Formlarla ilgili olarak hiçbir güçlük yoktur. Yine ahlakî idealar, insanî eylem ve karakterde hiçbir zaman somutlaşmayan ya da gerçekleşmeyen ülküler (idealler) olarak kalırlar. Söz konusu her iki sınıfın da formları, ruhun bedensel duyulara hiç başvurulmaksızın bilebileceği ebedi şeyler olarak dile getirilebilirler.

Aslında diyalogun devamında Platon Parmenides üzerinden Sokrates'in üzerine kararlı bir şekilde gider. Sıcaklık ya da soğukluk ya da kırmızılık, bedenden ayrılmış bir ruh tarafından tüm duyusal deneyden bağımsız olarak bilinebilecek nesne türleri midir? Kırmızılık ya da sıcaklık, fiziksel dünyadaki kırmızı ya da sıcak şeylerin oluşunu açıklayan ebedi ve gerçek bir form mudur? Cisimler, onları hiç kimse görmediği zaman Kırmızılıktan ya da hiç kimse sıcaklıklarını duymadığı zaman, Sıcaklıktan pay alır mı? Bunlar Platon'u, diyalogda Sokrates'in itiraf ettiği kararsızlık ve kesinsizlik içine sokmuş olan sorular olabilir. Her cins isim için bir İdea kabul etmenin en önemli ve en dikkate değer sonucu bu durumda, İdealar dünyasına bir sınır koymanın olanaksız hale gelmesiydi. Sınırsız bilinemez ve eğer İdealar bilinemez iseler, onların varlık nedeni ortadan kalkar. Ancak Platon bu soruyu yanıtsız bırakır.

[80] Cornford, **a.g.e.**, s.18.

Parmenides şu halde, Platon'un ikinci eleştiri doğrultusuna döner: Ayrı İdealarla onlardan *pay alan* şeyler arasındaki ilişki nedir?

Eğer pay alma ya da paylaşmanın doğal anlamını zorlarsak, İdeanın şeylerin her birinde bir bütün olarak mı bulunduğunu, yoksa her şeyin İdeadan bir parça mı aldığını kabul edeceğiz? Bu ikilem gerçekte *pay alma* sözcüğünün kimi yanıltıcı çağrışımlarına bir itiraz olarak alınabilir. Birçok şey, hepsinin onunla aynı ilişkiye sahip olması anlamında, bir İdeadan *pay alabilir*. Ancak ilişkinin ne olabileceği sorusu yine de yanıtsız kalmaya devam eder.

İdeanın yalnızca, zihinlerimizde bir düşünce olabileceği önerisi, kesin olarak, yadsınmıştır. İdea zihinsel bir varlık değildir; o, sayısı her ne olursa olsun, insani zihnin düşünebileceği, ya da düşünmeyebileceği, bir düşünce nesnesi olmalıdır.

Son olarak, İdeanın ayrı bir varoluşu olmakla birlikte, burada, bu dünyada olanın, İdea değil de, İdeanın bir kopyası ya da görüntüsü olduğu ileri sürülmüştür. Özgün bir şeyin birden fazla kopyası olabilir. İlişki öyleyse, bu durumda *benzerlik* olacaktır. Ancak sonsuz bir geriye gidişe yol açacaktır. Özgün şeyle kopya eğer birbirlerine benzer iseler, bunların ortak bir karakterleri vardır; ancak bu durumda, özgün şeyle kopyanın pay almaları için, bir başka İdea ortaya koyma nedenlerimiz, tüm kopyaların pay almaları için özgün bir İdea ortaya koymaya götüren nedenlerden hiç de daha az değildir. Buradan *pay alma* ilişkisinin *benzerliğe* indirgenemeyeceği, dolayısıyla *pay alma* ilişkisi için bir açıklama aramamız gerektiği sonucu çıkar. Şu halde, bu nokta üzerinde şöyle bir akıl yürütme olabilir: kopyanın en azından bir dereceye dek, özgün örneğe benzediği doğru olabilir; ancak anlatılmak istenen her şey, bundan ibaret değildir. Her iki kopya arasında bir benzerlik bulunur.[81]

Tüm bu eleştirilerin sonucu, İdealarla şeyler arasındaki ilişkiye ilişkin olarak, şimdiye dek, hiçbir anlaşılır açıklama getirilememiş olduğudur; mecazlar ciddi bir incelemeye tabi tutulmayacaklardır. Parmenides insanî bilginin erişebileceği sınırların ötesine çekilmiş ideal bir dünya resmiyle sona erer. Bir Tanrı İdeaları bilebilir, ancak biz insanlar, dünyamızdaki şeylerin dışında kalan bir şeyi bilebilir

[81] Cornford, **a.g.e.**, s.20.

miyiz? Öte yandan Parmenides'in kendisi İdeaların düşünce için bir zorunluluk olduğunu teslim eder; İdealar olmaksızın felsefî söylem ya da herhangi bir türden konuşma olanaksız olur. Bu sonuç, yalnızca varolan güçlüklerin üstesinden gelinemeyeceği anlamına gelir.

Şu halde, Platon'un *Parmenides*'i yazmaktaki amacı, kendisinin var olan güçlüklerin en az, kendisini eleştiren biri kadar, bilincinde olduğunu göstermek ve onları öğrencilerinin ve dostlarının üzerinde düşünmeleri için gözler önüne sermek olabilir.[82] Bunun yanında buradaki güçlükten kastımız idealar ile tikeller arasındaki ilişkinin mahiyeti ile ilgili bir güçlüktür.

3.3. İdeaların Tikellerle İlişkileri Bağlamında Rolleri

Sokrates'in kendisi tarafından *Parmenides*'te ortaya atılıp, kendisiyle *Sofist*'te uğraşılan bu sorun, İdeaların şeylerle değil de, birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgilidir. Sokrates, ayrı İdeaların varlığı kabul edilirse eğer, somut bir şeyin hem Benzerlik hem de Benzemezlik formundan çok rahatlıkla pay alabileceği noktasını daha yeni ortaya koymuştur. Buna, o daha sonra şunları ekler: "Ancak ayrı formların kendileri – Benzerlik ve Benzemezlik, Çokluk ve Birlik, Devinim ve Dinginlik ve bu türden her şey ayrıldığı zaman biri bu durumda, İdeaların kendilerinin birleştirilip ayrılabildiklerini gösterebilseydi..." bu aynı sorunun görünür şeylerde var olduğunu görmüş olduğumuz gibi, İdeaların kendilerinde de bulunduğunu gösterebilseydi, bu benim için olağanüstü ilginç olacaktı.[83] Ancak burada asıl soru, İdeanın bu denli ısrarla vurgulanmış olan birliğinin, onun diğer İdealarla *karışması*yla nasıl uzlaştırılabileceği sorusudur. Bir idea tek bir *varlık*tır. O tıpkı Parmenides'in Bir olan Varlık'ı gibi, her tür çokluğu dışlar mı, yoksa o hem bir hem de çok olan bir İdea mıdır?

Platon şimdi bizi: Bir şey ya vardır ya da var değildir; bir şey ya birdir (ve çok değildir) ya da çoktur (ve bir değildir); eğer bir varsa, çok var değildir; eğer çok varsa, Bir var değildir. Böyle bir usavurma bizi, ya (Parmenides'in kendi dizgesinde

---

[82] Cornford, **a.g.e.**, s.20.

[83] Platon, **Parmenides** 129e.

olduğu gibi) her tür çokluğu dışlayarak, tek bir Varlıkla veya Var olan Birlikle, ya da her ne türden olursa olsun, hiçbir birliği bulunmayan bir çoklukla baş başa bırakır.[84]

Parmenides ile *Sofist* arasında bir geçiş diyalogu olan *Theaitetos* üzerinden Platon tikellerden hareketle bir bilgi tanımının olabilme denemesini yaparak *Sofist*'te İdealarla tikeller arasındaki ilişkinin artık sorun olarak ele alınmayacağını işaret eder gibi sadece İdealar ile İdealar arasındaki ilişkiyi konu edinir. *Sofist*'te karşılaştığımız İdealara ilişkin inceleme, karışıklıkları aydınlatıp, Elealılar ve ardılları tarafından Parmenides'in Birlik ve Varlık, Çokluk ve Yokluk gibi, en ufak bir esneklik kabul etmez kavramlarına dayandırılmış olan paradokslara bir yanıt verilmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Platon idealar arası ilişki sürecini aydınlatmak için beş idea seçer[85] Varlık, Benzerlik, Benzemezlik, Hareket ve Dinginlik ve bunları "en büyük cinsler" (*megista gene*) diye adlandırır. Bu beş İdea üzerinden Platon İdeaların kendi aralarındaki ilişkilerini anlatır. Tezimizde genel olarak epistemoloji çerçevesinde kalmaya çalıştığımızdan ve Platon'un bu bahsettiğimiz beş İdea üzerinden derin metafizik soruşturmasına girmek bizi tezimizin ana omurgasından uzaklaştıracağı için sadece çerçeve olarak değinmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Yukarıdaki iki sorunun da cevabı aslında tek bir diyalog çerçevesinde değil Platon'un felsefesinin tamamında dolayısıyla diyaloglar ve bugün artık Platon'a ait olduğu konusunda şüphe kalmayan *VII. Mektup* da dahil olmak üzere bütün eserlerinin tahliliyle mümkündür. Fakat biz yine de belirtelim ki, ilk ve orta dönem diyalogları ile ideaların bazı türlerinin belirtildiğini ve genel olarak özelliklerinin açıklandığını gördük. Ayrıca aşağıda zaten bu ideaların genel karakteristiklerini vermeye çalışacağız. Bunun yanında ikinci soru, bizim bundan sonraki bölümde işleyeceğimiz aklın hiyerarşik durumu ve nesnelerin hiyerarşisinin Platon tarafından nasıl ele alındığı; hangi yol ve yöntemlerle hiyerarşik olarak tasarlandığı daha doğrusu kabul edildiğini, ele alacağımız bölümün konusunu teşkil edecektir.

---

[84] Cornford, **a.g.e.**, s.22.

[85] Platon, **Sofist** 254b-255e.

Platon yukarıdaki eleştiriyi Parmenides'e yaptırırken gayet ciddidir ve pay alma konusundaki ciddi sorunları görmüş ve belki de buna alternatif olarak *Theaitetos*'ta göreceğimiz gibi, dış dünya nesnelerinden hareketle, idealara başvurmadan bilgi tanımı yapabilmenin olanağını dener.

Buraya kadar idealar kuramının Platon'un diyaloglarında ortaya çıkmasını gelişimini ve son olarak da ideaların tikellerle nasıl bir ilişkisi olduğunu açıklamaya çalıştık. Platon'un en temel ayrımlarından biri olan bilgi ile sanı konusundaki ayrımı pek fazla irdelemedik. Bunu yapmamızdaki amaç üçüncü bölümde tamamen tikellerden hareketle bilginin imkanı üzerine yoğunlaşacak olmamızdır.

Platon için gerçek varlık alanı olan *idealar*, Platon felsefesi için hayati bir konumdadırlar. Biz aklın *idealar* ile nasıl bir ilişkisi olduğunu anlamaya çalıştık. Daha doğrusu, bilme söz konusu olduğunda bilmeden neyin kastedildiği burada bilme işini yapan ve bilmeye konu olanın ne olduğunu ele almaya çalıştık. Bilgi ile sanı (Platon için bu doksa kavramı ile karşılanır) arasındaki ayrıma pek fazla girmedik.

Cross ve Wozzley'den[86] yararlanarak *idealar*ın genel olarak "rolleri"ni vererek bölümü bitirmek istiyoruz. Kanaatimize göre bu şekilde bir genel ayrım yapmanın *idealar*ın Platon felsefesinde nasıl bir yer işgal ettikleri noktasında oluşturmaya çalıştığımız harita için yararlı olacaktır. Ayrıca *idealar*ın bu rollerinin işlerliğinin *sanı* ile karşılaştırılarak oluşturulmuş olması, gerek ikinci bölümdeki yapmaya çalıştığımız hiyerarşi için gerekse son bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımız *doksa* (sanı) kavramı için bir hazırlık niteliğinde olacaktır.

3.3.1. Bilginin Nesneleri Olarak İdealar:

Son dönem diyaloglarda, özellikle *Theaitetos*'a kadar olan diyaloglarda bilgi ve sanının ayrımı yapılmakta, bu ayrım yapılırken de bilginin nesneleri idealar olarak

[86] R.C. Cross and Wozzley, **a.g.e**, 166 vd. B1.8.

kabul edilmekte, bu nedenle de hata söz konusu olmamaktadır. Sanının nesneleri algılanır nesneler olduğundan hata söz konusudur.

3.3.2. Gerçeklik Olarak İdealar:

İdealar bilginin nesnelerini oluşturduğundan gerçektirler. *Devlet*'in V. Kitabında[87] ve diğer diyaloglarda belirtildiğine göre, bilgi düzeyinde olan insanın gerçeği bilmesi ve bu gerçeğin de idealar olduğu vurgulanmaktadır. Algılanır tikeller, düş evreninde yaşayan, gördüklerini, duyduklarını ve dokunduklarını gerçek sanan sıradan insanların gördükleri, duydukları, dokundukları şeylerdir. Algılanır tikeller, ancak gerçek olan ideaların görünüşleri ya da gölgeleri olduğundan bilginin değil, sanının nesneleridir.

3.3.3. İdeal Ölçütler Olarak İdealar:

Menon[88], *Phaidon*[89] ve *Devlet*'in V. Kitabında ideaların ideal ölçütler oldukları vurgulanmaktadır. *Devlet*'te idealar ölçütler olarak tanıtılırken, tikellerin ancak bu gerçeklere katılması ile gerçeklik kazandıkları ileri sürülmektedir. İdeaların bilgisine varmadan, o akılsal düzeye çıkmadan algılamaya ve sanıya dayalı tüm yargılarımız, bir yerde anlamsız olur. Çünkü ideal ölçütler olmadan (idealar), tikelleri belirlememiz olanaksızdır. Örneğin *Phaidon* 75b'de şöyle denilmektedir:

> O halde, görmeye, işitmeye başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekmektedir. Duyulardan bize eşitmiş gibi gelen eşitlikleri bu kendinden eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinden eşitliğe yaklaşmaya çalıştıklarını fakat başarı göstermediklerini fark etmemiz ancak böyle mümkün olacaktır.... O halde bu eşitlik bilgisini dünyaya gelmeden önce kazanmış olmamız gerekir.

Phaidon'da bize eşit gibi görünen şeyleri bizde doğuştan var olan *eşitlik* ideasını anımsatmaktadır. Yani bu dünyadaki tikeller, bize tümelleri (ideaları) anımsatmaktadır. Başka bir deyimle tikellerin tahrik edici rolü vardır; bu nedenle *Phaidon*'daki anımsama, *Menon*'daki anımsamadan amacı bakımından ayrılır.

---

[87] Platon, **Devlet**, 476e-477a.

[88] Platon, **Menon (Erdem Üstüne)**, çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011, 97.

[89] Platon, **Phaidon** 74-75.

Menon'daki anımsama kuramı bilginin doğuştan olduğunu, ruhun ölümsüzlüğünü ve bilgi ile doğru sanı ayrımını yapmaya çalışırken, *Phaidon*'daki, ideaların ideal ölçütlerini, tikellerin tahrik edici rolleriyle anımsatmaya çalışmaktadır.

3.3.4. Tümeller Olarak İdealar:

İdealar bize evrensel olarak tanıtılmaktadırlar. Örneğin Platon *Devlet* X. Kitap'ta[90] "Her sınıftaki şeyleri bir ideanın varlığı ile varsaymalıyız" diyor.. *Menon*'da[91] "erdem nedir?" sorusuna Menon bir dizi yanıt verince, Sokrates, Menon'un saydığı tüm erdemli eylemlerin, ancak erdem için birer örnek olabileceğini, erdemin kendisi olamayacağını, erdemin kendisinin tüm tanımlarının, en azından ortak özelliklerini oluşturduğunu söylemektedir. Bu nedenle erdem, adalet, eşitlik gibi tüm kavramlar tümel olup evrenseldir. Bunların evrensel oluşu, onları aynı zamanda zamansız kılmaktadır. Tikeller bir zaman içinde söz konusu oldukları halde idealar evrenseldir ve zamansızdır.[92]

3.3.5. Fiziksel Nesnelerin Nedenleri Olarak İdealar:

Yine son dönem diyaloglardan önceki diyaloglarda idealar, fiziksel nesnelerin bilinmesinde neden olarak gösterilmektedir. Şayet tikeller var ise ya da gerçekliklerinden söz ediliyorsa (tam olmasa bile) salt gerçek olan ideaların var olmalarındandır. Örneğin Phaidon'da Platon:

> Bana öyle geliyor ki, kendinde güzellik dışında bir güzel şey varsa, bu şey ancak bu kendinde güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir. Bunu ötekiler içinde söylerim.

demekte ve şöyle devam etmektedir:

> ...Bana bir şeyin güzelliğini vücuda getirenin ya parlak rengi ya şekli ya da buna benzer başka bir şeye yaramayan bütün bu sebepleri oldukları yerde bırakıyorum ve bir şeydeki güzelliğin, hangi yönden,

---

[90] Platon, **Devlet**, 596a.

[91] Platon, **Menon** 72.

[92] Bkz: Platon, **Menon,** 72; **Devlet** X. Kitap.

> hangi şekilde olursa olsun, kendinden güzellik bulunmasından, onu geçmesinden geldiğini sadece safça, belki de bönce kabul etmekle yetiniyorum. Çünkü onun bu geçişi hakkında şimdiye kadar müspet hiçbir hüküm vermedim. Yalnız güzelin, bütün güzel şeyleri, güzel bulan şey olduğunu söylüyorum. Bu, hem kendime, hem de başkalarına verebileceğim en sağlam karşılıktır, sanırım.[93]

Cross ve Wozzley, Cherniss'e dayanarak, ideaların bu rolleriyle hala güncel bir konu olan ontoloji, etik ve epistemolojideki sorunların çoğunu çözebileceğini ileri sürmektedir.[94] Cherniss'e göre, idealar kuramı ontolojiktir. Çünkü idealar, gerçek, değişmeyen ve yetkin nesnelerdir. Bu nedenle Platon, bunlara *gerçek* ya da *tam gerçek* ya da *salt gerçek* demektedir. Oysa günlük duyular evreni, idealar evreniyle karşılaştırılırsa, bu yarı gerçek bir evren olur. Bu evren, yarı gerçekliğini ya da yarı görünüşlüğünü, salt gerçek idealardan aldığı için de, idealar kuramı metafiziksel bir kuramdır; çünkü insan ve insan zihninden bağımsız olarak doğru olanı söylemektedir.

Son olarak belirtelim ki yukarıdaki açıklamalarımızın yanında İdealar ile ilgili yapılagelen çalışmaların hali hazırda ulaşamayacağımız kadar çok olmasının işimizi zorlaştırdığını belirtmek isteriz. Bununla beraber tezimizin konusuna sadık kalmaya çalışarak İdeaları epistemoloji bağlamında ele almaya gayret etmekteyiz. Ayrıca ikinci bölümde de göreceğimiz gibi aklın nesneler ve İdealar karşısındaki bilgi edinme durumları ile nesnelerin idealar karşısındaki durumları bağlamında bir hiyerarşi çerçevesinde ideaları yeniden ele alacağımızı belirtelim.

---

[93] Platon, **Phaidon** 100c-d.

[94] Cherniss, **The Philosophical Economy of Theory of Ideas**, American Journal of Philology, VL. L. VII, 1936, s.445-456.

II. BÖLÜM

PLATON EPİSTEMOLOJİSİNDE AKLIN VE NESNELERİN HİYERARŞİSİ

Bu bölümde genel olarak birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız idealar ile tikellerin ilişkisinin imkanı üzerine yoğunlaşarak bunun Platon felsefesi bağlamında hangi yollar ve yöntemlerle yapıldığını daha doğru bir ifade ile bunu hangi kavramlarla yaptığını ve bu kavramları nasıl kullandığını açıklamaya çalışacağız.

Belirtmek gerekir ki Platon için nihayetinde bilgi ya da gerçeklik hatta hakikat kesinlikle oluş dünyasında olamaz. Platon, değişen ve sürekli akış halinde olan bir tikeller dünyasını algılayan duyumlarımızın sağladığı verilerin güvenilirliği üzerine bir bilgi tanımı yapmamızın imkansızlığını sürekli olarak vurgular.[1] Bunun yanında üçüncü bölümde de göreceğimiz gibi Platon yine de tikellerden hareketle bir bilgi tanımı yapılıp yapılmayacağının soruşturmasını detaylı olarak yapmayı ihmal etmez. Ve fakat her zaman olduğu gibi sonuçta yine de bize bilginin ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerine bir tablo bırakarak soruşturmasını bitirir.

Bu bölümde Platon'un kesin çizgilerle ayırdığı *idea* ve tikel/görüntü/dış dünya ayrımının temel sac ayakları olarak gördüğümüz 1) Anamnesis ve Ruhun Ölümsüzlüğü ve Dolaşımı, 2) Kesik Çizgi Analojisi, 3) Güneş Analojisi ve son olarak da Mağara Alegorisini ele almak istiyoruz. Buradaki asıl amacımız Platon'un hem aklın hem de nesnelerin nasıl bir hiyerarşiye tabi tuttuğunu ve bu şekilde bilgi araştırmasını açıklamaya çalışacağız.

[1] Bkz: Platon, **Theaitetos** 185vd.; W.F.R. Hardie, **A Study in Plato,** Oxford At The Clarendon Press, 1936, s.29.; Zeev Perelmuter, **Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought**, University of Toronto, 2002, s.30.

1. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Platon için bilgi söz konusu olduğunda hatırlama ve ruhun – ki burada ruhun düşünen kısmı akıl yani *nous* ölümsüzdür – ölümsüzlüğü en temel iki öğretidir. Platon'un hem metafiziği hem de epistemolojisi bu iki öğreti ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun yanında ruhun ölümsüzlüğü öğretisi de anımsama öğretisiyle bir bütünlük arzetmektedir.

İnsanı hem bireysel hem de toplumsal bir varlık olarak düşünen Platon'a göre insanda dikkatle üstünde durulması gereken ve "duyumüstü" olan ruhtur. Platon ruhun varlığını kabul etmekle beraber bedenin ölümden sonra yaşayıp yaşamayacağı sorusunu açık bırakmıştır. Sokrates'in, insanın en yüksek ve en önemli görevinin ruha ihtimam göstermek olduğu ve bedenin ruhun ihtiyaçlarına hizmet etmesi gerektiği doğrultusundaki sarsılmaz kanaati bu probleme verilebilecek herhangi bir cevaptan etkilenmemiştir. Durum Platon'da başka türlüdür. Aslına bakılırsa üstadının ruhun bu yüksek önemine duyduğu inancı paylaşmış, ancak bu inancın doğruluğunu ispatlamayı arzu etmiştir. Bu amaçla ona, Orphik-Pythagorik mistisizmden alıp, İdealar Teorisiyle birleştirdiği metafizik bir temel kazandırmıştır. Bunun izlerine *Gorgias*'ta rastlamamız kesinlikle tesadüf değildir. Platon'un bu yeni anlayışı en kuşatıcı ve en etraflı serimlemesini *Phaidon*'da bulur. Bu dönemden itibaren Platon sadece ölümsüzlük teorisine değil, kendi başına mantıksal olarak doğru olan ruhun ezeliliği ve ebediliğine de bağlı kalır. Ruh hem varoluştan önce hem de sonra vardır. Platon Orphik-Pythagorik ruhgöçü teorisini benimsemiş ve onun ruhun yalınlığı ve yokedilemezliği ve ruhun bedensel varoluş öncesi tanıdığı ideaları hatırlaması gibi felsefi delillerle desteklemeye çalışmıştır.[2] İki varlık türünü birbirinden ayıran kesin bir biçimde tanımlanmış düalizm özellikle önemlidir. Ruhun ait olduğu görünmez ve ölümsüz, bedenin dahil olduğu, görünebilir ve geçici dünya.[3] Beden ve ruh bu nedenle geçici bir birleşmeye girerler. Ne kadar çok ve hangi biçimde tekrar doğacağı ruhun ahlaki durumuna bağlıdır. Bununla beraber gelecek dünyada onu, yeryüzünde sürdüğü yaşamı esnasındaki durumuna göre bundan sonraki akıbetine

[2] Platon, **Phaidon**, 70a; karş. **Menon** 81c.

