



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

PLATON'DA DOĞA VE MATEMATİK

UMUT AYHAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. NURTEN GÖKALP

DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

HAZİRAN 2022



PLATON'DA DOĞA VE MATEMATİK

UMUT AYHAN

**DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

HAZİRAN 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Umut AYHAN

PLATON'DA DOĞA VE MATEMATİK

(Doktora Tezi)

Umut AYHAN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Mayıs 2022

ÖZET

Yunan dünyasının en yüksek felsefelerinden birini ortaya koymuş Platon'un, varlık oluş sorununu ele alması kaçınılmazdır. Platon'un idealar kuramı, hakiki varlığın idealar olduğunu, idea dışında olan bütün her şeyin ise hakiki varlıkla karşıtlık içinde olduğunu imler. Öte yandan, Platon'un felsefesi, Parmenides diyaloguyla birlikte bir dönüşüme uğrar. Platon, idea ile deneysel dünyayı varlık ve oluş karşıtlığı içerisinde ele almanın sorunlu olduğunu farketmiş, bu nedenle felsefesinde bazı değişikliklere gitmiştir. Bu değişikliğin en önemli yanı, deneysel dünyanın oluş içinde olmasına rağmen, varlıkla karşıtlık içinde tasarlanmasının sonlanmasıdır. Bu sayede, Platon'un düşüncesi içerisinde doğa ve deneysel dünya kendilerine bir varlık alanı bulabilmektedir. Ayrıca, Platon'un, doğanın matematiksel olduğuna yönelik görüşleri de doğanın varlığını destekler niteliktedir. Doğanın matematikselliği düşüncesi, doğal olarak Platon'da matematiğin nasıl bir yeri olduğunu araştırmayı gerektirmektedir. Platon'un ise doğrudan matematik ontolojisiyle ilgili bir eseri bulunmadığı için, bu konu ikincil tanıklıkların gözetiminde ve Platon'un felsefesinin genel yapısına uygun olarak yapılan bir spekülasyonu gerektirmektedir. Öte yandan, idelar kuramının sahibi olarak Platon'un doğa felsefesinin onun düşüncesi içerisinde nereye düştüğü tartışmalıdır. Biz bu çalışmada, Platon'un idealar kuramındaki sorunları farkettikten sonra doğaya artan felsefi ilginin kökenlerini ve sonrasında ortaya koyduğu doğa felsefesini, doğanın matematikselliğiyle birlikte ele alacağız.

Bilim Kodu: 110915

Anahtar Kelimeler: Platon, doğa, varlık, metafizik, doğa felsefesi

Sayfa Adedi:219

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nurten GÖKALP

NATURE AND MATHEMATICS IN PLATO

(Ph. D. Thesis)

Umut AYHAN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

May 2022

ABSTRACT

It is inevitable for Plato, who put forward one of the highest philosophies of the Greek world, to deal with the problem of becoming. Plato's theory of ideas implies that the true being is the ideas, and all that is outside the idea is in opposition to the true being. On the other hand, Plato's philosophy undergoes a transformation with the Parmenides dialogue. Plato realized that it is problematic to deal with the idea and the phenomenal world in opposition to being and becoming, so he made some changes in his philosophy. The most important aspect of this change is the termination of the phenomenal world's being designed in opposition to being, although it is in becoming. In this way, nature and the experimental world can find a space for themselves in Plato's thought. In addition, Plato's views that nature is mathematical also support the existence of nature. The idea of the mathematicality of nature naturally requires investigating what kind of place mathematics has in Plato. Since Plato does not have a work directly related to mathematical ontology, this subject requires speculation under the supervision of secondary testimonies and in accordance with the general structure of Plato's philosophy. On the other hand, it is controversial where Plato's natural philosophy falls within