[3] Platon, **Phaidros** 79a.

karar verecek bir yargılanma beklemektedir; Platon'un özellikle vurguladığı üzere kendisi için bir mitos değil "makul bir hakikat" olan bir fikirdir.[4]

Phaidon'da ruhun yalınlığı özel bir biçimde vurgulanırken, *Devlet* ruhun, akıllı, cesur ve arzulardan ibaret üçlü ayrım öğretisini ihtiva eder. Ruha özgü ve onun için elzem olan zeka yahut akıldır. İkinci kısım bunu bütün gücüyle destekler, bu Phaidros'ta aklın (*nous*) dizginlerini elinde tuttuğu ve biri idealar dünyasına doğru koşan, diğeri onları yeryüzüne çekmeye çabalayan iki at metaforuyla açıklanmış olan bir görüştür.[5] *Phaidros* ruhun ölümsüzlüğüne dair, kendi hareketi harici bir sebebe dayanmayan şeyin başlangıcının ve sonunun olamayacağı yönünde bir başka delil daha ileri sürer. *Timaios*'ta[6] sadece konumu başa isabet eden ruhun makul tarafının ölümsüz olduğu savunulmakta, buna karşılık konumları sırasıyla göğüs ve belde bulunan cesaret ve duyumsal arzular ruhun akıllı olmayan ve geçici kısımları olarak addedilmektedir. Hayvanlarda[7] zaman zaman kendini feda etme boyutlarına varan erotik tutkular ve onların tatmini üstüne bencillik ve sempati[8] ya da haz ve acı[9] üstüne gözlemler. Platon bütün hayatı boyunca kimsenin isteyerek kötülük yapmayacağı kanaatine bağlı kalmakla birlikte[10] hayli ilginç biçimde irade özgürlüğünü savunup benimsetmeye çalışmıştır. Platon hayat seçimi mitosunda ruhun özgür eylemini daha önceki yaşamına bağlamıştır. *Devlet*'in sonunda yer alan mitosta, ruhların yeryüzüne genel bir yasanın hükmü altında geldiklerini ileri sürmek suretiyle diğer diyaloglarında bulunan ruh metafiziğini tamamlamaktadır. Orphik teoriye göre sadece günahkar ruhlar maddi dünyaya sürülmüşlerdi[11]. Halbuki *Devlet*'te[12], çoğu kendilerini dünyevi günahlarla kirletmekle beraber, gökten "saf

---

[4] Platon, **Phaidros** 81c, 88a-b, 107c-d; karş. **Gorgias** 523a, **Phaidros** 248a.
[5] Platon, **Devlet**, IV, 436a; **Phaidros** 246a.
[6] Platon, **Timaios** 69c.
[7] Platon, **Symposion**, 207a.
[8] Platon, **Yasalar**, V, 731b-e.
[9] Platon, **Philebos**, 31b.
[10] Platon, **Protagoras** 358c; **Menon** 78b; **Timaios** 86d; **Yasalar** V, 731c, 734b; IX, 860d.
[11] Platon, **Phaidros** 62b; **Kratylos** 400b.
[12] Platon, **Devlet**, 640d-e.

olarak" inerler. Hayat yolculuğunu mutlu bir sona ulaştırmada ancak gerçek bir filozof başarılı olabilir.[13] Bedeni ruhun bir *aracı*[14] olmaktan ibaret gören ve gerçekte onun güçlerinin özgürce gelişmesinin önünde bir engel olarak kabul eden[15] bu düalizm, sadece Platon'un genel metafiziğiyle yakından bağlantılı olmayıp hatırlama teorisi ve dolayısıyla onun epistemolojisinden koparılamaz bir vasfa sahiptir.[16]

2. ANEMNESİS-HATIRLAMA

Menon'da, Sokrates, genç bir köleye, kendisine yardım etmeden bir geometri probleminin (kare ile ilgili) çözümünü yaptırabileceğini ileri sürmektedir. [17] Problem geometri problemi olduğu için duyuların yardımına fazla gereksinme duyulmamaktadır. Sokrates bu yöntemin, yalnız geometri ve aritmetik için değil, tüm alanlar için geçerli olduğunu ileri sürmektedir.

Sokrates bu örnekten giderek şunu iddia etmektedir: Köle, bu problemi daha önce kendisinde var olan bilgiye dayanarak çözer. Sokrates bunu kanıtlamak için anımsama *yöntemini* kullanmaktadır. Buna göre, düzenli sorular sorulup unutulan bilgi anımsatılmaya çalışılmaktadır. Sokrates gerçekten de sorulan sorulara (kölenin bazı yerlerde şaşırmasına karşın) doğru yanıtlar alabilmektedir. Fakat işin ilginç yanı, kölenin gerçekten tümden bilgisiz olup olmadığının bizce bilinmemesidir. Daha önce, onun bu problemle ilgili bir şey bilip bilmediğini de bilemiyoruz. Neden, bir geometri problemi seçilmiştir? Ayrıca Sokrates, köleye yardım etmediğini söylediği halde, bazı yerlerde oldukça yardım etmektedir. Ancak burada bizi ilgilendiren Platon'un bize, bilginin doğuştan var olduğunu, zamanla unutulduğunu ve bu unutulan bilgilerin nasıl meydana geldiğini, ya da açığa çıktığını göstermeye çalışmış olmasıdır.

Platon, *Menon*'da *anemnesis kuramı*yla, ayrıca bilgi ile doğru sanının ayrımını yapmaya çalışmakta ve kölenin doğru olarak verdiği yanıtların (ya da bölük

---

[13] Platon, **Devlet**, 619e.
[14] Platon, **Timaios** 69c.
[15] Platon, **Phaidros** 66a-b.
[16] Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s.205-6-7.
[17] Platon, **Menon**, 80-86.

pörçük bilgilerin), aslında bilgi olmadığını ileri sürmektedir. Doğru sanının bilgi olabilmesi için temellendirilmesi, verilen yanıtların neden doğru olduğunun söylenmesi, yani Logos'un burada neden-kanıt verilmesi ve kolayca unutulmaması gerekmektedir.

Menon'da ve *Phaidon*'da bilgi Logos'la beraber gelmekte ve Logos'suz bilgi olmamaktadır. Bu nedenle en azından bu diyaloglarda logos, bilginin yeterli ve gerekli koşulu olmaktadır. *Menon*'da bilgi ve sanı ayrımı yapılırken dikkat edilmesi gereken başka bir önemli nokta da, bilgi ve sanının aklın ayrı iki durumu olduğu halde ikisini de karşılayan nesnelerin aynı oluşudur. Örnek olarak verilen geometri problemi, hem bilginin konusu hem de sanının konusudur. Oysa *Devlet*'te[18] bilgi ile sanı, yalnız aklın ayrı iki durumu olarak değil, aynı zamanda karşıladıkları nesneler olarak da ayrılmıştır. Bilginin nesneleri; ancak diyalektikçi (Platoncu anlamda), filozofun bilebileceği idealar ya da formlar; sanının nesneleri ise, sıradan insanın gerçek olarak sandığı günlük tikellerdir. Filozofun dünyası ile (idealar dünyası) yani aklın en yüksek bir durumu olan bilgi, sıradan insanın dünyası, yani dış dünyamız ile ilgili olan sanı, birbirlerinden tümüyle ayrılmışlardır. İdealar kuramı *Devlet*'te tam olarak gelişmiş ve *Devlet*, Platon metafiziğinin ve epistemolojisinin dizgesel olarak ikiye ayrıldığı bir diyalog olmuştur. *Menon*'da doğru sanının bilgi kadar yararlı olabileceğini söyleyen Platon, yine de ikisi arasındaki farkı belirtmek için "Larissa Yolu" örneğini vermektedir. Genellikle bu tür somut örnekler Sokratik olmaktan çok Platoniktir.

3.GÜNEŞ ANALOJİSİ VE İYİ İDEASI

Kesik çizgi örneğinde de tahlil edeceğimiz gibi bilgi de tıpkı idealar gibi bir piramit oluşturur. Tabana ne kadar yakınsak yani aşağı dünyaya bilgimiz de o kadar koşulludur. Yukarıya doğru ne kadar yükselirsek kendimizi koşullardan o kadar kurtarırız, ta ki sonunda başka her şeyin kendisine bağımlı olduğu ve kendisi başka hiçbir şeye bağımlı olmayan tek bir noktaya varıncaya dek. Platon'un görüşü bu olmuş gibi görünür. Eğer onu bilseydik, bu en yüksek nokta bilgimizin geri kalanının

[18] Platon, **Devlet**, 477-480.

tümünü aydınlatır ve tam uygun ölçek ve perspektif içerisine sokardı. Bütünüyle kendinde bilinebilir olan bu en yüksek şey, başka bir şeyin bilgisine ulaşmamız sayesinde daha anlamlı kılınamazdı. Koşulsuz olduğu için, onun hakkında bilinecek olan her şeyi bilirdik; onun hakkındaki bilgimiz, nihai, değişmez, eksiksiz, tam olurdu. Bilgi piramidinin bu en yüksek noktasını Platon "iyi ideası" diye adlandırdı. Ne yazık ki, bu karanlık demeyelim ama çok zorlu bir kavramdır. Platon ona ilişkin biçimsel bir analiz vermeyi olanaksız buldu; gördü ki, onu benzetme yoluyla yalnızca çağrıştırabilirdi. Bu yüzden de, onu güneş metaforu içerisinde sundu. Aşağıdaki metin Platon'un bu metaforu sunuşu görme açısından önemlidir. Bunun yanında bu benzetmelerin farklı yorumlara da açık olduğunu ve bununla ilgili felsefi literatürün oldukça kalabalık olduğunun altını çizelim. Biz burada fazla ayrıntıya girmeden metni vererek; daha sonraki bölümde aklın ve nesnelerin hiyerarşisinde güneş metaforuyla beraber kesik çizgi ve mağara istiaresini birlikte değerlendirerek sıralamamızı yapmaya çalışacağız.

Bahsettiğimiz metinde[19] baş konuşmacı Sokrates'tir ve muhatabı da Glaukon'dur. *İyi*'den bahsetmeden önce Sokrates kısa bir tekrar yapar ve birçok güzel ve iyi şeylerin varlığını kabul ettiklerini ve dilde de bunları ayırt ettiklerini belirtir. *İyi*'nin ve *Güzelin* kendisinin var olduğunu ve bunların değişmez tek bir ideası olduğunu belirtir. Devamında görme ve işitme yetilerinden hareketle duyulur şeylerin duyu yetileriyle algılandıklarını teslim eder:

> Sonra birçok şeyler görülür, kavranmaz, İdealarsa, kavranır görünmez…. Doğallıkla, ışık dediğin şey;… sence, gökteki tanrıların hangisi bu bağı elinde tutar? Hangisinin yardımıyla gözlerimiz görebildiği kadar görür, görülebilen şeyler de görülür.
>
> - Güneş Tanrı demek istiyorsun… herkese göre ışığın kaynağı odur..
>
> - Şimdi, dedim, İyi'nin doğurduğunu söylediğim varlık Güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz

[19] Platon, **Devlet** 504e-509c.

> ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da İyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.

Güneş ile İyi ideası arasındaki bağıntıya geçilir.

Yine burada görme duyusu üzerinden hareketle

> Bilirsin ki, renkleri gün ışığıyla değil de, gece ışıklarıyla aydınlanan nesnelere bakıldığı zaman, göz onları güçlükle görür, kendini kör olmuş, gözü keskinliğini yitirmiş sanır insan… ama, nesneler gün ışığıyla aydınlandı mı, aynı göz onları apaçık görür; kör olmadığı ortaya çıkar. Ruh için de böyle düşün: Ruh, bakışlarını hakikatin ve gerçekliğin aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işletemez olur…[20]

belirlenimi yapılır ve gerçeklik ile hakikat söz konusu olduğunda ruhun da tıpkı gözlerin aydınlıktaki işlevi gibi hakikatin aydınlattığı nesneyi nasıl kavradığı açıklanır. Aksi durumda ise ruhun düştüğü durum belirtilir.

Diyalogun devamı şöyledir:

> İşte, nesnelere hakikatini, bilene de bilme gücünü veren İyi ve İdeası. Bunu iyi bil. Bilginin ve hakikatin nedeni odur. Ama bilim ve hakikat ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, şuna inan ki, İyi İdeası onlardan ayrı, onların çok ötesindedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve hakikati İyi'ye yakın saymak doğru, ama onları İyi'nin ta kendisi saymak yanlıştır. İyi'nin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir… Güneş, görünen nesnelere, yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz. Onları dünyaya getirir, büyütür, besler. Buna bir diyeceğin yoktur herhalde?... bilinen şeyler için de böyledir. Bilinme özelliğini İyi'den alırlar. Bundan başka varlıklarını ve gerçekliklerini de ona borçludurlar. Böyleyken, İyi, hiç de bir varlık değildir. Varlığın çok ötesindedir, varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir.[21]

---

[20] Platon, **Devlet** 504e-509c.

[21] Platon, **Devlet**, VI. Kitap 506.

Sokrates İyi İdeasını *güneş*e benzetirken üç noktayı açığa çıkarmaya çalışır. Birincisi, nasıl ki güneş dünyadaki fiziksel şeyleri görülür kılıyorsa, aynı şekilde İyi İdeasının da daha aşağı bilgi ve kanı/doksa düzeylerini aydınlattığı ve anlamlı kıldığıdır. İkinci olarak, Sokrates, güneşin bitkileri ve başka canlı şeyleri beslediğini söyler. Bu kıyasla varsaymak zorundayız ki, İyi İdeası bilgimizi aydınlatan donuk, cansız ve kayıtsız bir ışıldak değil, fakat bir şekilde etkin ve *yaratıcı*[22] bir güçtür.

Üçüncü olarak, gözlerimiz ile güneş arasında bir "yakınlık" vardır. Burada Platon muhtemelen, o döneme özgü bir fizyolojik teoriyi düşünmekteydi; bu teoriye göre gözün içinde tıpkı güneş gibi (ışık saçtığı ve parlak olduğu için) ateş vardır. Platon'un benzetmesini güncelleştirmek için, gözün güneşin yaydığı ışık salkımının en azından bir kısmını algılayacak yapıda olduğu söylenerek, göz ile güneş arasındaki yakınlık ifade edilebilir eğer durum böyle olmasaydı göremezdik. Bu yüzden, güneş ile gözlerimiz arasında görülür şeyleri görülür kılan bir yakınlık vardır. Aynı şekilde, İyi İdeası ile zihinlerimiz arasında da bir yakınlık vardır. Şöyle ki İyi İdeası bizim zihinlerimiz gibi zihinlerin sorduğu türden sorulara doyurucu tarzda bir karşılık verir. İdealar alanının bize kayıtsız, durağan ve mesafeli olduğu düşünülebilir. Nesnel, herkese açık bir gerçeklik var olabilir, fakat bu gerçekliğin bizimle hiçbir yakınlığı bulunmayabilir.

Platon bu gerçeklik kavrayışını reddetti. Onun düşüncesine göre, insan sadece yansız bir bilen, sadece dünyayı merak eden bir bilen değildir; insan, gerçekliğin ne olduğunu bilmekle yetinip diğer her şeye kayıtsız değildir. İnsan, ahlaki, estetik, toplumsal ve dinsel bir yaratıktır da. Bundan dolayı, insanın nihai doyumu için, onun içinde yaşadığı dünya karmaşık doğasının talep ettiklerini doyurabilecek bir dünya olmak zorundadır. Platon'un en yüksek gerçekliğe İyi İdeası adını vermesinin nedeni işte budur; o, bilindiği zaman, bizim nihai sorularımızı cevaplayan bir şeydir. Başka deyişle, Platon eski Yunan'ın kozmos düşüncesini olumlar. Dünya ve insan organik

[22] Platon söz konusu olduğunda yaratıcı kelimesini kullanırken dikkatli olmak zorundayız. Çünkü buradaki yaratıcı daha çok Timaios'taki Demiurgos'tur.

bir birlik oluşturur. Bilinmeyi bekleyen gerçeklik, ahlaki bilenle bir şekilde uyuşumludur.[23]

Geldiğimiz bu nokta aynı zamanda Platon epistemolojisinin bir diğer önemli anlatım metaforu olan mağara alegorisine de değinmeyi kaçınılmaz kıldığından konunun anlaşılması için adı geçen metafor üzerinde durmak istiyoruz.

4. MAĞARA ALLEGORİSİ BAĞLAMINDA HİYERARŞİ

Platon'un *Devlet* diyalogunun VII. Kitabında ortaya koyduğu bu istiare genel bilgi ve eğitim anlayışının mecazi bir dille ifade edip, somutlaştırmak için kullanılır. [24] Onun kendi bilgi ve eğitim anlayışını ifade ederken, zamanın eğitim anlayışını eleştirmek, insanlık durumunu ifade etmek üzere kullandığı ve neredeyse idealar kuramı kadar Platon ile özdeşleşmiş bir metafordur. Platon'un felsefi bakımdan aydınlanmamış insanları yeraltı mağarasında ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak resmettiği analojisidir.[25]

Benzetmeye göre ışığa açılan uzun bir girişi olan bir yeraltı mağarasının en dibinde insanlar çocukluklarından beri, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak hareketsiz bir şekilde oturmakta ve yalnızca önlerini görebilmektedirler. Onların arkasında, yüksekte bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle bu insanlar ya da mahkumlar arasındaki yolda, küçük bir duvar ya da perde bulunmaktadır. Duvar ya da perdenin arkasında ise, konuşarak ya da sessizce, ellerinde türlü türlü araçlar, taştan ya da tahtadan yapılmış insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyan insanlar geçmektedir.

Mağaranın, Platon'un anlatımına göre, en dibinde oturan mahkumlar, yalnızca, ateşin aydınlığıyla perdeden duvara vuran gölgeleri görebilmektedirler. Ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş, hiçbir şekilde kımıldamayan bu mahkumlar mağaranın duvarındaki gölgeleri, duvara gölgesi vuran nesnelerle karıştırmakta, perdenin arkasından yankılanan seslerin doğrudan doğruya

---

[23] W.T. Jones, **Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi**, çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2006 s.202.

[24] Platon, **Devlet**, 514A-518B.

[25] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1104.

duvardaki gölgelerden geldiğine inanmaktadırlar. Bu mahkumların sahip oldukları bilgi, onların gözleriyle ve kulaklarıyla kazandıkları duyusal bilgidir ve bu görsel bilgi duvardaki gölgelerin, yani görünüşlerin bilgisidir.

Mağaranın en dibinde, her yerlerinden zincirlere vurulmuş olarak yaşayan bu mahkumlardan biri, zincirlerinden bir şekilde kurtarılıp ayağa kaldırılsa ve onun önce yüzü duvarda gölgelerini gördüğü nesnelerin kendilerine ve ışık kaynağına çevrilse ve o nihayet mağaranın dışına çıkartılsa, onun bu dönüşümü hiç kuşku yok ki çok sancılı olacaktır. İnsan için yanılgılardan kurtulmak, eski alışkanlıkları terk etmek çok güç olduğundan, o muhtemelen yeni duruma alışamayacak ve daha önce görmüş olduğu şeyler, ona daha gerçek görünmeye devam edebilecektir. [26]

Benzetme, bilgi açısından yorumlanacak olursa, mağaranın içinin ve burada söz konusu olan bilgi tarzının, Platon'un gerçek bilgi olarak görmeyip küçümsediği duyusal bilgiye karşılık geldiği söylenebilir. Buna göre, duyusal dünyanın değişen nesnelerini konu alan, çokça televizyon seyredip ikinci elden malumatlarla yetinen ve görünüşlerin gerisindeki gerçekliğe hiçbir zaman nüfuz edemeyen ortalama insanın hali, mağaranın dibinde zincirlere vurulmuş olarak yaşayan mahkumların haline benzemektedir. Başka bir deyişle, aynı durum az ya da çok insanların çoğu için söz konusu olduğundan, insanlar kendi mağaralarının içinde mahkum durumda, görünüşler arasında, gerçekliğin epeyce uzağında yaşamaktadırlar.[27]

5. KESİK ÇİZGİ OLARAK HİYERARŞİ VE ÇİZGİ ANALOJİSİ

Platon'un *Devlet*'te metafizik görüşünün ana unsurlarını varlık dereceleri anlayışını açıklamak üzere kullandığı analojidir:

> Eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgi alalım, bunlardan biri görülür dünyayı, öteki düşünülür dünyayı temsil etsin ve parçaların her birini birbirlerine göre aydınlık ve karanlık derecelerini sembolize edecek şekilde aynı oranda tekrar bölelim. O zaman görünebilir dünyadaki iki kesimden biri yansılar yerine geçecektir. Yansılardan

[26] Platon, **Devlet**, 514A-518B.

[27] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1104.

> anladığım, ilkin gölgeler, sonra sudaki ve parlak, cilalı yüzeylerdeki yansımalar ve bu türden her şeydir, anlıyor musun?
>
> - Evet anlıyorum.
>
> - Şimdi ikinci bir kesim kopyalarını ilk kesimin oluşturduğu gerçek şeylerin, etrafımızdaki canlı şeylerin ve doğanın ya da insan ellerinin ürünü olan her şeyin yerini tutsun.
>
> - Öyle olsun.
>
> - Şuna da bir diyeceğin var mı? Görülür dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeysin yansısı, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa, zanla (doksa) bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır, değil mi?
>
> - Kesinlikle
>
> -Şimdi düşünülür dünyanın çizgisini nasıl böleceğimizi irdeleyelim.
>
> - Nasıl?
>
> - Şöyle: Burada da iki kesim vardır. İlkinde ruh görülür dünyada bizzat yansıları olan gerçek şeyleri yansılar olarak kullanır; ve araştırmasını kabullerden hareket ederek ve yukarıdaki bir ilkeye doğru değil, aşağıdaki bir sonuca doğru yürüyerek takip etmeye zorlanır. İkinci kesimde ruh öteki yönde hareket eder, bir kabulden hareketle hipotetik olmayan yukarıdaki ilkeye doğru yürür; ve öteki kesimde kullanılan yansıları hiç kullanmaz, fakat yalnızca İdeaları kullanır ve araştırmasını tek başına onlar sayesinde yürütür. [28]

Metinde görüldüğü gibi, bir doğru alınır ve ikiye bölünür. Bölünme sonunda elde edilen kesitlerden altta olanı, içinde yaşadığımız ve duyu organlarıyla algıladığımız bireysel nesnelerden oluşan duyusal dünyayı göstermektedir. Üstte olan kesit ise, akılla anlaşılabilir tümel ya da özlerden, tür ve cinslerden meydana gelen, akılla anlaşılabilir idealar dünyasını temsil eder. Varlık bakımından, her şeyin ilk örneklerinden, arketiplerinden/prototiplerinden oluşan idealar dünyası, alttaki kesitin gösterdiği duyusal dünyadaki nesneler, ilk örneklerinden, arketiplerinden pay alarak varlığa gelirler.

Aynı çizgide, bölünme sonucu elde edilen kesitler, çizginin başlangıçtaki bölünmesi sırasında gözetilen orana göre, yeniden ikiye bölünür. Bu durumda dört ayrı kesit elde edilir. Bu sonuncu bölme, Platon'un matematikle sofistlik, resim ve tragedya gibi sanatların ontolojik temelini gösterme amacına hizmet etmektedir.

[28] Platon, **Devlet**, 509-511e.

Buna göre, matematiğin nesneleri, üstteki büyük kesitin ikinci parçasında yer alır. Matematiğin nesneleri de akılla anlaşılabilir nesnelerdir, fakat idealardan, her ideanın bir olduğu yerde, çok olmalarıyla ayrılırlar. Buna karşın, sofistlik ve resim, tragedya gibi sanatlar en alttaki dördüncü kesitle gösterilir, çünkü Sofist ve ressamın ürünleri gerçekliğin en az iki derece uzağında olan, gölgenin gölgesi durumundaki şeylerdir.

Bölünmüş çizgide, varlık bakımından yukarıdan aşağıya doğru bir iniş söz konusuyken, yani üst kesitler bir alttaki kesitin varlık nedeniyken, bilgi bakımından yukarıya doğru bir çıkış söz konusudur, çünkü gerçek bilgi, değişmeyen, akılla anlaşılabilir varlıkların ve gerçek nedenlerin bilgisidir.[29]

Yukarıda fazla ayrıntılarına girmeden vermeye çalıştığımız örnekler Platon tarafından, özellikle tartışmasız bir şekilde kabul ettiği düalizmin bir sonucu olarak epistemolojisinde de kendisini episteme-doksa ayrımında gösteren ikiliğin aşağıda göstermeye çalıştığımız gerçeklik dünyası olan idealar ile görünüşler dünyasının ilişkisini anlatma ereğine hizmet etmek için kullanılmıştır. Burada bu örnekler ışığında yani Devlet'in *kesik çizgi*, *güneş benzetmesi ve mağara istiaresi* bağlamında Platon epistemolojisinde aklın durumları ile beraber bu durumları karşılayan nesneleri dört aşamada gösterebiliriz.

Platon dört ayrı bilgi türünden söz eder. Bu dört bilgi türünden iki tanesi duyusal dünya; yani değişen, varlığa gelen, yok olup giden bireysel duyusal varlıkların dünyası, buna karşın kalan iki tanesi değişmez, genel ve ezeli-ebedi varlıkların dünyası ile ilgilidir.

Bu bilgi türlerinin en önemsizi olarak Platon tahmini (*eikasia*) görmektedir. Bu bilgi türünde söz konusu olan şey, gölgesi vuran bir varlığın gölgesinden aslını tahmin etmektir.

İkinci bilgi türü, duyusal nesnelerin, Platon'un inanç (*pistis*) adını verdiği, bilgisidir. Buradaki bilginin kaynağı duyu-algısıdır ve o, tahmine göre daha güvenilir bir biliş tarzı olabilmekle birlikte, yine de gerçek bir bilgi olmayıp yalnızca olasılı bir bilgidir. Onun gerçek bir bilgi olabilmesini engelleyen iki temel neden, Platon'a

[29] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.316-17

göre, her şeyden önce duyuların, duyu yanılsamalarından dolayı, hiçbir şekilde güvenilemeyecek bir bilgi kaynağı olmaları ve ikinci olarak da böyle bir bilginin nesneleri olan duyusal nesnelerin değiştikleri için bilinemeyeceği gerçeğidir. Zira Platon'a göre bilgi her zaman tikel değil de, genel olanın ve değişenin değil de, değişmez olanın bilgisidir. Bundan dolayı biz burada gerçekliklerin değil de, yalnızca görünüşlerin bilgisine sahip oluruz. Bu iki aşağı bilgi türü birlikte duyusal bilgi olarak sanı ya da kanaat (*doxa*) diye sınıflanır. [30]

İlk iki bilgi türü Platon tarafından tamamen görüngülerin daha doğrusu doksanın konusu olan bilgi türüdür ki burada Platon'un kastettiği anlamda bilgiden söz edemeyiz. Burada Platon'un gerçeklik olarak kabul ettiği bilgi alanına değinmek istiyoruz ki zaten Platon özellikle kesik çizgi örneğinde bizzat belirtmişti.

Platon düşüncenin alanı söz konusu olunca da tıpkı duyu dünyasında olduğu gibi aynı şekilde iki bilgi türünden bahseder. Bunlardan birincisi duyusal varlıkları değil de, sayılar, doğrular, düzlemler, üçgenler gibi matematiksel nesneleri konu olan matematiksel bilgidir. Ayrıca Platon ve düşünsel alan söz konusu olduğunda ikinci bir bilgi türünden de bahseder ki bu duyusal dünyayla artık hiçbir ilişkisi kalmayan *nous*'tur ve bu bilgi, idealarla doğrudan tanışıklığa dayanan rasyonel bir kavrayış ve genel kavramların akla dayanan saf bilgisidir.[31] Burada aşağıda biraz daha ayrıntıyla üzerinde duracağımız diyalektik metot söz konusudur. Platon'un bu diyalektik yöntemi bir tür toplama ve bölme işleminden oluşmaktadır. Buna göre, öteye beriye saçılmış tikeller bir idea içinde toplanarak kavranır ve daha sonra İdea türlere bölünür. Demek ki, genel kavramlara ilişkin bilgiye götüren diyalektik yöntemden söz konusu olan, her şeyden önce bir genelleme sonra da sınıflamadır. Platon'a göre, ancak bu şekilde, yani yukarıdan aşağıya doğru bir genel kavramdan diğerine geçmek suretiyle, kavramlarımızı genelleştirerek ve özelleştirerek, birleştirerek ve bölerek, sentezden geçirerek ve analiz ederek açık seçik ve tutarlı düşünceye ulaşabiliriz.[32]

---

[30] Platon, **Devlet**, 509-511e.

[31] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.225; ayrıca bkz: Platon, **Devlet**, 509-511e.

[32] Cevizci, **a.g.e.**, s.254-255.

Şimdi biz yukarıdaki analojiler ve Platon'un temel dayanağı olan düalist yaklaşımı ışığında bilgi söz konusu olduğunda aşağıdan yukarıya şöyle bir sıralama yapmanın konun anlaşılması açısından yararlı olacağını düşünüyoruz:

5.1. Tanımanın En Düşük Düzeyi: Eikasia.

Tanımanın en düşük düzeyi Platon'a göre, *eikasia* ya da imgeleme düzeyidir.[33] Akıl burada hiç bir bilgiye sahip değildir; görüntüler gerçek nesneler olarak bilinir. Bu durum, mağarada bağlı olan tutukluların, yalnız duvardaki gölgeleri görmelerine benzetilmektedir. Ancak aklın ve düzeyinin, yani *eikasia* ya da imgeleme ile Platon'un ne demek istediği açık değildir. Aklın imgeleme durumunu karşılayan nesnelerin nasıl olduğu belli olmamakla beraber aklın bu durumu aslında matematikle sofistlik, resim ve tragedya gibi sanatların ontolojik temellerini göstermeye hizmet etmek için kullanılabilir. Çünkü matematiğin nesneleri akılla anlaşılabilen nesnelerdir fakat sofistlik, resim ve tragedya gibi sanatlar daha doğrusu bu sanatın ürünleri gerçekliği en az iki derece uzağında olan, gölgenin gölgesi durumundaki şeylerdir.[34]

5.2. Sanı (Doxa) Düzeyi:Aistheta

Bu ikinci aşamada, aklın sanı (doxa-pistis) durumu ile karşılaşmaktayız. Sanının nesneleri, algılanabilen tikellerdir. Sanı sahibi olan bir kişi –sıradan kişi – bunları gerçek sanır; mağaradaki tutukluların dışarı çıkmaları gibi. Burada nesneleri algılama düzeyindeyiz; ama, esas nesneleri yani, ideaları bilemediğimiz için gerçek sanırız. Oysa bu nesnelerin tam gerçeklikleri yoktur. Bunlar tam gerçek olan idealara göre yarı gerçeklerdir. Burada, günlük ahlaksal değerler de gerçekmiş gibi sunulur. Platon'a göre filozof olmayan sıradan insanın dünyası budur. Bir düş dünyasıdır bu. Ama düşler gerçekle karıştırılmıştır. Bu nedenle burada *bilgi* (episteme) söz konusu olmayıp, *sanı* söz konusudur. Oysa algılanabilir tikeller, Herakleitos'un akış

[33] Platon, **Devlet**, 509-511e.
[34] Platon, **Devlet**, 509-511e.

kuramına göre değişen; Protagoras'ın öğretisine göre, göreceli olan tikellerdir. Platon, Herakleitos'un kuramı ile Protagoras'ın göreceliğini bu evren için doğru kabul ederek, sanı düzeyinde onlara bakmaktadır. Bu düzey, *Devlet*'in yukarıdaki pasajına göre aklın ikinci düzeyidir.[35]

5.3. Düşünme Düzeyi: Dianoia

Dianoia kelime anlamı itibariyle anlama, anlayış kabiliyeti ve anlama yetisi anlarına gelmekle beraber, taakkul, akl, tefekkür ve nutka yakın anlamlara gelmektedir. Platonik çizelgede, doksa ile noesis arasındaki bir bilme tipidir.[36]

Bu düzeyde tikeller dünyasından ayrılıyoruz. Aklın bu düzeyi, düşünme ile ilgili olup, nesneleri matematik tikellerdir. Bu nesneler, fiziksel nesnelerle, yani algılanır ya da duyulur evrenle, idealar arasında geçiş durumundadırlar. Sokrates'ten öncekiler "şeylerin ne olduğu" ve onları tanımayı naif bir biçimde tartışırken Sokrates, doğayı bir kenara itip evrensel tanımlara ahlakî açıdan yaklaşmıştır. Sokrates'in yöntemini kabul eden Platon, Pisagorcuları izlemek yerine, algılanır nesnelerin, Herakleitosçu öğretiye göre bir akış içinde olduğunu kabul etmiştir.[37] Fakat Sokrates'in tanımlarının yetersiz oluğunu görerek, algılanır nesnelerin dışında, başka şeylerin olduğunu kabul etmiş ve bunlara *idea* demiştir. Böylece onları algılanırlardan ayıran Platon'a göre eğer algılanır nesneler aynı adları taşıyorlarsa, bu onların tikellerden pay almalarından ileri gelmektedir.[38]

Platon'un matematiksel nesnelere, algılanır tikellerle, idealar arasında bir yer vermesi[39] ve onları, düşünmenin nesneleri yapması önemlidir. Bu demektir ki, matematiksel nesnelerin, hem algılanır hem de düşünülür olma özellikleri vardır.

---

[35] Bu konuda ile ilgili olarak yapılmış önemli bir çalışma bkz: Zeev Perelmuter, **Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought**, University of Toronto, 2002.

[36] Francis, **a.g.e.**, s.68.

[37] Aristoteles, **Metafizik** 987 b 14vd. 29. Vd.

[38] Von Aster ve Cavit Sunar Aristoteles'e dayanarak Platon'un son devirlerinde sayılarla ideaları bir tuttuğunu iddia etmekte ise de bu tartışmalı bir konudur. Her ne kadar Platon'un Akademi'de verdiği son konferansta sayılar üzerinde konuştuğu sanılmakta ise de bunun için elimizde kesin kanıtlar bulunmamaktadır.

[39] Platon, **Devlet**, 509-511e.

Onlar hem görülebilen imajlar (imgeler), hem de düşünülen ve düşüncede var olan nesnelerdir. Matematiksel nesneler imajlar olarak algılanır, idealar olarak düşünülür. Bu nedenle de matematiksel nesneler, hiyerarşide ideaların altında fiziksel nesnelerin ise üstündedir. Ama aklın düşünme yetisi ile kavranabildiklerinden, daha çok zihinseldirler ve idealara daha yakındırlar.

5.4. Bilgi Düzeyi/Episteme-İdea

Bu son aşamada aklın en yüksek durumu ile karşılaşmaktayız. Burada hiçbir imge ya da duyu organlarıyla algılanabilen nesne yoktur. Aklın durumu, sezgi (*noesis*), bunu karşılayan bilgi ise *episteme*, nesneleri ise idealardır. Bu, filozofun dünyasıdır artık, burada yöntem Sokratik bir yöntem olan *elenchus* değil, daha gelişmiş Platonik bir yöntem olan *diyalektiktir*.[40] Diyalektikten aşağıda ayrıntılı olarak bahsedeceğimizden burada episteme üzerinde durmak istiyoruz.

Eski Yunanca bilgi sözcüğü ya bilme yetisi ya da bilinen şey anlamına gelir. Duyumun ya da algının ya da inancın bilgi olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı konusunda bir karara varma durumundaysak, bilgi adını almaya aday bir şeyin sahip olması gereken belirli bir takım özellikler olduğunu kabul etmeliyiz. Platon'un başka bir yerde daha tartıştığı gibi[41], bu bir bölümüyle anlığımızın içinde bulunduğu hallerin asli, özsel nitelikleriyle, bir bölümüyle de nesnelerin doğasıyla ilgili bir sorundur ve anlığın hallerindeki farklılıklardan nesnelerin farklılığı çıkarsanabilir. *Devlet* V. Kitapta, bilgiyle (gnosis), duyusal şeylerle olan her tür tanışıklığı ve onlar hakkındaki yargıları kapsayan geniş anlamı içinde, sanı ya da inanç (doksa) arasındaki karşıtlığa uygulanır. Anlığın halleri, inanç doğru ya da yanlış olabilirken, bilginin yanılmaz olmasıyla farklılık gösterir. Buradan, inancın nesneleri tümüyle gerçek olmayıp değişken iken, bilginin nesnelerinin tamamıyla gerçek ve değişmez olduğu çıkarsanır.[42]

---

[40] Turgut, **a.g.e.**, s.9.

[41] Platon, **Devlet** V 477.

[42] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.52.

Episteme kelime anlamı itibariyle bilgi, anlama, ustalık, deneyim, bilgelik; bilimsel bilgi, bilim vb. Anlamlara gelmektedir.[43]

Sokrates *Phaidon*'da duyum ile ilgili teorilerle ilgilendiğini ve sonuçta bu durumdan hoşnut olmadığını ifade eder.[44] Bu bağlam içerisinde doksa-episteme ayrımının işaretlerini görmekteyiz ve fakat belirtmek gerekir ki Platon'dan bu yana görünürde olan bu köklü ayrımı yapan, "fenomenleri koruyup kollama" kaygısı gütmeyen bir pre-Sokraitk olan Parmenides'tir. Nitekim Parmenides'in şiiri saf varlık ve saf düşünce alanını (*noema*) algı ve kanı dünyasının tam karşısına koyar. Bu alan, aynı zamanda, hakiki bilginin (episteme) zemini olan, Platon'un değişmez, kalıcı idealarının alanıdır. Eidos ve Episteme, *Menon*'da (Anamnesis'in mantıksal bir sonucu olarak) üstü örtülü ilk ortaya çıkışlarından başlayarak, *Phaidon'da*[45] İdeaların hakiki bilgisinin (episteme) duyulardan gelemeyeceğini ve bu yüzden de bu bilgiyle doğmuş olmak zorunda olduğumuzu kuvvetle dayatan benzer bir argümana varıncaya dek, sımsıkı kenetlenmiştir. *Doksa-aistheta* çifti karşısında episteme-eide çiftinin yan yana yerleştirilmesinin en kapsamlı ifadesi *Devlet*'te[46] verilir ve bunu izleyen Çizgi Cetvelinde[47] ve Mağara Alegorisinde[48] resmedilir. Duyum (*aisthesis*) hakiki bilgi olma iddiasını Theaitetos'ta[49] tekrar öne sürer; bu reddedilir, tıpkı "açıklamanın (logos) eşlik ettiği doğru yargı"[50] alternatifi gibi. Nitekim bu ikinci alternatif de ince ince işlenir ve eleştirilir. Yanıt arkadan gelen diyalogda, Sofist'te açılım kazanır: tek hakiki bilgi İdeaların bilgisidir ve bu bilginin metodu diyalektiktir. *Timaios*[51] kadar geç dönem bir diyalogda bile episteme ve doksa

[43] bkz: Francis, **a.g.e.**, Episteme maddesi.
[44] Platon, **Phaidon** 96b.
[45] Platon, **a.e.**, 75b-76.
[46] Platon, **Devlet** 476a-480.
[47] Platon, **a.e.** 509d-511e.
[48] Platon, **a.e.** 514a-521b.
[49] Platon, **Theaitetos** 186d.
[50] Platon, **a.e.** 187b.
[51] Platon, **Timaios** 29b-d.

arasındaki ayrım ve onların kendilerine özgü farklı konuları vurgulu bir şekilde belirtilir.[52]

Kesik Çizgide ifade gibi aklın nesneleri burada idealardır ve bir tür seziş diyebileceğimiz *noesis* durumu söz konusudur. Noesis burada daha çok ikili bir ayrıma tabi tutulur gibi görünen epistemenin bir alt kısmıdır. Daha doğru bir ifadeyle noesis yolu Platon'un diyalektik olarak bildiği bir şeydir ve ona dayanan hayat tarzı da philosophia'dır.[53]

Güneş, çizgi ve mağara benzetmeleri hakkında söylenecek çok şey vardır. Bu konuda literatür oldukça zengindir. Biz bu üç benzetmeyi bir arada görmeye çalıştık. Ama Ferguson gibi Platon uzmanları, özellikle çizgi ve mağara arasında herhangi bir benzerlik, daha doğrusu koşutluk görememektedirler.[54] Bu nedenle bu benzetmelerin, *Güneş*, *çizgi* ve *mağara* ile beraber alınamayacağı ileri sürülmektedir. Buna göre *çizgi benzetmesi*, *mağara*da olduğu gibi, ne aklın dört durumunu ne de aklın her bir durumunu karşılayan dört ayrı nesne düzeyini göstermektedir. Ferguson'a göre, çizgi örneği daha çok mağara örneğinin bir tamamlayıcısıdır. Bu görülen dünyada güneşin özel durumu, zihinsel ya da idealar dünyasındaki iyiye bir benzetmedir.[55] *Çizgi* ise, bu güneşle iyi arasındaki ilgiyi göstermektedir. Ferguson, üç ayrı bölüm halinde oluşan yazısında yukarıdaki savını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Cross and Wozzley de bu görüşü Ferguson'a dayanarak savunmaktadır.[56]

Devlet'in yukarıdaki benzetmeleri, görülür evrenle, idealar evrenini birbirinden ayırmak ancak idealar evreninin bilgisinin olabileceği, görülür evrenin bilgisinin olamayacağını belirtmek; diyalektik akıl yürütmenin nasıl mümkün olduğunu bize göstermek içindir. Başka bir deyimle, bilgiyi duyularla elde edemeyiz. Çünkü bilginin (episteme) yalnız nesneleri değil, akılsal düzeyi de çok farklıdır.

---

[52] Francis, **a.g.e.**, s.108-109.

[53] Francis, **a.g.e.**, s.232.

[54] Ferguson, **Plato's Simile of Light, The Classical quarterley** VL: XV, XVI, XXVIII-1921-22-34, üç bölüm, s.136, s.15, s.200.

[55]İhsan Turgut, "**Platon'da Bilgi Türleri"**, A.Ü.İ.F. Dergisi Cilt, XXII, 1978, Ankara.

[56]Cross and Wozzley A.D., **Plato's Republic, A Philosophical Commentary**, Macmillan, London, 1964, s.209, 254.

Duyulur evrende her şeyin yetkinini görememekteyiz. Hatta bir takım paradokslarla beraber görmekteyiz. Örneğin yine Devlet'teki pasaja göre, elimize baktığımızda üçüncü parmak, duyuların bize verdiği kadarı ile yandaki parmaklarla karşılaştırıldığında, hem uzun hem kısa olabilir. Bu durumdaki bilgimiz paradoksal olabiliyor.[57] Yine *Phaidon*'daki pasaja göre biz bilgiyi duyularla elde edemeyiz. Çünkü nesneler bize oldukları gibi görünmüyorlar.[58] Verilen örneğe göre eşit görünen iki çubuk alırsak, bu algılayanların bazılarına eşit, bazılarına eşit görünmez. Eşit veya eşitlik ideasının bağımsız olarak bir varlığı vardır. Bu, algılayanlara göre değişmeyen, nesnel bir eşitliktir ve herkeste vardır, evrenseldir. Bu ideayı dış deneyimden almamaktayız. Salt (mutlak) eşitlik idealar evrenindedir. Diyalektikle ideaları kavrayabilen kişi, dış dünyadaki eşit gibi görünen şeylere baktığında onların eşit olmadıklarını görür. Dış dünya bilgisini üçüncü bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımızdan burada daha fazla ayrıntıya girmiyoruz. Fakat burada bir diğer önemli konuya değinmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Gerek aklın, düşüncenin nesneleriyle olan ilişki durumu ve gerekse de nesnelerin hiyerarşik durumlarında işe koşulan ve ruhun ölümsüz kısmı olan *nous* (akıl)'un ideaları bilme işlevi olan diyalektik; başka bir deyişle bizzat ideaların bilgisi olan diyalektiğin Platon'un epistemolojisinde bu hiyerarşideki işlevini anlama açısından önemli bir noktada duran diyalektiğe değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

6. DİYALEKTİK

Diyalektik aklın bir düzeyinden diğerine yükselerek, en yüksek idea ve *iyi*'ye varmanın yoludur; ideaları kavrama sanatıdır. Bu nedenle Platon filozofa diyalektikçi de demektedir. Ancak diyalektik, aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya olmak üzere iki türlü çalışır. Aslında dialektik aşağıdan yukarıya, yukarıdan aşağı olmak üzere iki yönlü işlemek zorundadır. Diyalektikçi ya da filozofun yaptığı iş de budur.

[57]Platon, **Devlet**, VII., 523c.
[58]Platon, **Phaidon** 73b-c.

Sıradan insanlar, yukarı ile hiç ilişki kuramadıklarından nesneler dünyasını yanlış değerlendirmektedirler.[59]

Devlet'te ise Sokrates diyalektiğin nasıl olması gerektiğini ve Glaukon'un diyalektiğin doğasını anlamadığını ileri sürmekte ve şöyle demektedir:

> ...Peki Glaukon, dialektika değil mi bizim kanunda çalacağımız asıl hava! Bu hava yalnız kafa ile kavranan bir şeydir. Görme gücümüzün de yaptığı ona benzer. Demin söylediğimiz gibi, o da önce canlı varlıklara, sonra yıldızlara ve sonunda güneşin ta kendisine bakar. İnsan dialektika ile duyuların hiç birine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da...[60]

Diyalektik, diyalektikçinin ya da filozofun idealarının varlığının kanıtını yani logosunu kavrayabilmek için başvurduğu bir yöntemdir. Diyalektik, yerine göre başka anlamlarda da kullanılmaktadır.[61] Örneğin *Sofist*'te diyalektik, hangi ideanın hangi idea ile birleşip birleşmeyeceğini bilme sanatıdır. Bunun adı artık diyalektik değil, daha sonra göreceğimiz gibi "*Diairesis*"dir. Böylece Platon, her dönemde yeni yaklaşımlarda bulunurken, yöntemini de değiştirmektedir.[62]

Aklın ve nesnelerin hiyerarşisi bağlamında belirtmemiz gerekir ki Platon varlık ve bilgi kuramı söz konusu olduğunda *Devlet*'in V. Kitabından başlayarak kesin çizgilerle ayırdığı idealar ve tikeller dünyasının birbirleriyle kaçınılmaz ilişkilerini görmüş ve fakat yaptığı ontolojik ayrımın zorluklarını *güneş*, *kesik çizgi* ve *mağara alegorisi* gibi benzetmelerle ve mitosa da başvurmayı ihmal etmeyerek açıklama yoluna gitmiştir. Burada dikkatimizi çeken özellikle *kesik çizgi* örneğindeki

---

[59] Platon, **Devlet**, 532a-534.

[60] Platon, **Devlet**, 532a-534.

[61] Crombie, I.M., **An Examination of Plato's Doctrines**, Rautledge and KEgan Paul, London, 1963, s.565; (aktaran) Turgut, **a.g.e.**, s.12.

[62] R. Robinson, Platon'un diyalektiği, diyaloglarında hangi anlamlarda kullandığını (güçlü konuşma, tartışma sanatı, tartışmada izlenen yol) belirttikten sonra, orta dönemde, Platon'un diyalektiğin yalnız en soylu değil, aynı zamanda en yararlı yöntem olduğuna inandığını belirtmektedir. Robinson ayrıca bu yöntemin, dil (Kratylos 390), matematik (Devlet 510-511), Retorik ve Psikolojide (Phaidros, 269-73) ve tüm etnik ve politik bilimlerde kullanıldığını ileri sürmektedir. Böyle Robinson, birbiriyle ilgili ne varsa, bu yöntemle açıklığa kavuşur, demektedir. **A.g.e.**, 1966, s.69

bölümlemedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Bölünmüş ya da diğer adıyla *kesik çizgide*, varlık bakımından yukarıdan aşağıya doğru bir iniş söz konusuyken, yani üst kesitler bir alttaki kesitin varlık nedeniyken, bilgi bakımından yukarıya doğru bir çıkış söz konusudur, çünkü gerçek bilgi, değişmeyen, akılla anlaşılabilir varlıkların ve gerçek nedenlerin bilgisidir.[63] Bu konu edinilen varlık alanının bilgisi söz konusu olunca hiyerarşik yapının tersine çevrildiği anlamına gelir. Nitekim aklın doksa yani sanı düzeyindeki nesnelerle ilişkisinde bunu daha açık bir şekilde görmekteyiz. Kesin çizgilerle ayrılan idealar ve sanı yani dış görünüşler dünyası daha önce *metheksis* yani pay almanın doğası ile *Parmenides*'te cevaplanmaya çalışılarak bu ayrımın epistemolojik temelleri atılmaya çalışılmıştı. Fakat Platon felsefesinin en önemli özelliğinin onun metafizik, epistemoloji ve aynı zamanda ahlak öğretisinin birbiriyle sıkı bir ilişkisi olması ve hatta iç içe geçmiş olmasıdır. Hangi alan inceleniyorsa incelensin ciddi zorluklarla karşılaşma gerçeğini de beraberinde taşımaktadır. Nitekim Platon *Parmenides* diyalogunda gelebilecek eleştirileri bizzat ele almış, yaşlı Parmenides rolünde Sokrates'i sorguya çekerek aslında bu problemlerle nasıl başa çıkılabileceğinin yolunu da göstermeye çalışmıştır. Sokrates'e henüz yolun başında olduğunu ve diyalektikte ilerledikçe bu tür sorunlarla daha kolay başa çıkacağını ve fikirlerinin daha sağlam bir şekilde oturacağını belirtmiştir. [64]

Platon'un sık sık mitoslara başvurması ve güneş, kesik çizgi ve mağara alegorisini kullanması da dikkatle üzerinde durulması gereken bir noktadır. Çünkü son dönem diyaloglarını saymazsak hemen hemen mitos ve benzetme kullanmadığı diyalogu yok gibidir. Anladığımız kadarıyla bu benzetmeler yoluyla Platon, düşüncesini olgunlaştırmaktaydı. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Platon felsefesini bir olmuş bitmiş felsefeden ziyade diyaloglarda ince ince dokunan bir örgü gibi görmek gerekir; ve hatta eksik bırakılan yerlerin zamanla gelen diyaloglar yoluyla onarıldığını söylememiz gerekir. Hatta bugün Platon'a aitliği artık kesin kabul gören *VII. Mektup*'ta belirttiğine göre – ki burada Aristoteles'in tanıklığı da

[63] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.316-17

[64] Platon, **Parmenides** 130a-e.

söz konusudur – Platon asıl düşüncelerini sözlü bir şekilde – belki Akademide öğrencilerine ya da dostlarıyla olan felsefi sohbetlerinde – ifade etmişti; çünkü Platon yazıya geçirilen düşüncelerin donuklaştığını dolayısıyla yazıya fazla ehemmiyet verilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[65]

Platon yukarıdaki pasajlarda, duyularda paradoksal bir durumun olabileceğini, ancak diyalektik ile kavranan idealarda paradoksal bir halin olmadığını göstermek istemektedir. Şu halde *Phaidon*'da ve *Devlet*'te ancak ideaların bilgisi vardır. Nesnelerin bilgisi olmayıp, onların ancak sanı ya da doğru sanısı vardır. Fakat burada *Devlet*'te idealar ile tikeller dünyasını kesin çizgilerle ayırmadan önce *Menon*'da köleye çözdürülen geometri probleminde kölenin problemi doğru kanı ile çözdüğü yönündeki ifadelerle de belirtildiği gibi sanı daha doğrusu Platon'da geçtiği şekliyle doksa'nın nasıl bir konumu söz konusudur? Aynı şekilde ikinci bölümde yapmaya çalıştığımız hiyerarşi bağlamında ideaların varlık alanına açılan ve fakat tek tek varlıklar olarak idealardan farklı olarak var olan matematik nesnelerin hemen altında yer alan doksa'nın yani görünüşler dünyasının bilgisi söz konusu olduğunda nasıl bir işlevinden bahsedebiliriz?

Yukarıdaki hiyerarşide de görüldüğü gibi ideaların bilgisi *doksa*ya karşıt olarak ifadesini bulmaktadır ki bu da zaten izah etmeye çalıştığımız gibi *episteme*dir. Daha doğru bir ifadeyle bu hiyerarşide görüldüğü gibi idea bilgisi doksalar üzerinden ifadesini bulmaktadır. Daha açık olarak bu hiyerarşi idea ile benzerleri arasındaki sınırların belirlenmesini ifade eder. Bu yüzden hiyerarşinin dışladığı, ayıkladığı ve sonuç olarak gerçek bilgi olan *episteme* söz konusu olduğunda hiyerarşinin en alt düzeyinde belirlenen doksa kavramını ele almamız idea teorisinin barındırmış olduğu düşünülen hiyerarşiyi anlama imkanımızı da gösterme açısından yararlı olacaktır. Böylelikle doksa kavramını negatif de olsa Platon epistemolojisindeki yerini tespit etmek mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, doksa kavramının Platon epistemolojisinde ihmal edilmeyen boyutunu fark ettiğimiz bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz.

---

[65] Platon, **Mektuplar**, 341d, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.

III. BÖLÜM

DOKSA KAVRAMININ PLATON EPİSTEMOLOJİSİNDEKİ YERİ

Platon'un son dönemi ya da deyim yerindeyse olgunluk dönemi kendi felsefesini de aynı zamanda gözden geçirdiği, bazı görüşlerini ayıkladığı ve hatta diyebiliriz ki daha rasyonel bir tavır takındığı dönem olarak betimlenebilir. Nitekim ontoloji, epistemoloji, metafizik, ahlak hangi konuya değinirse değinsin vazgeçemediği ve nihayetinde konunun kendisini dayandırdığı idealara son dönem diyaloglarından olan Theaitetos'ta baş vurmadan yalnızca dış dünya nesnelerinden hareketle bilgiye ulaşabilmenin ya da bilgiyi tanımlayabilmenin imkanını arama girişiminin bu noktada bizim için önemli bir dayanak noktasıdır.

Bu konudaki görüşlerimizi sona bırakarak tezimizin merkezi konumunu işgal eden doksa kavramına gelmiş bulunuyoruz. Burada temelde yapmak istediğimiz kavramın Platon bağlamındaki kullanımını açıklamaya çalışmaktır. Ayrıca önemle belirtmek gerekir ki, Platon pre-Sokratik felsefi birikiminin de aynı zamanda toplayıcısı ve eleştiricisi olması bakımından, Platon'un diyaloglarında sözü geçen herhangi bir kavramın sadece ve sadece Platon tarafından işe koşulduğu iddiasının kendi içerisinde barındırdığı riski de beraberinde getirdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun yanında daha önce yaptığımız hiyerarşide doksa kavramının karşılık geldiği dış dünya bilgimiz ile idealar bilgisi arasındaki hayati konumunu da göz önünde bulundurarak Platon'un burada "Bilgi Nedir?" sorusunu sadece dış dünyayı konu edinerek cevaplayabilmenin imkanlarını soruşturmasını araştırma niyetindeyiz.

Platon'un herhangi bir sorunsalı konu edinildiğinde karşılaşılan en temel sorunlardan biri bu konudaki çalışmaların çeşitliliği hususudur. Bu çeşitlilik aynı zamanda araştırmacı için bir avantajı da beraberinde getirmektedir. Nitekim biz üçüncü bölümün başlıklarını belirlerken gerek Cornford'un Platon'un bilgi

konusundaki yaklaşımını ele aldığı – ki burada temel olarak *Theaitetos* ve *Sofist* diyalogları üzerinden bir bilgi soruşturması söz konusudur – eseri ve bununla birlikte İhsan Turgut'un Platon'un bilgi sorununu son dönemi bağlamında merkezde de *Theaitetos* diyalogunu aldığı ilgili çalışmasını referans aldık.[1]

1. DOKSA KAVRAMI

Kanı, kanaat, sanı, zann, yargı, yargılama, hüküm[2] anlamlarına gelen doksa kelimesi daha önce de değindiğimiz gibi epistemenin karşıtı yani hakiki bilginin karşıtı olarak kullanılır. Yunan düşüncesi bağlamında değinmemiz gerekir ki hakiki bilgi ile daha aşağı bilgi basamağı arasındaki ayrım Ksenophanes'a kadar geriye uzanır. Fakat bu ayrım klasik pre-Sokratik sergilenişi, duyumun (*aisthesis*) "kuruntu" veya "kanı" (doksa) mertebesine indirildiği Parmenides'in şiirinde[3] bulunacaktır. Ayrım, hakiki varlık (on) alanının dışında bırakılmaları yüzünden hakiki bilgi konuları olamayacak duyu algısına özgü şeylerin ontolojik statüsüne dayanır. Nitekim bu ayrım zikredilen sebeplerle Platonik epistemologyanın bünyesine dahil edilir, her ne kadar bu pozisyon o ana kadar Sofistlerin izafi olduğu için *aisthesis*'e ısrarla saldırmaları yoluyla desteklenip ayakta tutulmuş olsa da.[4] *Devlet*'te Platon Parmenides'in ayrımını bir dizi epistemolojik ve ontolojik bağdaşık olarak kurar: Hakiki bilgi hakiki gerçekliğe, yani İdealara dairdir, buna karşılık bilgisizlik bütünüyle gerçek-olmayana dairdir. Bu ikisi arasında bir ara evre vardır: yarı-varlık hakkında bir yarı-bilgi. Bu ara yeti (dynamis) doksa'dır ve onun konuları duyulur şeyler (*aistheta*) ve insanlığın ortak olarak yaygın bir şekilde inandığı kanaatlerdir.[5] Bunun sonuçları yukarıda Kesik Çizgi'de değinildiği gibi, doksa'nın alanı, konuları duyulur şeyler olan inanış (pistis) ve Platon'un üretici etkinliğinin doğası hakkındaki görüşünün içerildiği bir biliş kategorisi olan "görünüşler bilgisi" (*eikasia*) olmak üzere ikiye bölünerek daha da inceltilir.

---

[1] Bkz: Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**; İhsan Turgut, **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu**.

[2] Francis, **a.g.e.**, s.74; ayrıca bkz: Güler Çelgin, **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük, İstanbul,** Kabalcı Yay., s.178; H. G. Lidde–R. Scott, **Greek Lexion**, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

[3] Parmenides, Fr. 18, str. 50-61 (Naklen), Francis, **a.g.e.**, s.74.

[4] Bkz. Protagoras'ı zikreden Theaitetos 166d-167a.

[5] Platon, **Devlet** 476e-480a.

Yalnız belirtmemiz gerekir ki Her ne kadar Platon *Theaitetos*'ta aleni bir şekilde dış dünyaya yönelik olan ilgisini belli etse de temelde episteme ile doksa arasındaki ikilik Platon için en temel ayrım olarak kalır.

*İdealar*ın duyulur şeylerden ayrılmasında temellendiği şekliyle Platon'un *doksa* görüşü, özellikle yargı verme alanında doğru ve yanlış sorununu ortaya çıkarır; bu, aynı zamanda kökenlerini var-olan hakkındaki Parmenidesçi öncüllerde bulan bir problemdir: yalnızca var-olan düşülebileceğinden ve adlandırılabileceğinden, nasıl olur da yanlış bir yargıda bulunmak, yani var-olmayan hakkında bir tanım vermek mümkün olabilir[6]?

Platon, *Sofist*'te nasıl ki yanlış sav veya söz (logos) varsa, aynı şekilde bu sözün dışsallaştırılması (yani sesli olarak söylenmesi) olan yanlış yargının da (doksa) varolduğunu gösterir.[7] İlerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durmaya çalışacağımız gibi yanlış yargının imkanları *Theaitetos*'ta[8] tartışılır, fakat asıl tavır var-olmayan (me on) probleminin çözümünü beklediğinden son çözümlemede *Sofist*'e gelinceye dek ortaya koyulmaz:[9] yanılgı, gerçekliğe, yani ya duyulur durumun "gerçekliği"ne ya da duyulur-olanın pay aldığı *eidos*'un hakiki gerçekliğine tekabül etmeyen bir yargıdır.[10]

Tekrar etmek gerekirse, idealar kuramının bize sağladığı kolaylıklardan biri de epistemoloji sorunlarını kendinde toplamasıdır. Çünkü idealar bilginin doğasında görülen sorunlara yanıt getirmeye çalışır. Bu bağlamda idealar kuramı bilgiyi yani epistemeyi doksadan sadece aklın birer durumu olarak değil, karşıladıkları nesneler açısından da ayırmaktadır. Fakat bu aynı zamanda Platon felsefesindeki düalizmin de çıkış noktasıdır ve bu ikilik Platon'un en başat sorunlarından biri olmuştur.

Genel olarak bakıldığında Platon'un felsefesinde metafizik ve epistemolojik yönler ağır basmakta ve birbirlerini sürekli olarak etkilemektedirler. Diyaloglarda da

---

[6] Parmenides, fr.3, fr.8 str 34 (aktaran) Francis, **a.g.e.**, s.76.
[7] Platon, **Sofist**, 263d-264b.
[8] Platon, **Theaitetos** 187c-200d.
[9] Platon, **Sofist** 263b-d.
[10] Francis, **a.g.e.**, s.76.

görüleceği gibi ilk ve orta dönemde metafiziksel yön baskınken son dönem de özellikle *Theaitetos*'ta epistemolojik yön baskındır.[11]

Burada belki de yerinde bir soruyla Platon'u bu zorluğa iten nedenin ne olduğunu sorabiliriz. Anladığımız kadarıyla buradaki temel neden, Platon'un duyulur ya da algılanır evrenin değişir ve güvenilir olmadığına yönelik kanaatidir. Bu güvensizliği bir bakıma, daha önce belirttiğimiz gibi, Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos'un akış kuramına dayanmaktadır. Platon, algılanır evren için bu iki kuramın geçerliliğini kabul etmektedir (yalnız algılama düzeyinde değil, aynı zamanda sanı düzeyinde).[12] Diğer yandan Platon, Pythagorasçılığı ve Sokrates'i takip ederek, bu değişen ve güvenilmez evrenin ötesinde değişmez ve güvenilir evrenin (idealar evreninin) var olduğuna inanmıştır. Bu evren öte, üstün ve gerçekliğin ve hatta daha doğru bir ifadeyle gerçeklik evrenin bizzat kendisidir. Platon'un bu ikili dünya görüşü, onun bilgi ve sanı arasında yaptığı büyük ayrımın bir uzantısı görünümündedir. Bu ayrımın kendisinin en temel karakteristiğinin Platon'un sofistlere olan tepkisinin bir sonucu olduğunun da altını çizmeliyiz.[13]

Bilgi ile sanı arasındaki bu ayrım nedir? Bilgi sahibi olan bir kişi, var-olan bir şeyin bilgisine sahiptir. Çünkü "hiçlik"in bilgisinden söz edemeyiz. İdealar vardırlar ve gerçektirler ve hatta Platon söz konusu olduğunda kelimenin tam anlamıyla tek gerçekliktirler. O halde yalnız onların bilgisi söz konusudur. Dolayısıyla bilgide hata yoktur. Bu mantıksal olarak olanaksızdır. Çünkü nesneleri vardır ve gerçektir. Yeter ki akıl o düzeyde bulunsun, onları kavrayabilsin. Fakat sanıda hata vardır. Var-olmayan bir şeyin sanısı olamaz; ama var-olan bir şeyin de sanısı olamaz. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi Platon için var-olan şeyin sanısı varsa, bu sanı değil fakat bilgidir. Dolayısıyla sanı yani doksa hem var, hem var-olmayan ya da yarı var olan algılanır tikellerdir. Platon *Devlet*, *Phaidon* ve daha başka diyaloglarda bu

---

[11] Bkz: Zeev Perelmuter, **Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought**, University of Toronto, 2002.

[12] Bkz: Platon, **Devlet IV, V ve VII. Kitaplar** ile **Kratylos** ve **Protagoras** diyalogları. Ayrıca tamamen dış dünya bilgisinden hareketle bilgi sorunu ele alan **Theaitetos** diyalogu.

[13] Bkz: Donald, Rutherford, **The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy**, Cambridge University Press, 2007. A.E., Taylor, **Plato The Man and His Work,** Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966. C.C.W. Taylor, **History of Philosopy From The Beginning to Plato**, Routledge Press, New York, 1997.

tikellere, var-olanlarla ya da gerçek olanlarla (idealar), var-olmayanlar ya da gerçek olmayanlar arasında bir yer vermekte, tikellere yarı gerçektir demektedir. Mağara, çizgi ve güneş benzetmelerini bunun için geliştirmişti. İşte bu yarı gerçek varlıkları olan şeylerin, yani algılanır tikellerin, bilgi'si değil, sanısı vardır. Platon Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos'un akış kuramına dayanarak tikelleri yalnız göreceli ve değişken değil, aynı zamanda çelişkili kabul etmektedir.[14]

Platon, bilgi ile sanıya aklın iki ayrı durumu olarak baktığı gibi, bu iki durumu karşılayan nesnelere de iki ayrı durumda (hiyerarşik olarak) bakmaktadır. Bilgide Platon için az bilme ya da çok bilme söz konusu değildir. Platon bilgide kesinlik olduğunu bir şey ya da durumun ya bilineceğini ya da bilenemeyeceğini belirtir. Ve bu durum için de yeterli ve zorunlu koşulların olması aksi durumda ise bilgi durumunun söz konusu olamayacağını belirtir. Nitekim Platon'un düalizminin doğasında da sanı düzeyinde *episteme*den söz edilemez; aynı şekilde idealar düzeyinde de sanıdan söz edilemez.

2. PLATON'DA BİLGİ–ALGI İLİŞKİSİNİN THEİATETOS DİYALOĞU ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

Theaitetos diyalogu Platon'un son dönem diyaloglarındandır. Fakat bu diyalogun en ayırt edici özelliği, Platon'un bu diyalogda sadece dış dünyayı konu edinmesi ve dış dünyadan daha doğru bir deyişle tikellerde hareketle "Bilgi Nedir?" sorusunun cevabını aramaya koyulmasıdır. Ve yine ilginç bir şekilde Platon felsefesinde merkezi konumu işgal eden idealara bu diyalogda başvurmaz. Bu bize Platon'un idealarsız bir gerçeklik ya da bilgi olup olamayacağını göstermek istediğinin işareti olabilir. bunun yanında idealar kuramı için Parmenides diyalogunda yaptığı gözden geçirmeyi görünüşler dünyasında da Theaitetos diyalogu üzerinden yapmak istemektedir. Bu gözden geçirmede Platon temelde yaptığı düşünülür dünya-duyulur dünya ayrımını ve burada tek gerçeklik olarak kabul ettiği İdealara karşın dışladığı "sahte" olarak gördüğü duyulur dünyayı son kez ele almaktadır.

[14] Bkz: Platon, **Devlet, V, VI, VII**. Kitaplar; **Menon**, **Theaitetos**.

Platon bu soruşturmasında üç temel tez öne sürer ve bu tezler bağlamında "Bilgi Nedir?" sorusunu Sokrates'in ağzıyla Theaitetos'a yaptırtır. Diyalogda yer alan tüm tartışmalar, 1) Algının 2) doğru sanı ya da inancın, 3) kendisine bir tanım ya da bir tür açıklamanın eşlik ettiği, Doğru inancın savlarının incelenip yadsındığı üç bölüme ayrılır.[15]

2.1. Algı Olarak Bilgi

Diyaloğun girişinde Megaralı Euclid, Terpsion'a Diyaloğun kahramanları olan Sokrates, matematikçi Theodoros ve Theaitetos arasında geçen bir konuşma aktarır. Giriş konuşmasından sonra Sokrates Theaitetos'a kafasını kurcalayan bir konuda soru sormak istediğini belirterek "Bilgi nedir?" sorusunu sorar ve böylece diyalog devam eder. Burada dikkatimizi çeken Sokrates'in daha doğrusu Platon'un diyaloğa "bilgi nedir?" sorusu ile başlamasıdır. Bu girişle anlaşılmaktadır ki diyalog boyunca felsefenin en temel sorularından biri[16] olan bilgi sorunu soruşturulacak ve diyalog boyunca göreceğimiz gibi burada Platon yine de yöntem olarak Sokratik yöntemi kullanmaya devam edecektir.

Platon "bilgi nedir?" sorusunu konu edineceğini diyalogun başında belirtmiş olsa da diyalog boyunca göreceğiz ki, daha çok bilginin ne olmadığı üzerinde durulacak ve bu minvalde varsayımlar ileri sürülecektir.

Nitekim "bilgi nedir?" sorusuna Theaitetos bilgeliktir yanıtını verince Sokrates bundan emin olmadığını, bilginin her zaman bilgelikle bir ve aynı tutulamayacağını ileri sürecektir.[17]

Daha sonra Theaitetos "geometri ve diğer bilimler ya da ayakkabıcılık ve öteki sanatlar için, ister toptan ele alınsınlar, ister tek tek ele alınsınlar bilgidir"[18] demektedir. Fakat Sokrates bu yanıtın da bilgi tanımı olamayacağını, genel bir yanıt istediğini belirterek Theaitetos'un bir takım ön bilgi örnekleri verdiğini ileri

---

[15] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı,** s. 52

[16] Platon, **Theaitetos** 148c: - Sokrates: yoksa az önce de söylediğim gibi, bilginin doğasının ne olduğunu bulgulamayı ufak, önemsiz bir iş olarak mı görüyorsun? Bu en zor sorulardan biri değil midir?

[17] Platon, **Theaitetos** 146-147a.

[18] Platon, **a.e.**, 146c.

sürmektedir. Devamında Sokrates, Theaitetos'un bu yaptığını, "balçık nedir?" sorusuna, "destici balçığı", "tuğlacı balçığı" diye bir kaç tür yanıt vermesine benzetmektedir. Oysa Sokrates'in soruya istediği cevap balçığın özünü içeren genel bir tanımdır. Sokrates'in verdiği tanıma göre balçık, su ile karışmış topraktır.[19]

Balçık'ın tanımından sonra, Theaitetos karekökünün tanımını yapar.[20] Sokrates'in bilgi hakkındaki sorusunu, uzunluk ve kök hakkında soruyu yanıtladığı biçimde yanıtlayamadığını itiraf eder.[21] Bunun üzerine Sokrates, kendini bir ebenin[22] oğlu olduğunu ayrıca kendisinin de bu işi biraz farklı da olsa yaptığını söyleyerek Theaitetos'u yüreklendirmeye çalışır. Kendi görevinin çocuğun doğumuna bir ebe gibi yardım etmek olduğunu, fikir üretmek veya başkasına bunları dayatmak olmadığını söyler. Ancak Sokrates, bu doğan çocukları, yani fikirleri, doğumunu yaptırdıktan sonra, zihnin soylu birer ürünü mü yoksa boş bir imge mi olduğunu göstermek gerektiğini, ayrıca Theaitetos'un bu konuda vermesi gereken tepkinin nasıl olması gerektiğini belirtir. Çünkü daha önceki tecrübelerinden kendisinin bu niyetini bilmeyenler ya da farklı şekilde algılayanların tepkilerini örnek vererek Theaitetos'u da bir bakıma bu sürece baştan hazırlamaktadır.[23]

Cornford, bu giriş konuşmasının *Menon*'da[24] geçen *anımsama kuramı*na benzediği izlenimini verdiğini belirtir ve fakat burada açık bir şekilde anımsamadan bahsedilmeyişin nedenini şöyle açıklar:

> Anımsama kuramından *Theaitetos*'ta hiç söz edilmez, çünkü bu diyalog, burada yeni baştan öne sürülen bir sorunun, eşdeyişle 'Bilginin ve nesnelerinin doğası nedir?' sorusunun yanıtını bildiğimizi önceden varsayar. Aynı nedenle, Formlardan da olanaklı olduğu ölçüde, hemen hiç söz edilmez. Diyalog aşağı biliş türlerini, bir başka deyişle duyu

[19] Platon, **a.e.**, 146e-147d.

[20] Platon, **Theaitetos** 148b.

[21] Platon, **a.e.**, 148b.

[22] .... Benim bir ebenin, Phaenarete adlı hoş ve sağlıklı bir kadının oğlu olduğumu hiç duymadın mı? **Theaitetos**, 149a.

[23] Platon, **a.e.**, 148d-151e.

[24] Platon, **Menon**, 80-86c.

> dünyasını tanımamızı istemekte ve yalnızca duyusal nesnelerin algısını içeren yargılar üzerinde durmaktadır. Sağduyu, sahip olduğumuz tüm "bilgi" bundan ibaret değilse, o her ne olursa olsun, bilgi adı verilebilecek herhangi bir şeyin, şu ya da bu biçimde, böylesi duyu – deneyinden çıkarsandığını dile getirebilir. Diyaloğun amacı, duyu-dünyasının bu Platon'un "bilgi" adını vereceği herhangi bir şeyi sağlama, savını incelemek ve yadsımaktır. Formlar, kendileri olmaksızın nereye dek gidebileceğimizi görelim diye, dışta bırakılmıştır; ve tüm tartışmanın olumsuz olan sonucu, Platon'un ta Formların bulgulanışından beri göstermiş olduğu gibi, onlar olmaksızın, bilginin hiçbir biçimde olanaklı olmadığını ortaya koyar.[25]

Ayrıca *Devlet*'teki kısım için aynı şey söz konusudur. Buna göre eğitimin doğası gereği, kör göze ışık koyar gibi, zihne bilgi koyulamaz, ancak zihinde halen var-olan bilgi, doğru yola koyulabilir.[26] *Menon* ve *Devlet*'te anımsamanın amacı bizde doğuştan fikirlerin olduğunu göstermektedir. Oysa *Theaitetos* diyalogunun böyle bir amacı yoktur. Kaldı ki, Sokrates'in Theaitetos'ta ürettiği bilgi örneklerinin tümü, doğru olabildiği gibi yanlış da olabilmektedir. Çünkü Theaitetos'un tüm önerileri geçersiz sayılmaktadır. Oysa *Menon*'da kölenin ürettiği fikirler, en azından doğru sanı düzeyinde olabilmektedir.

Şimdi *Theaitetos*'ta "Bilgi nedir?" sorusunun ilk önerisi olan "bilgi algıdır" önerisinin soruşturmasına geçebiliriz.

2.1.1. İnsan Her Şeyin Ölçüsüdür

Bilginin bu yeni tanımının tartışmasına geçmeden önce algı kelimesi üzerinde durmak istiyoruz. Belki de burada en iyisi *aesthesis* sözcüğünü hiç çevirmemektir. Çünkü aesthesis'in algı ve duygu arasında belirsiz bir anlamı vardır.[27] Fakat biz yine de öncelikle sözlük anlamını vererek daha sonra diyalog bağlamında terimi açıklayacağız, çünkü terimin çevrilmeden kullanılması belirtilmek istenen anlamın örtük kalmasına yol açabilir.

---

[25] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.51.

[26] Platon, **Devlet**, 518c.

[27] Hamlyn, D.W., **Sensation and Perception,** Rotledge and Kegan Paul, London, 1966, s.13 (aktaran) İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.60.

Sokrates'in teşvikiyle genç Theaitetos "bilgi algıdır" önermesini ortaya atarak bunu tartışmaya açar ve anlaşıldığı kadarıyla bu konuda pek de emin değildir:

> - Pekala Sokrates, senin gibi bir kişinin böylesi teşvikiyle insanın söyleyebileceğinin en iyisini söylememesi pek ayıp olacaktır. Bana öyle geliyor ki, bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şeyi algılamaktadır ve şu anda görebildiğim kadarıyla, bilgi algıdan başka bir şey değildir.
>
> - İşte, doğrusu, iyisi de budur, oğlum. İnsan düşüncelerini böyle açıkça söylemeli. Ama haydi bunun gerçek bir ürün mü yoksa kof bir görünüş mü olduğunu birlikte inceleyelim. Duyumun/algının bilgi olduğunu iddia ediyorsun, değil mi?
>
> - Evet.[28]

Pasajda algı olarak çevrilen aesthesis sözcüğü, duyum, dışsal nesneleri ya da olguları tanımamız, duyguları, tutkuları vb. İçerecek biçimde geniş bir anlama sahiptir.[29] Terimin algıları (görme, işitme, koklama), sıcak ve soğuk duyumlarını, hazları ve acıları ve hatta arzulama ve korkma duygularını kapsadığı söylenir.[30] Tüm bunlar ruhun, bedenle ayrılmazcasına birleşmiş olan duyumsal parçasına yerleşmiştir.[31] Theaitetos'un "bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şeyi algılamaktadır"[32] biçimindeki sözleri, onun büyük ölçüde dışsal nesnelerin algısını düşünmekte olduğunu ve bu bölümü izleyen eleştirinin sözcüğümüzü söz konusu anlamla sınırlandırdığını ya da en azından dışsal nesnelerin duyu-algısını her türden *aesthesise* özgü bir şey olarak ele aldığını akla getirir. Burada çözümlenen tek duyu görme duyusudur.[33]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta Theaitetos[34] Sokrates'in "bilgi nedir?" sorusuna yeni bir tanım getirilmesidir. Buna göre, "bilgi algılamaktır". Sokrates bu yeni tanımın yorumunu yapar. Ona göre, Protagoras da "insan her şeyin ölçüsüdür"

---

[28] Platon, **Diyaloglar**, **Theatetos**, 151e, çev: Macit Gökberk, Remzi Yay., İstanbul, 2011, s.463.
[29] Bkz: Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**.
[30] Platon, **Theaiteos**, 156b.
[31] Platon, **Timaios**, 42a.
[32] Platon, **Theaitetos**, 151e.
[33] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.54.
[34] Platon, **Theaitetos,** 151e.

diyerek, bir anlamda bilginin buna benzer bir tanımını yapıyordu. Bu tanıma göre, insan var-olan ve var-olmayan şeylerin ölçüsüdür. Bunun anlamı da, verilen herhangi bir şeyin bana da, sana da göründüğü gibi varolduğudur.[35] Yani her şey her insana göre görecelidir. Herkes için aynı olan bir şey yoktur.

Buna göre, zihin fiziksel nesneleri duyular aracılığı ile algılar.[36] Oysa *Theaitetos*'un burasında[37] *aesthesis*, duyu organı ile dış dünya arasında beliren bir şey olarak anılmaktadır. Yoksa herhangi bir durumu algılamaktaki şey olarak değil. Aslında Platon'un buradaki birincil amacı, çıplak algı bilgidir, önermesinin tam anlamını gün ışığına çıkarmaktır. Bu, akıl yürütmenin, Theaitetos'un çocuğunun artık doğmuş olduğu uyarısıyla[38] birlikte sona eren ilk bölümde gerçekleştirilir. Sokrates, bu açıklama ve serimleme sürecinde, aynı zamanda, Theaitetos'un algıyı bilgiyle özdeşleştirmesinin, her şeyin devinim içinde olduğunu dile getiren Herakleitosçu öğreti ve insanın her şeyin ölçüsü olduğunu ortaya koyan Protagorasçı öğreti ile "çakışmakta olduğunu" söyler. Gerçekte ise Platon algının doğasına ilişkin olarak Protagoras ve Herakleitos'tan devşirilmiş kimi öğeler – gerekli düzeltmelerle korunup sınırlandıkları zaman, Platon'un kendilerini doğru diye kabul ettiği öğeler – içeren bir açıklama getirmektedir.[39]

Diyalogun devamında Platon rüzgar örneğini ele alarak Protagoras'a algının bu tür yorumunu yapmaktadır. Buna göre rüzgarı soğuk hisseden için soğuk, soğuk hissetmeyen için ise soğuk değildir. Şayet Protagoras haklı ise rüzgar yalnız var olmakla kalmayıp, aynı zamanda iki kişiden birine soğuk görünürken diğerine soğuk görünmemektedir.[40]

Yorumcular Protagoras'taki rüzgar kavramı üzerine çeşitli görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin Kerferd, bu kavramı çözümlerken üç olasılık getirmektedir.

---

[35] Platon, **a.e.**, 152a.
[36] Platon, **a.e.**, 184b-187a.
[37] Platon, **a.e.**, 151e-156a vd.
[38] Platon, **a.e.**, 160e.
[39] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.56.
[40] Platon, **Theaitetos,** 152b.

a. Rüzgar hiç yoktur: İki kişiye ayrı ayrı görünen iki özel rüzgar vardır; benim için soğuk olan rüzgar senin için ılık olan rüzgar; ama rüzgarın kendisi yoktur.

b. Kamusal bir rüzgar vardır. Fakat o ne soğuk, ne de ılıktır. Rüzgarın soğukluğu, ona soğuk hissettiğim zaman benim için özel olarak vardır. Rüzgarın kendisi benim algılamamdan bağımsız olarak vardır, fakat soğukluğu benim algılamam ile beraber vardır.

c. Rüzgarın soğuk ve ılık diye iki niteliği vardır. Bu iki nitelik aynı fiziksel bir nesnede, yani rüzgarda beraberce vardır. Ben bir niteliğini algılarken sen başka bir niteliğini algılamaktasın. [41]

Belirtmek gerekir ki soruna bu şekilde yaklaşmanın sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü metinde görüldüğü kadarıyla; rüzgarın kendi başına nasıl ya da ne gibi olduğu, bir kişiye nasıl göründüğü arasındaki ikilik, Protagoras'ın yadsıması biçiminde yorumlanmaktadır. Bunu da anladığımız kadarıyla Platon kendi kuramını gerçekleştirmek için özellikle yapmaktadır.

Buraya kadar Platon'un *aesthesis* ile algı demek istediğini, algıya dayalı fikirlerden söz etmediğini görmekteyiz. Ancak, Protagoras'ın insan her şeyin ölçüsüdür önermesi tüm fikirleri (*opinion, doxa*) de kapsamaktadır.[42] Buna göre bütün algılar, eşit olarak doğrudur, tüm algılar doğru olduğu gibi, algılara dayalı tüm sanılar da doğrudur. Bu bakımdan Crombie Protagoras'ın bir ana tez ve bunun uzantısı olan bir yan tez geliştirmektedir. Ana teze göre ilk algılarla ilgili tüm veriler geçerlidir. Yan teze göre ise tüm sanılar ne olurlarsa olsunlar geçerlidir. Fakat Crombie bu yan tezi de ikiye ayırmaktadır:

a. Tüm değerlerle ilgili sanılar.

b. Neden bildiren, gelecekle ilgili sanılar ve yargılar.[43]

Şurası bir gerçektir ki Platon, Protagoras'ı yanlış anlamamaktadır. Protagoras'ın tezi Theaitetos'un tanımı ile tümden aynı olmamakla beraber, sonuçta aynı olmaktadır. Aslında insan her şeyin ölçüsüdür, ahlaksal bir önermedir. Ama

[41] Kerferd, G.B., **Plato's Account of The Relativism of Protagoras**, The Durham University Press, Journal, 1949, s.20.

[42] Crombie, **a.g.e.**, s.5.

[43] Crombie, **a.g.e.**, s.5.

Platon burada Protagoras'ın öğretisini, Theaitetos'un bilgi tanımı ile ilgisi açısından ele almaktadır.[44]

Sonuç olarak bu bölümde Platon bir yandan algı ile düşünce ayrımı yaparken, diğer yandan algı, sanı ya da yargı ayrımını yapmaktadır. Daha sonra göreceğimiz gibi Platon hiçbir zaman algı, sanı ya da yargıları karıştırmamıştır. Burada da o sadece insan her şeyin ölçüsüdür biçimindeki Protagoras'ın göreceliğinin ancak algı düzeyinde geçerli olabileceğini vurgulamakta, onu sanı ya da yargı düzeyinde ele almaktadır.

Algının neliği noktasında Platon'un bu kadar hassas olması aslında bize bu konuda herhangi bir gedik bırakmama konusundaki kararlılığını da gösterir gibidir. Çünkü varlık içinde olmanın karşıtı olarak oluşu işe koşturması bize bu konuda en temel dogması olan ideaların yalnızca gerçek varlık olduklarına karşı herhangi bir şüphe bırakmama gayretinden geldiğini gösterir gibidir. Nitekim akış kuramını da algı kuramı ile beraber işlemesi bu konuda bir bütünlük göstermektedir.

2.1.2. Her Şey Akış İçindedir

Şeylerin varlık değil de oluş süreci içerisinde olması bu noktada sonra Sokrates'in en temel tezidir. Sokrates, *Theaitetos*'un gizli öğreti diye nitelediği akış kuramını Protagoras'ın öğretisiyle birleştirmek istemekte bilgi algıdır tanımını amacına yönelik olarak tartışmaktadır.[45] Akış kuramına göre, "her şey akış içindedir". Bireysel varlıklarına sahip, gerçek bireysel nesneler yoktur. Her şey durmadan değiştiğinden, yalnız bir niteliği vardır. Bu nedenle de şeyler, varlık içinde olmayıp, oluş içindedir.

Bu öğreti, *her şey akış içindedir* dedikten sonra buna şöyle bir yorum getirmektedir. Eğer her şey akış içinde ise, o zaman hareket, var olmanın ya da oluşun nedeni olduğu gibi, durgunluk da (rest) yokluğun ya da yok olmanın nedenidir. Sokrates'in akış kuramını Protagoras'ın göreceliğine eklemesiyle, Protagoras yeniden tartışma konusu olmaktadır. İnsanın her şeyin ölçüsü olması, bir yerde her şeyin sürekli değişmesi ve hareket içinde olması, demektir. Bu da nesnel

---

[44] Platon, Protagoras'ın göreceliğini dış dünya bilgisini incelediği *Theaitetos*'ta, duyulur niteliklerin algılanması olarak sunmaktadır. Bu da çok doğaldır. Fakat Platon, Protagoras'ın öğretisinin ahlak ve estetik nitelikleri de içerdiğinin (adil, güzel gibi) bilincindedir.

[45] Platon, **Theaitetos**, 152d.

bilginin olanaksızlığını gösterir. Algılayan ve algılanan nesne, her an değişme içinde olduğu için algılayan (özne), algılanan nesnenin ancak bir niteliğini algılar. Bu da onun bilgisini oluşturur. Oysa sürekli akış içinde olan nesnenin sayısız nitelikleri vardır. Bunların yalnız birini algılamak, nesneyi oluşturan diğer niteliklerini dışarda bırakmak demektir.[46]

Herakleitosçu öğretide, iki önermenin ayırt edilmesi Platon'un bu öğreti üzerinde özellikle durması nedeninin anlaşılması açısından önemlidir. Bunlar:

1) Herakleitosçu karşıtların birliği anlayışı özseldir. Hiçbir karşıt kendi karşıtından ayrı varolamaz. Bu, "hiçbir şey salt kendi başına, bir şey değildir" önermesine burada yüklenen anlamdır. Bir şeye onu aynı zamanda *küçük* ya da *hafif* olarak adlandırmaksızın, karşıtlardan birinin adını veremezsiniz, başka bir deyişle, ona *büyük* ya da *ağır* diyemezsiniz. Platon "karşıtların karışımı"nı duyunun tikel şeylerinin özsel bir özelliği haline getirir. Bu nedenle *Devlet*'te Güzelliğin kendisine değil de, yalnızca birçok güzel şeye inanan kimselere aynı anda çirkin görünmeyen tek bir güzel şey bulunmadığı ve büyük ya da hafif şeylerin büyük ya da hafif olarak adlandırılmaya, küçük ya da ağır diye adlandırılmaktan daha fazla hakları olmadığı söylenir. Karşıtların bu ayrılmazlığı, kendinde rüzgarı hem sıcak hem de soğuk olarak gördüyse eğer, Protagoras tarafından da savunulmaktaydı. Burası, Protagoras, Herakleitos ve Platon arasındaki ortak noktadır.

2) Kendilerinden bir "varlık"a sahip diye söz ettiğimiz her şey, gerçekte hiçbir zaman "var" değildir, ancak devinimin bir sonucu olarak, her zaman bir oluş süreci içindedir. Akılla anlaşılır nesnelerin gerçek varlığı her zaman aynıdır ve hiçbir zaman, her ne türden olursa olsun değişme kabul etmez; oysa duyu tarafından algılanan birçok şey, hangi bakımdan olursa olsun, hiçbir zaman aynı durumda kalmaz. Platon şimdi bu ilkeyi kendi duyu-algısı öğretisinin ayrılmaz bir parçası yapmaktadır. Bunun sonucunda, Protagoras'ın "Ben var olanın ölçüsüyüm; bana görünen benim için vardır" biçimindeki önermesi değişir. Bu "vardır"ın yerine şimdi "oluşur"u geçiririz. Algı alanında ben oluşanın ölçüsüyüm, ancak asla var olanın

[46] İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.60.

değil. Ve "Algı her zaman var olanın algısıdır" biçimindeki Protagorasçı sav yerini Platoncu şu öğretiye bırakır: Algı her zaman oluş süreci içinde olanın algısıdır.[47]

Platon akış kuramını, Protagoras'ın göreceliğinin kendince saçmalığını ortaya koymak için kullanmak istemektedir. Çünkü burada Platon bu iki öğretiyi özellikle birleştirmek istemekte ve Theaitetos'un bilgi algıdır biçimindeki tanımını mümkün olduğunca karmaşık bir duruma sokmak ister gibi görünmektedir. Nitekim anladığımız kadarıyla Herakleitos akış kuramında, değişmenin ya da hareketin, her birey için özel ve zorunlu bir değişme olduğu görülmemekte (kendi başına algılayan öznenin dışında) bir değişme ya da hareket izlenimi vermektedir. Ancak, tek algılama olayına giren birçok öğeler, Herakleitos'un akış kuramına göre, iki bireyin aynı şeyi algılamasını ya da aynı insanın aynı algılamayı yinelemesini oldukça olanaksız kılmaktadır.[48]

Platon'un birinci savı olan "bilgi algıdır"a yaklaşımında işaretlerini gördüğümüz temel eleştiriyi burada da tekrarlayabiliriz. Bu, aslında Platon'un en temel dogması olan tek gerçekliğin bizzat idealar olması ve bütün uğraşısının bunu göstermek ve ispatlamak yönünde olmasıdır. Burada aynı şey geçerlidir diye düşünüyoruz ve Platon, ileride bilgi algıdır tanımını yadsımak ve yeni bir bilgi kuramı geliştirmek için yeteri kadar malzeme toplamak istemektedir. Diğer yandan bilginin bu tanımı üzerinde uzun uzadıya durması, bununla ilgili felsefe öğretilerini dile getirmesi, onları ayrıntılarıyla tartışması, bilgi olayında algının önemini belirtmektedir.[49]

Platon öncelikle algı-bilgi ilişkisinin Theaitetos tarafından "bilgi algıdır" şeklindeki cevabı bağlamında ele alıp bunun hangi açılardan ve ne şekilde anlaşılabileceğinin serimlemesini yaptıktan sonra, Theaitetos'un bu cevabını

---

[47] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.70.

[48] Nakhnikian, G., **Plato's Theory of Sensation, Review Metaphsics**, 1955-56, s.306-307.

[49] Platon, Herakleitos'un akış kuramını, Protagoras'ın göreceliği ile ilişkisi açısından ele almaktadır. Bu nedenle Herakleitos öğretisindeki logosun önemine değinmemiştir. Logosun anlamı tam olarak Herakleitos tarafından da verilmemiştir. Ama tüm değişmeler logosa göre düzenlenmektedir. Logos, tüm değişmelerin içinde değişmeyen bir ilke gibidir. Logos işitilebildiğinden sözcüklerle ifade edilmiş olmalıdır. O hem konuşma, hem içeriktir, hem şeyler hakkındaki gerçek, hem de şeylerin ona göre işlevlik gösterdiği bir ilkedir. Logos eski Yunancada oran anlamına da gelebilir. Bu böyle olunca Herakleitos'ta bir değişmenin başka bir değişmeye geçerken aynı oranda değiştiği anlamı çıkabilir. Logosun maddi görünüşü ateş biçimindedir.

Protagoras ve Herakleitosçu kökenleri itibariyle eleştirmekte ve kendi algı anlayışına uymayan öğeleri ayıklamaya koyulmaktadır.

2.1.3. Dış Dünya Kaynaklı Algı Bilgisinin Eleştirisi

Kratylos diyalogunun sonunda:

> Her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa Kratylos, bilgiden de söz edilemez sanırım. Çünkü bilgi dediğimiz şey, değişerek bilgi olup dururşa, bilgi hep sürecek, kalacak, bilgi olacak hep ama bilgi de biçim değiştirirse, bir başka biçim bilgi olarak değişir, bilgi diye bir şey de kalmaz artık. Bilgi durmadan değişip dururşa bilgi olmaz; bundan da şu sonuç çıkar: Ne özne kalır bilecek, ne de nesne kalır bilinecek. Tersine, bilecek hep bir özne, bilinen bir nesne gibi, güzel gibi, iyi gibi, herbir varlık gibi varsa, bütün o konuştuklarımın, sözünü ettiklerimizin akışla, devinmeyle hiçbir benzerlikleri yoktur. Böyle midir bu, yoksa Herakleitosçuların, daha birçoklarının söyledikleri gibi midir gerçek? Korkarım aydınlatılması, belginlenmesi güç bir noktadır bu. Kendini, canını adların buyruğuna vermek, adlara, ad kuranlara bel bağlayarak kendinin bir şey bildiğine güvenmek, kendinde, nesnelerde sağlam bir şey bildiğine güvenmek, kendinde, nesnelerde sağlam hiçbir şeyin bulunmadığını benimseyerek her şeyin – nesnelerde olduğu gibi – aktığını, kireç kaplar gibi gittiğini söylemek, kısacası nesnelerin durumunun nezleye yakalanmış insanlar gibi olduğunu, her şeyin akıntı içinde sürüklendiğini sanmak, usu başında bir kimseye pek yakışmasa gerek. Belki de gerçek böyledir Kratylos; değildir belki de. Demek ki, yorulmadan, yılmadan yolunca yordamınca incelemeye girişmeli, hiçbir şeyin kolayına kaçmamalı; -gençsin daha, çiçeğin burnun da –araştırıp soruşturduktan sonra da, gerekirse bulgularını bildirmelisin bana.[50]

Metinden de anlaşıldığı kadarıyla, Platon tüm algılanabilen nesnelerin bir akış içinde olduğunu kabul etmekte; fakat bilgi söz konusu olduğu zaman algılanır olmayan bazı belirti, değişmez gerçeklerin, yani idealaın varlığına gereklilik duyulduğunu vurgulamaktadır. Oysa daha önce de sıklıkla belirtildiği gibi Theaitetos'ta idealardan hiç söz edilmemektedir. Ancak dış dünya bilgisinde ölçüt olarak kullanılan, ama idea olmayan bazı kavramlar getirmektedir. Burada idealar yerine Platon ancak zihni işin içine katarak duyu organlarıyla algılanır nesnelerden

[50] Platon, **Kratylos**, 440a-440e.

söz edebiliriz, demektedir. Yani yalnız duyu organlarıyla değil, aynı zamanda zihinle de algılamak gerekmektedir.[51]

Bu noktadan sonra Platon ilk savı olan bilgi algıdır; daha doğrusu insan her şeyin ölçüsüdür savını çürütmeye girişir.

Platon daha önceki diyaloglarda özellikle de Sokratik diye tabir edilen ilk dönem diyaloglarında ve genel olarak Sokrates'in yöntemi olan çürütme yani elenchus yoluyla "bilgi algıdır" cevabının kaynağı olan Protagorasçı görüşü çürütmeye koyulur. Ve nitekim Theaitetos'un devam eden ilgili bölümlerinde fakat idealara başvurmadan günlük yaşam bilgisi ve bazı genel doğrulama ölçütlerini kullanarak bu çürütme işini yapmaktadır.[52]

Platon, "neden Protagoras'a göre *insan her şeyin ölçüsü* oluyor da, domuzlar ya da maymunlar, her şeyin ölçüsü olmuyor"[53] demektedir. Eğer insan algılarından başka bir şey değilse ve bu insan her şeyin ölçüsü ise, neden diğer bir yaratık her şeyin ölçüsü olmuyor? Şimdi Protagoras'a göre "kuşkusuz bazı insanlar diğerleriyle karşılaştırıldığında daha akıllıcadır". Fakat ona göre bu, akıllı adamın sanılarının doğru oluşundan ötürü değil, çıkarcı özelliğinden ileri gelmektedir. Ama ortak duyuda bu da geçerli değildir.

Platon, öğrenmediğimiz yabancı bir dil için, yabancıların çıkarmış oldukları sesleri duymadığımızı mı, yoksa hem duyduğumuzu, hem de bildiğimizi söyleyeceğiz? Bu, aslında bilginin algı olarak belirlenmesine karşı, oldukça yetkin bir kanıttır. Buna göre bilgimiz ve bu bilgiyi biçimlendiren kavramlar, zorunlu olarak algılanan şeylerden gelmemektedir. Başka bir deyişle dış dünya hakkındaki bilgimiz yalnızca algılara değil, aynı zamanda onları yorumlamamıza bağlıdır. Bunları

[51] Platon, **Theaitetos**, 185a-vd.
[52] Platon, **Theaitetos**, 161c-vd.
[53] Platon, **Theaitetos**, 161c-162a.

yorumlamak için de bazı ölçütlere (kavramalara) gereksinme vardır. Bu ölçütlere, sözünü edeceği ortak kavramlardır.[54]

Platon, Protagoras ve Herakleitos'un yaklaşımlarını ele alıp kendi algı anlayışına uyan yanlarına dokunmayıp diğerlerini temelden reddettiğinde en temel argümanı daha doğrusu yaslandığı en temel dayanak "ortak kavram" dediği kavramlardır. Nitekim bu kullanımın bazı Platon yorumcuları tarafından bunun ideaları işaret ettiği şeklinde anlaşıldığının altını çizelim.[55]

Bir diğer önemli argümanı da Platon'un ileride ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, zihindir. Nitekim Platon algıyla elde edilen verilerin –ki burada genellikle görme duyusu kullanılır – ancak zihin tarafından işlemden geçirildikten sonra bir anlam ifade edebileceğini belirtir.[56]

Bir insanı diğerlerinden belli bir oranda daha akıllı ve beceri sahibi yapan şey onun o konuda uzmanlığı kazanmış olmasındandır.[57] Uzmanın tahminleri, yalnızca sıradan bir insanın sahip olduğu tahminler değildir. Onun tahminleri bilim ve sanat hakkındaki geçerli ilkelerdir. Platon tarafından verilen bu kanıtlarda önemli olan ortak özellik, bilgeliğin, doğru düşünme, bilgisizliğin ise, yanlış sanı olduğudur. Bu kanıtların veriliş amacı, Protagoras'ın göreceliğini etkili biçimde çürütmek ve *bilgi algıdır* tanımını tümden geçersiz kılmaktır. Çünkü algı öznel olup, eleştiriye ve doğrulamaya açık değildir.[58] Bu nedenle de algı, bilgi olamaz. Bilgi, insanın düşüncelerini bazı ilke ve ölçütlere göre yöneltmek, eleştirmek ve doğrulamaktır.

Platon, şimdi bilgi algıdır eşitlemesini kendisi olarak tartışmaya başlar.[59] Buraya kadar Platon, Theaitetos'u etkileyebilen otoriteleri tartışmıştı. Bu sonuncusu Protagoras'a karşı konulmuş son ve kesin eleştiriyi oluşturmaktadır. Platon burada

---

[54] Platon, **Theaitetos**, 185 vd.

[55] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.198.

[56] Platon, **Theaitetos**, 191c-vd.

[57] Cooper, "**Platon on Sence Perception and Knowledge Theaitetos 184 to 186 Phonesis"**, Vol. XV, 1970, s.141.

[58] Platon, **Theaitetos**, 179c.

[59] Platon, **Theaitetos**, 184-187.

önce şunu demektedir: Biz nesneleri algılamaktan söz ederken, duyu organları ile değil, zihnimizle konuşmalıyız. Platon'un sonraki felsefesinin temel görüşünü oluşturan bu görüş, Platon'un başka bir yapıtında hiç yadsınmamıştır. Platon Theitetos'un devamında şöyle bir açılım yapar:

> Bir yeti aracılığı ile algılanan bir şeyin, başka bir yeti tarafından algılanamayacağını mı söylemek istiyorsun? Örneğin, işitme nesneleri görme ile ya da görme nesnelerinin işitme aracılığı ile mi? Öyle ise aynı nesne hakkında düşüncen varsa, bu düşünceni aynı anda organlarından biri ya da diğeri tarafından algılayamazsın. Ses ve rengi al; aynı var-olma düşüncesine sahip değil misin? Daha sonra bu ikisinden her biri (ses, renk) diğerinden ayrı, ama kendi kendisi olarak da aynı değil mi? Ve her ikisi birden iki, her biri ayrı ayrı olarak bir değil mi? Peki onların birbirine benzer ve benzemez olmalarıyla ilgilenir misin?[60]

Böylece Platon, var-olma, aynılık, ayrılık, bir, çok, benzer, benzemez gibi kavramların (düşüncelerin) hiçbir özel duyunun nesneleri olmadığını, fakat onların akıl yürütme sonucunda elde edildiklerini belirtmeye çalışmaktadır. Bu kavramlara iyi, kötü, doğru, yanlış gibi kavramlar da eklenmektedir.[61] Ortak kavram/terim İngilizce metinlerin çoğunda *common term* olarak geçmektedir. (Platon *Ta Koina* demektedir.). Bu kavramlar duyularla değil, zihinle kavranır. Aslında bunlar geçmişe dayalı, şimdi var olan, gelecekte varlıkları sürecek olan kavramlardır. Bu kavramlardı ki, insanı, insanlar kadar algılamaya yetenekli olan hayvanlardan ve yetişkinler kadar algılamaya yetenekli bebeklerden ayırmaktadır. İnsan, zamanla var-olmaya ve yarara yönelik olarak bu kavramları öğrenmek zorundadır.[62]

Fakat Theaitetos'un ne bu bölümünde ne de başka bölümünde, bu *ortak kavramları* nasıl elde ettiğimiz açıklanmamaktadır. Yalnız Sokrates'in yaptığı ayrıma göre, bunlar ya duyu deneyimlerine bağlı olarak edilgen olarak gelişirler ya da duyuların bize verdiklerinden ayıklamalar (benzer, benzemez vb.) sonucunda görünürler. Bu katkıyı sanki zihin yapmaktadır. Şöyle ki; zihin bize gerçek (var-olan)

---

[60] Platon, **Theaitetos**, 185a-vd.

[61] Platon, **Theaitetos**, 186d.

[62] Platon, **Theaitetos**, 186c.

ile ilişki kurdurmakta ve doğru sanılar hakkında gerekli gözlemlerimizi yaptırmaktadır. Diğer bir deyimle, zihnin iki rolü vardır:

a) Duyu organları aracılığı ile algılamak,

b) Bu algılamanın yorumunu yapmak (algılamaları karşılaştırarak, seçerek, vb..)

Nitekim Platon şöyle devam etmektedir:

"Ne zaman ki zihin bu malzeme (duyu verileri) üzerine yargıda bulunursa, o zaman kendi içinde geçmişi, şimdiyi ve geleceği hesap eder."[63] Yani A'nın B'ye benzediğine dikkat ederek onları karşılaştırmaktadır. C'nin var-olduğuna dikkat etmek demek, diğerlerinden C'yi ayırmak, nesnelleştirmek demektir. Bunu yaparken de geçmişi, şimdi, hatta geleceği göz önünde bulundurur. Diyelim ki, Z1 zamanında A'yı deneyimledim. Z2 zamanında B'yi deneyimledim. Bu iki ayrı zamanda (geçmiş, şimdi diyelim) zihin A'yı ve B'yi karşılaştırır. Zihin A'nın B'ye benzediği ya da farklı olduğu, ya da ikisinin de ayrı ayrı var-olduğu sonucuna varır. Zihin, dikey, yatay, diyalektik vb. Yönlerde işlerlik gösterirken, yalnız bir duyuya bağlı kalmayıp birden fazla duyuya bağlı kalarak geçmiş, şimdi ve geleceğe yönelik işlevlik de gösterir. Bu, aslında bir rengin, kırmızı ya da mavi; bir sesin, yüksek ya da alçak; bir kimsenin ya da eylemin iyi, kötü, onurlu, onursuz olduğu hakkında nasıl karar verdiğimizi gösteren oldukça iyi bir örnektir.[64]

Ama burada, Platon'un kavramlar hakkında söylediklerinin idealar olmadığına dikkat etmek gerekir. Nitekim Owen da bu kavramların günlük dünyadan soyutlandıklarını, idealar dünyasından gelmediğini iddia etmektedir.[65] Bu iddiaya göre Platon, var-olmayı algılanır nesnelere yüklemek, algı ve bilgi eşitlemesini (bilgi algıdır), akış kuramının bağımsız bilgisini çürütmek için bilgiyi, sıradan bilgi olarak (ordinary knowledge) gündeme getirmektedir. Owen'in sandığı gibi, yalnız bu sıradan bilgiyi haklı çıkarmak için uğraşmamakta, aynı zamanda bu bilginin algılanır nesnelerin bilgisi olduğunu daha doğrusu, dış dünyayı bu tür bir bilgi ile

[63] Platon, **Theaitetos**, 188a-b.
[64] İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.70-71.
[65] Owen, G.E.L., **The Place of the Timaeus in Plato's Diyalogue**, s.85-86.

tanıyabileceğimizi ileri sürmektedir. Çünkü Platon'un kendisi, bir zamanlar, bilginin yalnızca ideaları diyalektikle tanımaya dayandığını ileri sürmüştü. Bu, aklın en yüksek düzeyi olan idealar düzeyine, oradan da *iyi* ideasına yükselen bir bilgi yani epistemedir.

Bildiğimiz kadarıyla Platon'un ortak terimleri, hem a priori, hem de a posteriori, ya da ikisi olmayan kavramlardır. Platon'un ideaları, deneyimden bağımsızdır. Oysa ortak terimler, deneyimden bağımsız olmadığı gibi zihnin deneyimlere dayanarak, akıl yürüterek bulduğu bir takım kavramlardır. Diğer yandan bunlar, salt emprik kavramlar da değillerdir, çünkü salt empirik demek zihnin rolünü kabul etmemek demektir.

Algı, bilgi için gerekli olmakla beraber, bilgi, algıdan fazla bir şeydir. Algıda yanlış ve doğru olma durumu yoktur. Ancak algılar hakkındaki önermelerde yanlışlık ve doğruluk söz konusudur. Bilgi ve sanı ise önermeseldir. Bilginin olabilmesi için var-olmanın ya da gerçeğin olması söz konusudur. Gerçek ise kendisini ifadelerde ya da önermelerde gösterir. Eğer pasajdaki bu görüş doğru ise, Platon algı hakkında mantıksal bir görüş ortaya atıyor, demektir. Yani yalnız başına algıda, ifade ya da yargı söz konusu değildir. Platon yanlışlık ve doğruluk kavramlarını algılarda değil, algılara dayalı ifade ya da yargılarda, daha doğrusu önermelerde görmektedir.[66]

Burada bize açıkça söylenen şey, algının bilgi için yeterli olmayıp, yargı ve ifadelere gereksinmesi olduğudur. Daha doğrusu, bilgiye algı düzeyinde değil, yargı ve sanı düzeyinde bakmak gerekmektedir. Dış dünya, yalnızca algılarla değil, aynı zamanda onları yorumlamak ve onlardan anlam çıkarmakla bilinebilir. Bu yorum ve anlam çıkarmada, Theaitetos'taki *ortak terimler*in önemini Platon'un belirttiği gibi gözden kaçırmamak gerekir. Nitekim Sokrates şöyle demektedir:

> Sanı (doksa) için algıya bakmamalıyız. Fakat zihin ne zaman ki kendi içindeki şeylerle (izlenimler olabilir) uğraşır, o zaman meydana gelen şeye bakmalıyız. Buna istediğimiz adı verebiliriz. Thaitetos, "onun adı, yargıda bulunmaktır sanırım.[67]

---

[66] İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.74.

[67] Platon, **Theaitetos**, 187.

Bu açıklamaları Sokrates, "haklısın dostum" diye yanıtlar.

Bilgiyle sanı arasındaki fark, *Devlet*'te, *güneş alegorisi*, *kesik çizgi* ve *mağara alegorisi* örneklerinde olduğu gibi yalnız idealarla fiziksel nesnelerin varlıkbilimsel farklılığı açısından ele alınmayıp, aynı zamanda bilgiye giden hiyerarşik düzendeki yeri açısından da ele alınmaktadır. Oysa *Theaitetos*'ta, *Devlet*'teki bu yaklaşım yerini farklı ve dış dünya deneyimlerinden hareket eden bir yaklaşıma bırakır. Burada bilgi, ne aklın durumları ne de nesnelerin durumları açısından ele alınmaktadır. *Theaitetos*'ta, tek gerçeklik olan idealardan oluşan dünya ile, bu dünyaya ait bilgi nesnelerine başvurulmadan bir bilgi soruşturması yapılmaya gayret edilmektedir. Bilgi, *Theaitetos*'ta, bilgi sahibi olan bir kimsenin, duyu verilerine olan ilgisi açısından ele alınmaktadır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi bu Platon tarafından yapılan ve sonucu negatif olan bir deneme ya da araştırmadır. Nitekim genel olarak bakıldığında Platon için tek gerçeklik ve bilgi idealardır.

Theaitetos'taki pasajda Platon, burada, algılanır dünyayı bilgi düzeyine getirmek istemektedir.[68] *Devlet*'te bildiğimiz gibi insanlar bile bilgi ve sanı açısından iki sınıfa ayrılmışlardır. Bu sınıflardan biri, filozoflar, (bunlar ideaların bilgisine sahip olup, idealarla, tikellerin arasındaki ayrımı yapabilmektedirler); diğer sınıf ise, ideaların varlığından habersiz, düş evreninde yaşayan, görüntülerin ve seslerin gerçek olduğuna inanan sıradan insanlardır. Birinci sınıfın, yani filozofların, akıl düzeyleri bilgidir. İkincilerinki ise, sanı düzeyidir. Buna bağlı olarak Platon, bilginin nesnelerinin gerçek, sanının nesnelerinin ise, gerçek olmadığını nitelendirmektedir.[69]

Theaitetos'un "bilgi algıdır" cevabını Platon kendisinden öncekiler bağlamında ele alarak tartışmış ve gerek Protagoras gerekse de Herakleitos bağlamında hangi noktalarda itirazı olduğunu belirtmiştir. Bunun yanından bu iki yaklaşımın belli noktalarını almayı da ihmal etmeyerek nihayetinde bu iki yaklaşımı da terk etmiştir.

---

[68] Platon, **Theaitetos**, 185c-vd.

[69] Platon, **Devlet** V, 477c-vd.

Şimdi Platon'un ikinci önemli tezi olan "Bilginin Doğru Sanı" ile nasıl bir ilişkisi olduğunu işlediği noktaya varmış bulunmaktayız.

2.2.DOĞRU SANI OLARAK BİLGİ

Bir önceki konuda bilginin algı olarak tanımı ele alınmıştı. Bu konuda Protagoras'a karşı geliştirilen akıl yürütmede, doğrudan algıyla yargı arasındaki ayrım giderek daha belirgin kılınmıştır. Nitekim Theaitetos bilginin salt duyum ya da algı düzeyinin üstünde, zihnin *kendisi* tarafından, duyu verileri temele alınarak ve ortak terimler kullanılarak gerçekleştirilen bir etkinlik diye betimlenen *düşünme* ya da *yargılama* alanında bir yerlerde aranması gerektiğini görme durumuna getirilmiştir. Yargılar doğru ya da yanlış olabilirler.[70]

Hatırlanacağı gibi *Theaitetos*'un önceki bölümünde genel olarak şu şekilde bir tartışma serimlenmişti. Öncelikle Protagoras'ın algının, duyu verilerinden ya da bir takım izlenimlerinden ibaret olduğu tezi ele alınarak bunun aslında bilgi kuramı açısından pek fazla önemli olmadığı anlaşılmıştı. Diyalogun devamında[71] bizim deneysel bilgi dediğimiz bilgi için yalnız duyu verilerine ya da izlenimlere sahip olmanın yeterli olmayıp, bunlara dayalı, bazı durumlarda aklın bağımsız olarak bunları temellendirmesi, yargıda bulunma durumunda olması gerektiği vurgulanmıştı. Nitekim buradaki yargı ya da sanı düzeyi, salt algılamaya dayalı bir düzey olmadığı gibi, salt algılama düzeyinde doğruluk ve yanlışlık da söz konusu değildir. Çünkü bu düzeyde var-olma durumu bulunmamaktadır. Bundan dolayı Platon, Protagoras'a "yanlış sanı yoktur; çünkü olmayan bir şeyi düşünmek ya da algılanandan başkasını algılamak olanaksızdır" ya da "bana görünen benim için vardır, sana görünen senin için vardır" önermesinin tüm algıların ve onlara dayalı sanıların doğru olduğunu göstermektedir.

Şayet böyle olsaydı, düş görenlerin, delilerin, hatta hayvanların algıları da diğerlerinki kadar doğru olmalıdır. Platon'un bununla ilgili olarak Protagoras'a karşı eleştirilerini şu şekilde özetleyebiliriz:

---

[70] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.2203-204.

[71] Platon, **Theaitetos**, 185-vd.

a) Tüm Sanılar Doğru Değildir.

Herhangi bir konuda uzman bir kişinin, uzman olmayan bir kişiye göre daha doğru sanıda bulunması söz konusudur. Dolayısıyla herkes (uzman olan ve olmayan) aynı şeyi algılarken, bazıları bu algılardan doğru ve geçerli sonuçlar çıkarır.

b) İnsan Her Şeyin Ölçüsü Değildir.

Eğer tüm sanılar doğru ise, Protagoras'ın kendi göreceliği bile tehlikeye düşmektedir. Şöyle ki, ben rüzgarı, *soğuk* diye algıladığımda, rüzgar soğuk oluyorsa ve sen *ılık* diye algıladığında ılık oluyorsa, "insan her şeyin ölçüsüdür" önermesel yanlıştır. Eğer tüm sanılar doğru ise, insanın *ölçü* olmasına gerek yoktur.

c) Herkes Eşdüzeyde Bilge Değildir.

Üçüncü kanıt, aslında birinci ile ikincinin sonucudur. Buna göre, Protagoras'ın kendini bilge kabul edip, diğerlerine doğruyu öğretmeye hakkı yoktur. Eğer tüm algılar ve sanılar doğru ise, o zaman tüm insanlar eş düzeyde bilgedir.[72]

Theaitetos'un bundan sonraki önerisi doğru olan bir yargının bilgi olarak adlandırılması gerektiği biçimindedir. Ve burada temel pasaj şudur:

- Ancak konuşmamıza başladığımızda hedefimiz kesinlikle bilginin ne olmadığını değil de, ne olduğunu bulmaktı. Her şeye karşın, onu duyu algısında aramayıp, onlara sen ne ad verirsen ver, kendi başlarına olan şeylerle meşgul olduğu zaman, anlığın içinde olup biten bir halde aramamız gerektiğini görecek denli ilerledik.
- Bu hale uygun düşen ad, öyle sanıyorum Sokrates *yargılar verme*dir.
- Haklısın dostum şimdi her şeye yeniden başla. Söylemiş olduğumuz her şeyi unut, ve şimdi ulaştığımız bakış açısından daha açık seçik bir görüş çıkartıp çıkartamayacağına bir bak. Bize bilginin ne olduğunu bir kez daha söyle.
- Bilginin bir bütün olarak yargı olduğunu söyleyemem, çünkü yanlış yargı diye bir şey vardır; ancak belki doğru yargı bilgidir. Bunu benim yanıtım olarak kabul edebilirsin. Bunun, biz ilerledikçe, şimdi göründüğünden daha az doyurucu olduğu ortaya çıkarsa bir başkasını bulmaya çalışırım.
- ...ve şimdi söylediğin bu şey nedir bir bakalım: Biri doğru, biri yanlış olmak üzere, iki tür yargı vardır, diyor ve bilgiyi doğru yargı olarak tanımlıyorsun?
- Evet, şimdilik ulaştığım görüş budur.[73]

---

[72] İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.80.

[73] Platon, **Theaitetos**, 187a-c (aktaran) Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.204-205.

Platon doğru sanının bilgi söz konusu olduğunda nasıl bir işlevi olacağını işlemeden önce yukarıdaki pasajda söz ettiği gibi öncelikle yanlış sanı ile ilgili bir araştırmaya koyulur. Bu noktada Theaitetos bağlamında yanlış sanı ile ilgili bazı önkanıların incelenmesinin tezimizin bu bölümünün anlaşılmasında yararlı olacağını düşünüyoruz.

2.3.YANLIŞ YARGI-SANI

Platon yanlış yargı ile ilgili olarak üç temel tez öne sürer ve bunları tek tek incelemeye koyularak yanlış yargının söz konusu olup olamayacağı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır.

> - Daha önce de sık sık olduğu gibi, beni şimdi de rahatsız eden ve kendi başıma kaldığımda da başkalarıyla konuşurken de anlığımı karıştıran bir sorun bu. Sahip olduğum bu deneyin doğasını ya da onun sizleri anlıklarınızda nasıl ortaya çıkabileceğini açıklayamam.
> - Hangi deney?
> - Yanlış bir yargı verme. Bu anda hala kuşku içindeyim ve bu soruyu bir yana bırakmak ya da onu, biraz yaptığımız gibi ele almak konusunda kararsızlık içindeyim.[74]

Bu konudaki görüşlerinin ipuçlarını veren Platon burada yanlış yargı ile ilgili olasılıkları sıralamaya geçer.

2.3.1. Bir Şeyin Bilinen Ya Da Bilinmeyen Bir Başka Şey Olduğunu Düşünmek Olarak Yanlış Sanı/Yargı

Sokrates bu yeni soruna, tartışmayı, Sofistlerin bu konuyu tartışırken kullandıkları terimlerle sınırlarsak, yanlış yargının açıklanmayacağını gösteren iki uslamlamayla girer.[75] Platon, her zaman olduğu gibi, belirli uygun etmenleri atlayan ve bu etmenleri daha sonra yavaş yavaş gündeme getiren basit ve naif bir görüşle başlar. Tüm tartışma, Platon'un bizzat kendisinin olmayan belirli sayıdaki temel öncüllerle sınırlandırılmıştır. O başka insanların yanlış yargının varoluşunu açıklama

[74] Platon, **Theatetos**, 187c-d.
[75] Platon, **Theaitetos**, 188a-c.

girişimlerini eleştirmektedir ve sonu olumsuzdur: Onlar yanlış yargıyı açıklayamamışlardır ve bu öncülleri varsaydıkları ya da kabul ettikleri sürece, açıklayamamak durumundadırlar.[76]

Nitekim Platon tartışmayı: "... tek tek ve bütün durumlarda bizim bir şeyi bilmemiz ya da bilmememiz olasıdır..."[77] diyerek başlatır. Ve kendi örneğini vermek gerekirse "eğer ben Theaitetos ve Sokrates'in kimler olduğunu ayrı ayrı biliyorsam "Theaitetos Sokrates'tir"[78] diyemem. Bu şu demektir: ya bildiğimiz ya da bilmediğimiz bir şeyi düşünmek zorundayız. Eğer bir şeyi bilirseniz, aynı şeyi bilmemezlik yapamazsınız. Eğer o şeyi bilmiyorsanız, aynı zamanda bilmiş olamazsınız.

Gerçekte Platon bu değerlendirmeleri zaten kendisinden öncekilerden bilmekte ve bu değerlendirmelere yabancı değildir. Fakat sorunu bu dar sınırlar çerçevesinde alma mecburiyetimiz bize yanlış yargıyı açıklayamayacağımız gerçeğiyle yüzleştirmektedir. Çünkü anladığımız kadarıyla Platon da bu konuda bize net bir açıklama getir(e)memektedir.

2.3.2. Var-Olmayan Şeyi Düşünmek Olarak Yanlış Sanı/Yargı

Bu kanıt, yanlış sanının olmadığına karşı ileri sürülmüş, Parmenidesçi ve Protagorasçı bir kanıttır. [79] Platon, bundan önceki kanıtta bilme-bilmeme ikiliğini kullandı; burada ise, sanma ya da inanma (doxa/pistis) ile görmeyi kullanmaktadır. Yani Platon "a, b'dir" diye yanlış bir sanı türü olamaz, demektedir. Eğer *a* ya da *b* bir şeyin adı değilse.

Protagoras daha önce "yalnızca tecrübe edilen bir şeyin doğru olduğunu" düşünen biri olarak gösterildi. Protagoras doğrudan algıda bana gerçek görünenle bana doğru görünen ya da benim doğru olduğuna inandığım ya da hükmettiğim arasında önemli bir ayrım görmedi. Belirtmemiz gerekir ki "görünür" fiili her ikisini de kapsar. O böylelikle inancın, bir duyu-nesnesiyle doğrudan tanışıklığa benzediğini ve algıyla aynı biçimde yanılmaz olması gerektiğini varsaydı. Düşündüğüm zaman

[76] Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.207.
[77] Platon, **Theaitetos**, 188 a.
[78] Platon, **Theaitetos**, 189a-vd.
[79] Platon, **Theaitetos**, 188 d-189 b.

zihnimde bulunan, inandığım bir şey olmalıdır; bu yüzden tam tamına bu nedenle bu nesne ya da olgu var olmalıdır ve nasıl ki var olmayan nesneler yoksa, bunun gibi hiçbir yanlış olgu da yoktur.[80]

2.3.3. Bir Şeyi Başka Bir Şeyle Karıştırmak Olarak Yanlış Yargının Olanaksızlığı.

Sokrates bir şeyi bir başka şeyle karıştırma ya da bir şeyin bir başka şey olduğunu düşünmek olarak yanlış yargı anlayışını yineler.[81] Bunun ne anlama gelebileceğini ve hangi koşullarda ortaya çıkabileceğini incelemek durumundayız. Yanlış yargının olanaksız olduğunu ortaya koyan ilk sonucumuz[82] bir şeyi ya bilmemiz (onunla tanışık olmamız ve onun zihnimizde/anlığımızda açık seçik olarak bulunması) ya da bilmememiz (onunla hiç tanışmamış olmamız) gerektiği varsayımından çıkar. Bu iki varsayım gerçekte tüm olasılıkları tüketmez. Belleği hesaba katmakla içinde bir nesnenin hem bilinebileceği hem de bilinemeyeceği bir anlam bulabiliriz.[83]

Platon şimdi düşüncede çelişkiye düşülüp düşülemeyeceğinin zihinsel pratiğini yapar ve bu konuda kararlı bir şekilde durmaktadır:

> O halde acaba kendi kendine çelişkiye düşmeksizin güzelin çirkin, ya da adaletsizin adaletli olduğunu söylediğin hiç oldu mu? Zihnini yokla. Yahut hepsini birden toplayarak, bir de bir şeyin gerçekten başka bir şey olduğu hakkında hiç kendi kendini kandırmaya kalkışıp, kalkışmadığını düşün. Bundan başka tamamıyla tersine olarak, düşte olsun, bir kez tek'in çift olduğunu kendi kendine söylemek yürekliliğinde bulunup bulunmadığını bir düşün... sanır mısın ki (bir deli ya da çocuk da olsa) öküzün at, veya bir'in iki olduğuna kendisini inandırsın ve bunu ciddi olarak kendi kendisine söylemek yürekliliğinde bulunmuş olsun?[84]

Platon, yanlış sanının *aladoxia* olarak yani bir şeyin zihinde başka bir şey olarak anlaşılması ve ele alınması gerektiğini söylemektedir. Platon'un burada, yanlış

---

[80] Cornford, **a.g.e.**, s.216.
[81] Platon, **Thaitetos**, 190 b-c.
[82] Platon, **Theaitetos**, 188c.
[83] Cornford, **a.g.e.**, s.217.
[84] Platon, **Theaitetos**, 190b-c.

sanı sorununu böyle açıklaması saçmadır. Eğer Platon, ciddi olarak burada, yanlış sanı sorununu ele alsaydı, daha önce gördüğümüz kanıtı[85] kullanmaktan çekinmezdi. Bu sonuncu kanıta göre, bir şeyi başka bir şeyle, bir nedene dayanmadan basit bir biçimde değiştirme ya da karıştırma olanağı yoktur. Zihinde, bir şeyin başka bir şey olduğunu kendi kendine düşünmek yerine, insan, şeyleri olduğundan başka türlü açıkladığı zaman, ya da bir nedene dayanmadan, doğruluğunda emin olmadan bir yargıda bulunduğu zaman, ancak yanlış yargıda bulunabilir.

Platon'un yanlış yargı konusunda bu kadar ayrıntılı bir şekilde durması aslında O'nun Protagoras ve Herakleitosçulukla hesaplaşması konusundaki ciddiyetinin hala devam ettiğinin işaretidir. Çünkü Platon uğraştığı bu konuda herhangi bir eksik bırakmak ya da bu konuda tekrar bir geriye dönüşü mümkün kılacak edimlerden kaçındığı söylenebilir. Nitekim bundan sonra vereceği Bal Mumu ve Yuva örneklerinde görüleceği gibi Platon aslında yanlış sanı üzerinde hala kendisini teskin edecek kadar ilerlememiştir.

2.3.4. Zihnin Mum Tablet Olarak Belirlenimi

Platon, mum tablet örneğiyle, anladığımız kadarıyla, kişinin ne yanlış sanı ne de herhangi bir şeyin algı ya da bilgisine sahip olmadan belli bir izlenime sahip olmasını soruşturmaktadır. Bu izlenimlere dayanarak, bu izlenimleri göz önünde bulundurarak bir şeyi algıladığımızı ya da bildiğimizi göstermek istemektedir. Nitekim Sokrates Theaitetos'a şöyle demektedir:

> Kanıtımızın hatırı için, zihnimizde balmumundan yapılmış bir levha bulunduğunu varsayalım. Bu katman, bazısında daha karışık; bazısında daha sert, bazısında daha yumuşak, ya da bazılarında ortak nitelikte olsun. Bu katman, bize Musa'ların anası Mnemosyne'nin bir bağışı olsun. Bu levhanın algılarımızla düşüncelerimiz için bir dayanak olduğunu düşünerek, gördüklerimizden, işittiklerimizden veya düşündüklerimizden hatırda kalmalarını istediklerimizi, tıpkı yüzüklerdeki kabartma resimler gibi, bunun üzerine basalım. Bu basılan şeyin izi, bu

[85] Bkz: Platon, **Theaitetos**, 185a vd.'deki kanıt.

> katmanda kaldıkça onu anımsayabiliriz. Fakat bu iz silinir veya kaybolursa onu unuturuz, bilemeyiz artık.[86]

Burada adı geçen kanıtla ilgili olarak dört ana durum ortaya çıkmaktadır:

a- Bilip de şimdi anımsamamak,

b- Tümden bilmemek,

c- Şimdi algılamak,

d- Şimdi algılamamak.

Bu dört durumda ortak özellik, hiç kimse, a'yı yine, a ile karıştırmaz, yanılgıya düşmez.[87]

Diyalogun yanlış sanı bölümünde gördüğümüz gibi Platon yanlış sanının kişinin zihninde kendi kendine "çirkin güzeldir" ya da "güzel çirkindir" biçimde yanlış özdeşleşmeyi düşünmesinden ya da düşünmemesinden çıktığını gördük. Kendi kendine "çirkin güzeldir" demek hiçbir zaman "çirkin güzeldir" biçimindeki bir yargı ya da düşünme değildir. Bu, Platon'un özdeşlik önermelerine benzememektedir.[88]

Mum tablet örneğinde, Platon, yanlış sanının olanaksızlığının, şeylerin, ne bilgisine, ne de algısına sahip olmadığımız zamanlarda oluştuğunu görmemizi istemektedir. Yanlış sanı durumunda, nesnelere ait yalnızca izlenimlere sahibizdir. Bu izlenimlere dayanarak, bir şeyi algıladığımızı ya da bildiğimizi sanırız.

Oysa Platon daha önce gördüğümüz gibi, bilginin, ancak nesnelere ait izlenimlere ya da algılara dayalı, akıl yürütme ile doğru ve yanlış olanı seçmesi sonucu elde edildiğini ileri sürmekteydi.[89]

Düşünme, yalın bir izlenim olayı olmayıp, aklın birtakım ölçüt kavramlardan da yararlanarak, bu izlenimler üzerine akıl yürütmesidir.[90] Biz mum tabletinin Platon'un dahice bir buluşu olduğunu ve buradaki düşünmenin akıl yürütmeye dayalı bir düşünme olduğunu kabul edebiliriz; fakat Platon, bu mum tabletin, sanıların geniş

---

[86] Platon, **Theaitetos**, 191c.
[87] Turgut, **a.g.e**, s.88.
[88] Turgut, **a.g.e**, s.88.
[89] Turgut, **a.e.**, s.89.
[90] Platon, **Theaitetos**, 195a.

bir bölümünü içermemesi nedeniyle *yuva* diye adlandırdığı başka bir benzetmeye geçmektedir.[91]

2.3.5. Zihnin Kafes Ya Da Yuva Olarak Belirlenimi

Yukarıda ifade edildiği üzere Platon, mum tabletin/levhanın tüm yargıları içermediğini belirtmişti. Mesela 7+5 = 11 vb. bir yargıyı mum tabletle açıklayamayacağımızı ve bu nedenle mum tabletin yetersiz kaldığını belirtmektedir. Bu tür yanlış yargıları açıklamak için yeni bir argüman kullanmaktadır: Yuva.

- Nasıl demin ruhlara hayalden bir balmumu levhası yerleştirdikse, şimdi de her ruhta, içinde çeşitli türden kuşların bulunduğu bir kafesin kurulmuş olduğunu varsayalım. Bu kafesteki kuşların kimi sürü ile, kimi küçük kümelerle, kimi de yalnız başına olup, bunlar ötekilerin arasında kaygısızca uçup dururlar.
- Pekala, öyle düşünelim, fakat sonra?
- Şunu söyleyelim ki; çocukluk çağlarında bu kafes boştur; bir de kuşlar yerine bilgileri düşünmek gerekir. İmdi, bir bilgiye sahip çıkan, bunu kafese kapayan kimsenin bilginin ait olduğu şeyi öğrendiğini veya bulduğunu söyleriz; işte, bilgi de budur.[92]
- …Yalnız düşüncenin konusu olan on bir ile yine sırf düşüncenin konusu olan on iki hiç birbiriyle karıştırılamaz mı? Haydi buna da sen cevap ver.
- Pekala, cevap olarak derim ki: On bir görme ve dokunma algısının konusu düşüncede oldukça kuşkusuz ki on iki ile karıştırılabilir; fakat yalnız düşüncede olan şeyler için böyle bir düşünüşe olanak yoktur.
- Nasıl? Bununla beşi ve yediyi inceleme konusu olarak alan bir kimse mi düşünüyorsun? Beş adamdan yedi adamdan veya bu gibi şeylerden söz etmiyorum. Demek istediğim, anılarımın balmumu levhasında kazılı olduğunu ve yanlış düşünceye elverişli olmadıklarını iddia ettiğimiz, beş ile yedinin kendileridir. Acaba bir insan hiçbir zaman kendisiyle konuşarak, kendisine sorarak bunların hepsinin birden kaç olduğuna dair fikir yürütmüş, biri bazen on bir bir başkası on iki düşünmüş ve demiş midir, yoksa, herkes, ikisinin birden on iki oluğunu mu söyleyecektir?
- Kuşkusuz ki hayır. Tersine, birçokları on bir diyecektir. Ele alınan sayılar ne kadar büyük olursa, hata da o kadar büyük olur. Çünkü sen bütün sayılardan söz etmek istiyorsun., sanırım.
- Evet, öyle.
- Çok doğru, şimdi düşün ki on biri on iki ile karıştırmak, balmumu levhasındaki izlenimleri birbirine karıştırmaktan başka bir şey değildir.[93]

[91] Platon, **Theaitetos**, 195e-196b.

[92] Platon, **Theaitetos**, 197d-e.

[93] Platon, **Theaitetos**, 195e-196b.

Platon bir insanın kesin olarak bildiği şeyi, aynı zamanda bilmediğini söylemesi gibi bir durumun olup olamayacağı üzerinde durmaktadır. Platon "acaba 7+5 toplamı 12 yerine 11 diyebilir miyiz? Ya da yuvada güvercin yerine kumruyu yakalayabilir miyiz?" diye Theaitetos'a sormaktadır. Burada Platon, istenen bilgiyle oturmuş bilgi; ya da yeni elde edilmiş taze bilgi ile eski bilgi arasındaki ayrımı belirtmektedir.[94]

Elealı Parmenides, a priori olmayan tüm sanıların boş ve anlamsız olduğunu, Sofist Protagoras ise, tüm sanıların (belki de yanlış bir durum bildiren sanıların da) doğru olduğunu söylemektedir. Parmenides'in ve Protagoras'ın amacı, sıradan doğru-yanlış arasında yapılan ayrımın doğru olmadığını göstermekti. Platon, ele aldığı kanıtlarda yanlış sanının olmadığını göstermeye çalışırken bu kanıtlarda aynı zamanda bir noksanlığın olduğunu da belirtti. Platon, *Theaitetos* ve ondan hemen sonra yazdığı *Sofist*'te bir kaç kez yanlış sanı sorununa değinmiş ve yukarıdaki noksanlıkları göstermeye çalışmıştı.

İlk diyaloglardan *Euthydemos*'da Platon, yanlış sanıyı, olmayan şeye inanma olarak belirlemişti.[95] Fakat olmayana inanma, bir şeye inanmama demekti; yani orada yanlış sanı, sanı sayılmıyordu. Buradan Platon'da, yadsımanın ve yok saymanın var olduğu anlamı çıkar. Eğer biri, ikiden daha büyük üç vardır derse ve diğeri de, iki'nin üç'ten daha büyük olduğunu iddia ederse, bu ikisinin birden doğruyu söylemesi olanaksızdır.

Kratylos'da yanlış sanının incelenmesi daha da ilginçtir. *Kratylos*'da bu konu ile ilgili iki kanıt vardır. Birincisinde nesneler, adlandırmanın yanlış ya da doğru olduğunu söyler.[96] İkincisinde ise Platon, *Kratylos*'tan nesneleri doğru adlandırmayı savunmasını ister.[97]Buna göre ancak var-olan bir şeye ad verilir; ama kötü adlandırma da mümkün olduğundan yanlış sanı diye bir şeyin var olduğu belirtilir.

---

[94] Platon, **Theaitetos**, 195-200d.
[95] Platon, **Euthydemos**, 283e-vd.
[96] Platon, **Kratylos**, 385 b-e.
[97] Platon, **a.e.**, 429b-413 c.

Şimdi Platon, *Theaitetos*'ta bilginin yeni bir tanımına geçmekte, bilginin önce ileri sürülen ve sonra güçlü bir biçimde yadsınan *bilgi algıdır* tanımından, *bilgi doğru sanıdır* tanımını gündeme getirmektedir. Biraz sonra göreceğimiz gibi Platon, bilgi sorunu çözümlemeden, yanlış sanı sorununa sapmalarının hatalı olduğunu söylemektedir. Yanlış sanı sorunu tartışılmaya başlanıldığından bu yana Platon sanki bir Protagorasçıydı. Platonik olmayan bir yaklaşımla, yanlış sanı sorununu tartışması bilginin ikinci ciddi tanımına kadar sürecek ve Platon tüm bunların farkında olacaktır.

Şimdi *Menon*'dan başlayarak Platon "bilgi" adını verdiği şeyin, bir kişi tarafından bir başkasına aktarılabilen bir şey olmadığını tekrar tekrar ilan etti. Bilginin gerçek nesneleri ruhun gözü tarafından doğrudan doğruya görülmelidir; anlığa daha önceden orada bulunmayan bilgiyi verdiklerini savlayan eğitim profesörleri kör gözlere görü kazandıracağını öne süren birine benzerler.[98] Sofistler dinleyicilerine çeşitli türden erdemler aktarmayı iddia ettikleri için ayıplanırlar.[99] Platon'un görüşünde, matematiksel bilgi ve formların bilgisi, öğretmenin bildik anlamı içinde, öğretilemez. Her ne denli öğrenme süreci, ebe gibi eyleyecek daha bilge bir kişi ile yapılacak bir karşılıklı konuşma (diyalektik) tarafından yönlendirilip desteklense de, bir öğretmenin müdahalesi ya da işe karışması zorunlu değildir. Platoncu, burada bir "bilgi parçası" olarak adlandırılan şeyin, bir anlıktan diğerine aktarılan bir inanç olmadığını hemen görecektir. Tüm bunlar burada söylenmez, çünkü Formlar, tüm bilginin ya doğrudan doğruya ya da çoğunlukla anlaşıldığı biçimiyle, öğretme yoluyla, dışsal duyu dünyasından geldiğini öne süren deneyci tezle sınırlandırılmış tartışmanın dışında bırakılmıştır. Ancak Platon, hala, kuşluğun doğuşta bomboş olduğu, ve duyusal deneyimden türetilen içeriklerle yavaş yavaş dolduğu biçimindeki deneyci tez üzerinde yol aldığımıza işaret etmeye devam eder.[100]

Platon için bilgi eğitimle üretilir, her zaman temellerine ilişkin doğru bir açıklamayla (alethes logos) birlikte bulunur, ikna ile sallanmaz ve ona yalnızca

---

[98] Platon, **Devlet**, 518c.

[99] Platon, **Menon**, 93b; **Eutyhydemus**, 273d, 287a.

[100] Cornford, **a.g.e.**, s.252-253.

tanrılar ve insanlar arasından çok az sayıda insan sahip olur. Doğru inanç ise ikna yoluyla üretilir, ussal temellere dayanmaz, ikna yoluyla değiştirilebilir ve ona insanların tümü sahip olur.

Buraya kadar Platon'un Theaitetos bağlamında bilginin doğru sanı olduğu yönündeki öneriyi ele almasını ve bu konuda nasıl bir yaklaşım sergilediğini göstermeye çalıştık. Nihayetinde Platon bu öneriyi de kendi yöntemiyle çürütmekte ve bilginin sadece doğru sanı olmadığı sonucuna varmaktadır:

> Bir öğretmenden öğrendiğim ve belleğimde depo ettiğim söz konusu "bilgi parçaları"nın doğru inançlardan daha fazla bir şey olmadıkları açık hale gelmiştir. Bunlardan birini anımsadığım, ya da bilinç yüzeyine çıkardığım zaman, ona karşı aldığım anlıksal tavır Sokrates'in de gösterdiği gibi, yanlış bir inanca karşı olan tanımdan ayırt edilemez. Bu değerlendirme bizi bundan sonraki noktaya götürür: Doğru inancın bilgi olma savının en sonunda çürütülmesi. Salt bir inançtan daha fazla bir şey olmayan şeye duyduğum güven usla temellendirilmiş bir güven değildir. İster doğru ister yanlış olsunlar, birtakım inançlar aktarmaktan oluşan bir öğretim, bir dava vekilinin retorik aracılığıyla gerçekleşen iknasından hiç de daha iyi değildir. Oysa bilgi böyle kazanılmaz ve kazanıldığı zaman ikna ile sallanmaz.[101]

Görüldüğü gibi Platon doğru sanı söz konusu olduğunda bilgiden söz edilemeyeceği konusunda emin gibidir. Ayrıca burada bize bilginin ancak akılla temellendirilmiş doğru inanç olabileceğinin de işaretini verir.

2.4. DOĞRU SANI VE LOGOS OLARAK BİLGİ

Sokrates duyduğu şekliyle bir düş kuramından bahseder.[102] Devamında Theitetos'un önerisi bir tür rapor ya da açıklamanın (Logos) eklenmesinin doğru inancı bilgiye dönüştüreceği biçimindedir. Açıklamanın çeşitli anlamları ayırt edilir ve ele alınır. Öneri en sonunda çürütülür. Bununla birlikte belirtmeliyiz ki buradaki açıklamanın *Menon* ve *Timaios*'ta sahip olduğu anlamın buradaki kullanımıyla yakın bir ilişkisinden söz edemeyiz.

---

[101] Cornford, **a.g.e.**, s.261-261.

[102] Platon, **Theaitetos**, 201c-202c.

2.4.1. Basit ve Karmaşık Problemi

Sokrates'in doğru sanının logosla beraber bilgiyi oluşturduğuna dair açıklamasını Theaitetos yeterli bulmaktadır.[103] Bu noktada Theaitetos bağlamında bilginin üçüncü bir tanımı karşımıza çıkmaktadır: Bilgi, doğru sanı artı logostur. Daha önceki iki tanımın "birincisi bilgi algıdır" ile "bilgi doğru sanıdır" tezleri yadsınarak çürütülmüştü. Özellikle birinci varsayımın üstünde ayrıntılarıyla duran Platon aynı şeyi ikinci varsayım üstünde fazla durmamış fakat nihayetinde ikinci varsayım da yadsınmıştı.[104]

Platon'un deneysel bilgimizi sınamak istemesini ve dış dünya bilgimiz ile doğru sanı arasında çok sıkı bir ilişki görerek bu noktada ileri sürdüğü yeni kuramı irdelenmesi gerekir. O da "Düş Kuramı"dır. Bu kuram Aristoteles tarafından Antisthenes'e maledilmektedir.[105] Fakat burada bahsedilen düş kuramı sıradan kimselerin düşlerinde görülebilen bir kuram olmayıp, ancak düşünürlerin/filozofların düşüne girebilen bir kuramdır.

Genel olarak adı geçen kuram şu pasaj üzerinden ortaya atılmıştır:

> Eğer hata yapmıyorsam bazı kimselerin şunu söylediğini duydum: Birincil öğelerin tanımı yoktur. Böylece konuştuğum her şey, bizde dahil, her şeyin oluştuğu, kendi başına var-olan her şey, ancak adlanabilir. Onun var-olmasına ya da olmayışına ait başka bir belirleme olası değildir. Fakat kendi başına var-olan ne olmalıdır?... Başka belirlemeye gerek duymadan yalnızca adlandırılmış olmaları. Sonuçta, birincil bir öğenin hesabını vermek olanaksızdır. Bu öğe için, onun çıplak adından başka bir şey, olası değildir; onun adı sahip olduğu şeydir. Fakat bu birincil öğelerin oluşturduğu şeyin kendisi bileşiktir. Böylece, birincil öğelerin beraberce birleşmelerinden oluşan adlar betimleyici bir dil olur. Çünkü konuşmanın özü, adların bu birleşimidir.[106]

Diyalogumuzun birinci bölümünde gördüğümüz gibi Platon şu soruyu yanıtlamaya çalışıyordu: Algının basit öğeleri ya da onlara ait olan adlar neden

---

[103] Platon, **a.e.**, 202 c-d.

[104] Platon, **a.e.**, 200 d-201e.

[105] Aristoteles, **Metafizik**, 1024 b-32.

[106] Platon, **Theaitetos**, 201c-202d.

kanıtsız (logossuz) ve bilinemezdir? Platon burada *beyaz*, *sert*, *sıcak* gibi algılanabilen nitelikleri ele alır, ancak bunların algılanabileceğini söylüyordu. Var-olma ya da var-olmama bu niteliklere yüklenememekteydi. Yani bu *X* dir ya da bu beyazdır denilememekteydi. Çünkü bu *X dir* demek *X*'e bir var-olma yüklemiş olmak demektir. Oysa *X* yalnızca bir addır. Ama *X*'in adı bile olsa; varlığı sürekli akış içinde olup değişen bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Var-olma'da bir durağanlık, onun hakkında yargıda bulunacak kadar bir uyumluluk söz konusudur. Eğer ben "bu beyazdır", dersem, ona bir durağanlık ve değişmezlik yüklemiş olurum (en azından kısa bir süre için). Oysa Platon, birinci bölümde Protagoras ve Herakleitos'un kuramlarına dayanarak algısal düzeyde bu iki kuramı doğru bulmaktaydı.[107]

Fakat diyalogun birinci bölümünden çıkan sonuçta[108] bir şeyin var-olması ya da olmamasının salt algı ile belirlenmeyip, algılara dayanarak, akıl tarafından kabul edilmesi gerektiği söylenmektedir.

Nitekim düş kuramının geliştirildiği bölümde hala birinci bölümün konusu, algı ile ilgilenilmektedir. Burada yine her duyu-verisinin ya da algının, yalnızca bir adı vardır. İki bölüme göre de var-olma ya da var-olma'ma algıya bağlanamaz ve bağlanmamalıdır. Ayrıca birleştirici öğeler *adam*, *taş* ya da *yaşayan*, *yaşamayan* şeyler arasındaki ayrımı kullanmaktadır.

Gerçekte, düş bölümünün, tüm diyalogun bir parçası olduğunu, onu diğer bölümlerden ayırmanın zor olduğunu söylersek hata yapmış sayılmayız. Düş bölümü, *Theaitetos*'un ikinci bölümünde *hatanın doğası*nın tartışılması nedeniyle, birinci bölümün esas teması olan algıdan geçici olarak uzaklaşmıştır. Bu düşüncenin tamamlanması daha önceki çözümlemenin belirli özelliklerini yeniden ortaya koymak için Platon araya bir düş kuramı koyar. Unutmamak gerekir ki Platon –hala– düşte Herakleitos'un algı kuramından çıkan bilginin doğası hakkındaki görüşlerini eleştirmekte ve onları geçersiz kılmaktadır.

Düş kuramında Platon, hecenin (karmaşık) bilinebileceğini, heceyi oluşturan harflerin (öğelerin) ise bilinemezliğini açıkladığı için hata yapıyordu. Çünkü eğer hece, kendisini oluşturan harflerin toplamı ise ve eğer harfler bilinemiyorsa, bilinmez

---

[107] İhsan Turgut, **a.g.e.**, s.101.

[108] Platon, **Theaitetos**, 185vd.

şeylerden oluşan karmaşa da bilinemez. Hata şuradadır: Bir hece oluştuktan sonra, kendisini oluşturan harflerden apayrı bir doğa gösterse bile harfler daha küçük parçalarına ayrılamayacaklarına göre, hece de harfler gibi bilinemez.[109]

Daha sonra Sokrates hecelerden önce harfleri öğrenenlerin durumu ile ilgilenmekte ve şöyle demektedir:

> Biri Theaitetos'un ilk hecesini doğru olarak yazarsa, Theodoros'un ilk hecesini de doğru olarak yazarsa ve bu ortak hecenin harflerinin nasıl sayıldığını bilmeden yazarsa, o zaman ilk heceyi bilmeden doğru yazmış olur.[110]

Burada Sokrates, harfler (öğeler) bilinmeden, heceler bilinemez, demek istemektedir. Bu bölümle ilgili olarak sonuçta şunu söyleyebiliriz: Platon'un *Logos*'a yüklediği esas anlam (basitlerle bileşikleri ayıran neden), kendi basit öğelerini açıklayan, belirleyen birleşik bir nesnenin açıklanmasıdır. Eğer bu yapılırsa, nesne bilinir; yoksa bilinemez. Platon'a göre bu yapılamadığı için nesne bilinemez.[111]

Ne var ki, Platon'un dil görüşü ister *Theaitetos*'taki gibi algılamaya dayalı olsun, ister *Kratylos*'taki gibi, idealara dayalı olsun, fiziksel bir nesnenin bilgisi, her zaman o nesne ile ilgili algılamaya dayanmadığı gibi, o nesnenin ideasına da dayanmaz. Başka bir ifadeyle, bir ad, nereye dayanırsa dayansın, o nesnenin bilgisi ya da tanımı için yeterli değildir. Bu nedenle, ne Sokrates ne de Platon, "X nedir?" sorusunun bir tanımını bulamamışlardır.

Platon'un düş kuramı ile ilgili olarak acaba şu sonuca varabilir miyiz? Eğer idealar öğretisi bu fiiller, sıfatlar ve ortak adlar gibi basit adlardan oluşmuşsa, o zaman Platon farkında olarak ya da olmayarak, idealar öğretisini tartışmaktadır.[112] Fakat Ryle'ın gözden kaçırdığı bir şey var. Platon *Theaitetos*'ta, *Parmenides*'in

---

[109] Aristoteles **Metafizik**'indeki (217-1041 b 9-33) bir hece, harflerin toplamıdır (belki de Platon'un düş kuramına gönderme yapmaktadır). Çünkü Aristoteles'e göre, harflerin birleşimi ortadan kaldırıldığı zaman hece kalkar ama harfler kalır. Hece, Aristoteles'e göre harflerin toplamından başka bir şeydir. Fakat Aristoteles bu başka olan şeyin bir açıklamasını yapmamıştır.

[110] Platon, **Theaitetos**, 208 b-d.

[111] Turgut, **a.g.e.**, s.102.

[112] Ryle, G., **Plato's Parmenides**, s.140.

birinci bölümünde yaptığı gibi, idealarla tikellerin ilgisini tartışmaktadır. *Theaitetos*'ta bilgi ile algı arasındaki ilgi üzerinde durmaktadır. Platon düş kuramında hala Protagorasçı ve Herakleitosçu algı kuramını eleştirmektedir. [113]

Platon'un düş kuramını yadsıdığı bir gerçektir; duş kuramının yadsınması demek, bu tip bir bilginin (basit ve karmaşıkların bilgisi) bilgi olarak kabul edilmemesi demektir. Bilgi, Platon'a göre, zihinsel bir düzeydedir.[114] Bir nesne ya da kişi (ya da duyu verisi, basit ya da karmaşık), ancak akıl tarafından belirlenip, bir önermede anlatımını bulur. Bu nedenle tüm diyaloğu okurken yukarıdaki değerlendirmeyi göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Bunun yanında, bilgiyi, doğru sanıyı logosla birleştirmede ya da bir kimsenin sanısının nedenini verebilmesi durumunda *episteme* kullanılmaktadır. Fakat ilginç bir şekilde bu kullanıma istisna olarak *episteme*, *Theaitetos*'ta *gnosis*[115] ile *logos* arasındaki bağlamda kullanıldı. Fakat bu da Platon tarafından yadsındı.[116]

Bundan sonra Platon Logos'un çözümüne geçecektir. Logos daha önce de belirttiğimiz gibi, bilgi kuramı açısından çok önemliydi; hem ideaların bilgisi için, hem de dış dünya bilgisi için gerekli ve zorunlu koşul olarak görülmüştür. Bir çok durumlarda da doğru sanıya Logosun eklenmesiyle bilgi düzeyine geçebiliyorduk. Bundan sonraki bölümde Logosun çeşitli anlamları tartışılacak; bilgi kuramı açısından işlerliliği üzerinde durulacaktır.

2.4.2. Logos

Logos'un birinci anlamı, bir düşüncenin sözcüklerle anlatımıdır[117]; ikinci anlamı, bir nesnenin tüm parçalarının açıklamasıdır.[118] Üçüncü anlamı ise bir nesneyi diğer nesnelerden ayıran önemli bir belirtidir.[119] Şimdi bunları sırasıyla görelim.

---

[113] Bkz: Platon, **Theaitetos**, 201c-vd.

[114] Platon, **Theaitetos**, 185vd.

[115] Bilgi, bilme ve tanıma anlamlarına gelen gnosis, Eski Yunancada ortak dil içerisinde bilgi anlamında kullanılan genel bir terimdi. Bkz. Francis, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Gnosis md.**

[116] Platon, **Theaitetos**, 202d-202e.

[117] Platon, **Theaitetos.**, 206d-e.

[118] Platon, **a.e.**, 206e-207d.

[119] Platon, **a.e.**, 208c.

2.4.2.1. Sessiz Söz Olarak Logos Ya Da Düşüncenin Konuşmada Dile Getirilmesi Olarak Logos

Logos'un birinci anlamını Platon fazla önemsememektedir. Buna göre, düşüncemiz, ses yoluyla fiillerin ve adların yardımı ile ifade edilir; öyle ki, sanımız dudaklarımızdan dökülen seslerin selinde, tıpkı aynada ya da suda olduğu gibi görünür. Logos burada sessiz bir sözcük ya da imge olmaktadır.[120]

Bazı çağdaş Platon yorumcuları, logosun burada bir sözlüğün verdiği türden *dilsel bir tanım* değil, ancak basit bir biçimde dile *getirme*, *konuşma* – zihinlerimizdeki fikir ya da yargının dile dökülmesi – anlamına geldiğini; sözcüğün bu ortak anlamından *açıklama* sözcüğüne açıklık getirmek için söz edildiğini belirtirler.[121]

2.4.2.2. Bütünü Oluşturan Parçaların Bilgisi Olarak Logos

Bu ikinci tanım[122] için Platon, bir araba örneği kullanmaktadır. Bir arabanın bilgisi, o arabayı oluşturan parçaları saymaya, bir listesini yapmaya bağlıdır. Burada arabayı bilmek, ancak o arabanın parçalarını doğru düşünmek ve her parçanın nasıl olduğunu, ne işe yaradığını, yani logosunu, bu tanıma göre vermekle olur.

Platon'un kendisi haklı olarak logosun bu ikinci tanımını eleştirmekte ve nesneleri oluşturan parçaların bilgisine sahip olmanın, o nesnenin bilgisine sahip olmak demek olmadığını ileri sürmektedir.[123] Fakat bunu yaparken sorunu irdeleyip açıklığa kavuşturmamaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, Platon'un yukarıdaki örneklerinin esas amacı, bir nesneyi parçalarına ayırabilme düzeyinde doğru sanıya logosu eklemekle, o şeyin bilgisine sahip olunup olunamayacağını incelemektir. Fakat Platon, bununla da o şeyin bilgisine varamayız, demektedir.[124]

---

[120] Platon, **a.e.**, 206-e.
[121] Cornford, **a.g.e.,** s.288.
[122] Platon, **Theaitetos**, 206e-d.
[123] Platon, **Theaitetos**, 207c
[124] Turgut, **a.g.e.,** s.108.

Seçilen örneğin ve burada eleştirilmekte olan kuramın sınırlarının ötesine geçersek, ayrıca Platon'un anlığının/zihninin içindekilere ilişkin olarak bir fikir sahibi oluruz. Menon'da geometriyi hiç bilmeyen (?) bir köleye bir geometri problemi aracılığıyla, o problemin doğru çözümüne ulaşıncaya dek yol gösterilir. Ancak Sokrates, kölenin kanıtlamayı anlamadığı ya da sonucun öncüllerden nasıl zorunlu olarak çıktığını göremediği için hala yalnızca doğru inanca sahip olduğuna işaret eder. Köle daha önceki önermeler, aksiyomlar ve tanımlar aracılığıyla, tanımlanamaz olan ilkel kavramlara geri götürülse bile, hala çözüme götüren geniş kapsamlı bir doğru inançlar listesinden daha fazlasına sahip değildir. O tüm bu inançları kalıcı ve sallanmaz kılacak zorunlu bağlantıyı kavrayıncaya dek, geometriye ilişkin olarak hemen hiçbir şey bilmeyecektir. Tüm bunlar, bununla birlikte, yalnızca somut bir şeyi basit parçalarına ayıracak çözümlemeyi düşünen, inceleme altındaki kuramın önkabulleri dışında kalır.[125]

2.4.2.3. Ayırıcı Özellik Olarak Logos

Logos'un bu üçüncü tanımında Platon Güneş örneğini kullanmaktadır.[126] Buna göre, güneş yerin çevresinde dönen, çok nesnelerin arasında en parlak olanıdır.

Platon bu örneği, bir nesneyi diğer nesnelerden ayıran en büyük özelliği belirtmek için vermektedir. Buradaki özellik de logos olmaktadır. Fakat araba örneğinin daha önce Platon tarafından yadsınması gibi, güneş örneği de yadsınmıştır. Şöyle ki belki gökyüzünde güneş kadar parlak olan başka bir nesne vardır. Parlaklık yalnız başına güneşin tanımı olamaz. Çünkü güneşin bilmediğimiz başka özellikleri de olabilir ki en az parlaklık kadar önemlidir.

Bu açıklamada aslında Sokrates bize şunu söylemektedir: Varsayın ki Theaitetos'a ilişkin olarak doğru bir fikre sahibim. Eğer fikrim yalnızca onun tüm ya da bazı başka insanlarda paylaştığı özellikleri içeriyorsa, o, onlardan çok, Theaitetos'a ilişkin bir fikir değildir. Oysa Theaitetos'a ilişkin fikrim onun bireysel ve kendisine özgü karakteristiklerini içermelidir. Öyleyse, onun bireysel *farklılığına* ilişkin fikrim, tam olarak Theaitetos'a ilişkin fikrimde zaten içerilir ve ben söz

[125] Cornford, **a.g.e.**, s.293.
[126] Platon, **Theaitetos**, 208c-d

konusu farklılıkla, onun ortak karakteristikleriyle nasıl tanıştıysam tam tamına aynı biçimde tanışmış olurum. Bana onu bir bütün olarak kişi fikrime eklememi söylemek, ya da bu türden bir eklentinin doğru bir fikri *bilgi* olarak adlandırılan, daha yüksek bir biliş türüne dönüştürebileceğini düşünmek saçmadır.[127]

Theaitetos'taki bu *güneş* örneğinin kuşkusuz *Devlet*'teki *güneş*le ilgisi yoktur. *Devlet*'teki güneş benzetmesi ideaların en tepesindeki "iyi"yi görsel olarak anlatabilmek içindir. Bu görsel evrene ışıklarını saçarak aydınlık ve yaşam veren güneş, idealar evrenindeki en üst ideaya (iyi) benzetilmiştir. Oysa *Theaitetos*'taki güneş örneği, logosun üçüncü anlamını vermesi ve görsel olarak diğer gök nesnelerinin arasında en çok parlaklığı olması nedeniyle verilmiştir. Ayrıca *Devlet*'teki güneş örneği iyi ideasını bize anlatabilmek için kullanıldığından ve amacı için iyi bir örnek teşkil ettiğinden yadsınmamıştır. *Theaitetos*'taki güneş örneği ise, amacı için verilmiş iyi bir örnek olmadığı için yadsınmıştır. Çünkü güneşin tek'liği (güneşin başka bir şeye benzememesi, bu nedenle tek oluşu), güneşin bilgisini vermekten uzaktır.

Anlaşıldığı kadarıyla Platon, *Theaitetos*'ta herhangi bir şekilde bize ideaların olmadığına dair bir imada bile bulunmaz. Diyalogun çözümleme sürecinde de gördüğümüz gibi, bilginin doğru sanı artı logos olmadığını gösteren bir belirti de yoktur. Doğru sanı artı logosun bilgi için yeterli olmadığına dair bir kanıt da bulunmamaktadır. Platon'un logos çözümlemesinde, logosun doğru sanıya eklenmesi ile bilginin oluşturulacağına dair yeni bir kanıt da yoktur.

Platon'un burada logosun gerçek anlamını niçin vermediğini bilemiyoruz. Acaba logosun üç anlamını düş kuramında verdiği için mi? Yoksa Platon diyalogun sonuna doğru bile Protagorasçı ve Herakleitosçu bir çözümleme yaptığından ötürü mü? Bilemiyoruz. Fakat şundan eminiz ki Platon, Protagorasçı ve Herakleitosçu algı kuramını geçersiz kılmaktadır; çünkü iki filozof da bilgide aklın rolüne değinmemişlerdir. Her ne kadar Herakleitos logos-akıl kavramını kullansa da bu Platon'un kullandığı bağlamın çok dışında ve farklı bir kullanımdır.

---

[127] Cornford, **a.g.e.**, s.299-300.

Öyleyse, dış dünya bilgimiz ve bu bilgi için esas olan logosun anlamı nedir? Şimdiye kadar yaptığımız tartışmalardan şunu çıkarabiliriz: Bizim bir kişi, nesne (basit ya da birleşik) ya da olgular hakkındaki bilgimiz, ancak akıl tarafından belirlenir. Akıl bunu yaparken geçmişin deneyimine başvurur; şimdiki algılarımızdan yararlanarak akıl yürütmelerde bulunur, gelecek hakkında da bilgi sahibi olur. Bunları yaparken de, salt algıların ürünü olmayan ortak terimlerde (To Koina'dan) yararlanır. Bu anlama göre *logos*, salt algılamanın ve sanının düzey olarak üstündedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, *Menon*'daki logosun[128] anlamı ile, logosun yukarıdaki anlamı birbirine çok benzemektedir. Buna göre, doğru sanının bir açıklamaya, niçin ve nasıl sorularıyla bir temellendirmeye dayanması gerekmektedir. Logos'un bu tür anlamı ne *Menon*'da, ne de *Theaitetos*'ta yadsındı.[129]

Platon'un dış dünya bilgisi için ileri sürdüğü kanıt ise, kendi felsefesinde oldukça önemlidir.[130] Burada verilmek istenen, sadece duyu organlarının bize sunduğu bir dünyanın olmamasıdır. Duyu organlarının bu dünya ile ilgili bize verdikleri birtakım izlenimlerin ve duyu-verilerin akıl düzeyinde yorumunun yapılması gerekmektedir. Böylece Platon, kendi felsefesinde yeni bir görüş ileri sürmekte, algılanır dünyayı, idealara başvurmadan bilgi düzeyine çıkartmaya çalışmaktadır.

Belki de Platon, Theaitetos'un sonunda bize şu mesajı vermek istemektedir. Bizim dış dünya bilgimiz doğru sanı düzeyindedir. Dış dünyaya ait kesin bir bilgi yoktur. Bir nesnenin doğru sanısına sahip olmakla, onun bilgisine sahip olmak arasında fark yoktur. Nitekim Platon logosun çeşitli anlamların doğru sanıya yüklemekle doğru sanının düzeyini değiştiremedi. Gördüğümüz gibi logosun üç anlamı da işe yaramadı. Başka deyişle, dış dünya bilgisi söz konusu olduğunda zaman, doğru sanı düzeyinde bilgi sahibi olmaktayız:

-

- Sokrates: Bu nedenle bilgi nedir? Sorusuna yanıtımız "bir farklılığın bilgisiyle doğru inanç" olacaktır; çünkü ona, göre, "bir açıklama eklemek" bu anlama gelecekti.

---

[128] Platon, **Menon**, 197 vd.

[129] Turgut, **a.g.e.**, s.111.

[130] Platon, **Theaitetos**, 185c vd.

- Öyle görünüyor.
- Evet ve bilginin doğasına ilişkin bir araştırma yaptığımız zaman, hiçbir şey, bilginin farklılığa ya da her ne olursa olsun herhangi bir şeye ilişkin bilgiyle birlikte, doğru inanç olduğunu söylemekten daha budalaca olamazdı. Bu nedenle Theaitetos, ne algı ne de doğru inanç ne de doğru bir *açıklama* ekleme bilgi olamaz.
- Kesinlikle.
- Bir başka çocuk için daha doğum sancısı çekmekte miyiz, yoksa bilgi hakkında söylememiz gereken her şeyi doğurduk mu?
- Gerçekten de doğurduk; ben kendi adıma zaten, yardımlarınla, bende bulunandan daha fazlasını dile getirdim.
- Ebemizin sanatı onların, yalnızca büyütülmeye değmez, sahte ürünler olduğunu söylemiyor mu?
- Hiç kuşkusuz, söylüyor.
- Öyleyse bundan sonra, bir gün yine gebe kalmaya çalışacağını kabul edersek, gebe kalmayı başarırsan eğer, Theaitetos, ilkel düşüncelerinin, bugünkü araştırmanın bir sonucu olarak, daha iyi olacaklarını düşünüyorum; yok eğer kısır kalacak olursan, bilmediğin bir şeyi bildiğin gibi bir kuruntuya kapılmayacağın için, dostlarına karşı daha kibar ve daha anlayışlı olacaksın. Benim sanatımın yapacağı şey budur ve başka hiçbir şeye gücü yetmez; günümüzün ya da geçmişin tüm büyük ve saygıdeğer kişilerinin sahip olduğu bilgilerden birine bile sahip değilim. Ancak bu ebelik sanatı tanrıdan bir armağandır, bana; annem kadınlar için ebelik yapıyordu, bense soylu bir ruha sahip olup güzellikle[131] bezenmiş tüm genç erkekler için.[132]

[131] Kaloi (güzellik) bedensel güzellikten çok, Theaitetos'un sahip olduğu türden bir ruh güzelliğine karşılık gelmektedir. (bkz. Cornford, s.302'deki dipnot.)

[132] Platon, **Theaitetos**, 210. (naklen) Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, s.298-302.

SONUÇ

Platon felsefesinde *episteme-doksa* ayrımı bizim için belirleyici oldu. Aynı şekilde bu ayrımda bugüne değin ihmal edildiğini düşündüğümüz *doksa* kavramını merkeze aldık. Aslında Platon için mutlak gerçeklik ve bilgi söz konusu olduğunda *gerçek* olan yalnızca idealardır. Fakat özellikle son dönem diyaloglarından olan *Theaitetos*'un çözümlemesini yaparak burada tikellerden hareketle "bilgi nedir?" sorusunun ciddi bir şekilde ele alındığını, *idealar*a başvurulmadığını göstermeye çalıştık.

Bilgi durumu, yalnız "bilgi nedir?" sorusuna yanıt verebilmedeki zorluk değil, aynı zamanda bir şeyin bilgisine sahip olup olmadığımız hakkındaki fikir karmaşıklığıdır. Bu nedenle septikler Antik Yunandan beri bilme yerine, bilinir gibi görünmeyi ortaya koymuşlardır. Gerçekten bildiğimizi sandığımız bir şeyin, ne kadar bilgisine sahibizdir? Yoksa tüm bildiğimiz şey bölük pörçük bilgiler midir? Bildiğimizi sandığımız bir şeyi, nasıl bildiğimizi açıklayabilir miyiz?

İlk iki dönemde Platon düşüncesinin merkezinde akılcılığın yatmış olduğunu söyleyebiliriz. Akıl, bu iki dönemde Platon felsefesinde en büyük öğedir. Felsefe tarihini de daha çok Platon'un bu akılcı yönü etkilemiştir. Buna göre, ancak apriori akıl yürütme ile elde edilen ve bilinen doğrular, zorunlu, mutlak doğrulardır.

Algı, sanı ve bilgi ile ilgili en kapsamlı soruşturmanın yapıldığı *Theaitetos* diyalogunda temel soru aslında Sokratik diyaloglardaki soru tarzını anımsatmaktadır. Nitekim "X nedir?" sorusu –ki burada genel olarak ahlâkî idealarla ile ilgili bir sorudur–*Theaitetos*'ta "Bilgi nedir?" sorusunda karşılık bulur. Benzer bir şekilde diyalogun genelinde ve aynı zamanda sonucunda da ortaya çıkan, bilginin ne olduğundan ziyade ne olmadığıyla ilgilidir. Bugün de (bazı itirazlara karşın) kabul edilen genel bir tanıma göre, bilgi gerekçelendirilmiş doğru sanıdır (Knowledge is justified true belief). Buna göre biz ancak doğrunun bilgisinden söz edebiliriz. Doğru olduğunu sandığımız şeyin de sanısına sahip olduğumuzu ileri süreriz. Bu da bilgi olmamaktadır. Eğer sanıya bilgi diyeceksek, o zaman sanının da " gerekçelendirilmiş ya da başka bir deyişle haklı çıkarılmış doğru olması" gerekmektedir. Platon da, *Theaitetos*'ta bunları tartışmaktadır. Yalnız bilgi kuramının temelinde algılama

yattığı için, Platon, bilgiyi önce algı ilişkisinde ele almaktadır. Bu nedenle *bilgi algıdır*ın ilk tanımında algının değerlendirilmesi yapılmış, Platon felsefesinde, ilk kez algının, bilgi kuramı açısından önemine değinilmiştir.

Bilginin ikinci tanımı doğru sanıdır. Fakat burada daha çok yanlış sanı üzerinde durulmaktadır. Buna göre, a'nın, b olduğuna, yanlış olarak inanamayız. Eğer doğru ve yanlış bir sanı oluşturacak bir a ve b yoksa nasıl yanlış sanıya sahip olabiliriz. Yanlış sanıya sahip olmak demek, hiç sanıya sahip olmamak demektir. Belki de a ve b'yi ayrı ayrı, yeterince tanımadığımız durumlarda yanlış sanı söz konusu olmaktadır. Fakat bu da mümkün değildir; çünkü yanlış sanı yoktur. Platon aslında yanlış sanıların olmadığını söylemek istememektedir.

Platon "bilgi doğru sanıdır" tanımını tek bir kanıtla yadsımaktadır. Buna göre, görgü tanığının doğrudan doğruya deneyimine dayanan bilgisi ile jüri üyelerinin yargıçlar tarafından ikna edilip karar verdikleri durum karşılaştırılmaktadır. Burada bilgide değil, sanıda ikna edilme söz konusudur. Görgü tanıkları olayı bizzat gördükleri için, bilgiye sahiptirler. Jüri ise, olsa olsa, doğru sanıya sahip olabilir. Çünkü ne de olsa olayı bizzat görmemiştir.

Üçüncü tanıma göre bilgi, doğru sanı artı logos'tur. Başka bir deyişle, bilgi, gerekçelendirilmiş ya da doğrulanmış doğru sanıdır. Fakat Platon, bu son tanımda logos'u *gerekçelendirilmiş* ya da *doğrulanmış sanı* anlamında kullanmamaktadır. Bu nedenle logosun çeşitli anlamlarının araştırmasına girişmiştir. Fakat tüm bu anlamların sanıya eklenmesiyle bilginin oluşmadığını görmüştür. Oysa Platon ilk kez *Menon'*da doğru sanı ve bilgi ayrımını yapmakta ve orada logos (kanıt, neden) aracılığıyla doğru sanının haklı çıkarılmasını (doğru sanının temellendirilmesi) belirtmektedir.

Menon'da Sokrates doğru sanı ile bilgi arasında bir ayrımın var olduğunu ve bunu tahmin etmeyip bildiğini söylemektedir. Buna göre doğru sanı ile bilgi arasında açıkça görülen bir ayrım vardır. Eğer bir kimse bir şeyin bilgisine sahipse, doğru sanıya da sahiptir. Fakat bir kimse doğru sanıya sahip olduğu halde, o şeyin bilgisine sahip olmayabilir.

Şimdi logos (neden, kanıt), Platon felsefesinin ilk ve orta döneminde, *ideala*r*l*a ilgili olduğundan, zihinsel bir kavrayış ile elde edilmekteydi. Bu kavrayış ise yalnız filozoflara özgüydü. Demek ki, her ne kadar logos, bilginin yeterli ve zorunlu koşulu gibi görünmekteyse de bu koşul o dönem için filozofun tekelindeydi. Böylece bilginin üçüncü ve son koşulu ancak Platonik diyalektiği kullanabilen, birkaç müstesna insanın tekeline bırakılmış olmakta idi.

Bu son dönemde sorulan "bilgi nedir? Sorusu ilk ve orta dönemdeki "bilgi nedir?" şeklinde sorulan sorudan çok farklıdır. İlk dönemde amaç, bir kavram ya da ideada toplanan genel bir tanım bulmaktı. Ama son dönemde özellikle *Theaitetos*'ta sorulan "bilgi nedir?" sorusu, algı, sanı ve bilgi (dış dünya bilgisi) açısından sorulmaktadır. Bu sorulara her türden yanıtlar beklenmektedir. Kuşkusuz bu soruya yine tek bir yanıt bulunamamakta ve çeşitli varsayımlar ve tanımlar denenmektedir.

Bu varsayımlar ve tanımlar sonunda yadsınmış da olsalar, aslında bilginin bir yönünü oluşturmaktadırlar. "Bir şeyi bilmenin ölçütleri nelerdir?", ya da "böyle ölçütler var mıdır?", "bir şeyin ne kadarını bilebiliriz?" gibi sorular Platon'un bilgi kuramının temel soruları olabilme niteliği taşımaktadırlar.

Platon bilgi ve sanıdan söz ettiğinde özellikle görme ya da dokunma duyularını ön plana çıkarır. Görme ve dokunma söz konusu olduğunda kuşkusuz, nesneler ve nesnelerin gerçekliğiyle tanışıklık fikri önemli bir yer tutar. Bir şeyi görüyor ya da ona dokunuyorsam onun aracısız olarak farkındayım, onunla doğrudan doğruya tanışıklığım var demektir.

Platon'un bilgi-sanı ayrımı onu belki de iki dünyalı bir metafizik görüşüne götürmüştür. Başka bir deyişle Platon'un epistemolojik görüşü, onu, iki dünyalı bir ontolojiye götürmüştür. Platon bilginin gerçek olanın bilgisi olduğunu ifade ettiğinde bizim gerçekten kastettiğimizden farklı bir anlamı kastettiğini söyleyebiliriz. Mesela biz masa ve sandalyeleri gerçek diye nitelersek burada Platon "gerçek"ten farklı bir şeyi anlamak ister. O, tikel bir duyusal olarak masanın yalnızca yarı yarıya gerçek olduğunu söylemek ister gibidir. Ve Platon aynı zamanda masaya ilişkin bilginin hiçbir zaman söz konusu olamayacağını, masa hakkında yalnızca sanıya sahip

olabileceğimizi dile getirecektir. Yalnızca ideaların bilgisi vardır ve yalnızca *idealar* bütünüyle gerçektirler.

Her ne kadar Platon için yalnızca ideaların bilgisi söz konusu olsa da son dönem diyaloglarından *Theaitetos*'ta göstermeye çalıştığımız gibi, tikellerden hareketle "bilgi nedir?"in soruşturmasını yapar ve nihayetinde ulaştığı bilginin ne olduğu değil ne olmadığıdır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia: **Ahlak Öğretileri I. Mutluluk-Ahlakı**, 2.bs., İstanbul, İ.Ü.E.F.,1970.

Aristoteles: **Metafizik,** Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2.bs., İstanbul,Sosyal Yayınlar, 1996.

Arslan, Ahmet: **Felsefeye Giriş**, 6.bs, İstanbul, İstanbul, Vadi Yay., 2002.

Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a**, İstanbul, Bilgi Üniv. Yay., 2006.

Bernal, Martin: **Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985**, çev: Özcan Buze, 2.bs., Istanbul, Kaynak Yay., 2003.

……..: **Kara Atena,** Rutgers University Press New Brunswick, New Jersey, 1987.

Berchman, M. Robert-

Neusner, Jacob: **Platonisms: Ancient Modern And Postmodern**, Brill, Leiden-Boston, 2007.

Brun Jean: **Platon ve Akademia**, çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.

Burnet, John: **Greek Philosophy,** Macmillan, N. York, 1968.

Burnet, John: **Early Greek Philosophy**, 3rd. Edition, A&C Black, London, 1920.

Cevizci, Ahmet: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, 3.bs., Bursa, Asa Kitabevi, 2001.

……..: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 2010.

……..: **İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar,** İstanbul, Gündoğan, Yay., 1999.

Cherniss, H.F: "The Philosophical Economy of Theory of Ideas" **American Journal of Philology**, VL. L. VII, 1936.

Cherniss, Harold: **The Riddle of The Early Academy**, New York, Russel&Russel, 1962.

Colter, Robert Steven: **Plato's Theory of Knowledge in the Theaetetus and Republic**, Northwestern Universtiy, for the degree Doctor of Philosophy, Illinois, 2001.

Copleston, Frederick: **A History of Philosophy Greece and Rome**, New York, Image Books, 1993.

Cooper, J.M: **Platon on Sence Perception and Knowledge Theaitetos 184 to 186 Phonesis**, Vol.XV, 1970.

Cornford, F.M.: **Plato and Parmenides**, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.

…….: **Platon'un Bilgi Kuramı**, çev: Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yay., 1989.

…….: **Platon'un Bilgi Kuramı**, çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2.bs., Gündoğan Yay., 2010.

…….: **Plato's Theory of Knowledge**, Routledge Kegan, 1964.

…….: **The Republic of Plato**, Oxford At The Clarendon Press, 1961.

Cross and Wozzley A.D.,: **Plato's Republic, A Philosophical Commentary**, Macmillan, London, 1964.

Crombie, I.M.: **An Examination of Plato's Doctrines**, Rautledge and Kegan Paul, London, 1963.

Çelik, Sara: **Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağa**, Doruk Yay., 2010.

Çetinkaya, Bayram Ali: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İstanbul, İnsan Yay., 2011.

Deniz, M. Fatih **Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu,** Muğla Üniv., Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Denkel, Arda: **Bilginin Temelleri**, İstanbul, Doruk Yay., 2011.

Derrida, Jacques: **Platon'un Eczanesi**, çev: Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yay., 2012.

Descartes: **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev: Müntekim Ökmen, 5.bs., İstanbul, Sosyal Yay., 2010.

Field, G.C.: **The Philosophy of Plato**, Oxford University Press, London, 1961.

Francis, E. Peter,: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma yay., 2004.

Gerson, P. Lloyd: **Ancient Epistemology**, New York, Camgridge University Press, 2009.

Gökberk Macit: **Felsefe Tarihi,** Remzi Kitabevi, 1999.

Gunnar, -Nils Gilce: **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,** çev: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1999.

Guthrie, W.K.C.: **A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. III**., Cambridge University Press, London, 1975.

…….: **A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV**., Cambridge University Press, London, 1975.

…….: **Socrates,** Cambridge At The Universtiy Press, 1971.

…….: **Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, çev: Ergün Akça, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.

Hamlyn, D.W.: **Sensation and Perception,** Rotledge and Kegan Paul, London, 1966.

Hardie, W.F.R.: **A Study in Plato,** Oxford At The Clarendon Press, 1936.

Havelock, Erıc A.: **Preface To Plato**, The Belknap Press of Harward Universtiy Press, Cambridge, Massachusetts and London, ts.

Herakleitos: **Fragmanlar**, çev: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.

Jean-François Mattéi: **Platon**, çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2008

Jones, W.T.: **Batı Felsefesi Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yay., 2006.

Kerferd, G.B., **Plato's Account of The Relativism of Protagoras**, The Durham University Press, Journal, 1949.

Kranz, Walter: **Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 2006.

Moravscsik, **The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms**, Phronesis 1963.

Nakhnikian, G.: **Plato's Theory of Sensation, Review Metaphsics**, 1955.

Nalson, Alan: **A Companion To Rationalism**, Blackwell Publishing, 2005.

Owen, G.E.L.: **The Place of the Timaios in Plato's Dialogues**, Classical quarterly, 1953.

……..: **The Place of the Timaeus in Plato's Diyalogue**, Classical Quarterly, 1955.

Palmer, A. John: **Plato's Reception of Parmenides**, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Perelmuter, Zeev: **Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought**, University of Toronto, 2002.

Platon: **Sokrates'in Savunması**, çev: Teoman Aktürel, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Gorgias**, çev: Melih Cevdet Anday, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Menon**, çev: Adnan Cemgil, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Kratylos**, çev: Teoman Aktürel, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Kriton**, çev: Tanju Gökçöl, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Kharmides**, çev: Tanju Gökçöl, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Meneksenos**, çev: İrfan Şahinbaş, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.

……: **Philebos,** çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013.

……: **Lakhes**, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Lysis,** çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Protagoras**, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.

……: **Devlet Adamı**, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.

……: **Kritias**, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.

……: **Minos**, çev: Hamdi Varoğlu, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.

……: **Mektuplar**, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.

……: **Epinomis**, çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.

……: **Alkibiades I-II**, çev: Furkan Akderin, İstanbul Say Yay., , 2010.

Platon: **Devlet**, çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul, İşbankası Kültür Yay., 2011.

Plato: **Euthypron**, **Plato Complete Works**, edit. D.S. Hutchinson, Hackett Publishing, Cambridge, 1997.

Platon: **Euthyphron (Dindarlık Üzerine)**, çev: Güvenç Şar, Kabalcı Yay., 2011.

……: **Ion Şiir Üzerine**, çev: Nihal Petek Boyacı, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.

……: **Kriton**, çev: Filiz Öktem-Candan Türkkan, 2. Basım, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.

……: **Küçük Hippias**, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2011.

……: **Parmenides**, çev: Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001.

……: **Phaidros,** çev: Hamdi Akverdi, Ankara, M.E.B., 1997.

…….: **Timaios**, çev: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Cumhuriyet, 2001.

…….: **Symposion,** çev: Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007.

…….: **Sofist,** çev: Ö. Naci Soykan, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

…….: **Theaitetos,** çev: Macit Gökberk, İstanbul, 11.bs.,Remzi Kitabevi, 2011.

Robinson, Richard: **Plato's Earlier Dialectic**, 2. Baskı, Oxford Clarendon Press, 1996.

Ross, David: **Aristoteles**, çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.

Rutherford, Donald: **The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy**, Cambridge University Press, 2007.

Taylor, A.E.: **Plato The Man and His Work,** Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966.

Taylor, C.C.W.: **History of Philosopy From The Beginning to Plato**, Routledge Press, New York, 1997.

Tunalı, İsmail, **Grek Estetiği**, 3.bs., İ.Ü.E.F. Yay., 1976.

Turgut, İhsan: **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaitetos'un Yeni Bir Yorumu),** Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992.

……..: "Platon'da Bilgi Türleri", **A.Ü.İ.F. Dergisi** Cilt, XXII, 1978, Ankara.

Von Aster: **Felsefe Tarihi Dersleri**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943.

Uygur, Mermi: "Bir Felsefe Sorusu Nedir", **Felsefe Arkivi**, C.V. sayı 1960.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yay., 5.bs., 1998.

Zeller, Eduard **Grek Felsefesi Tarihi**, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2008.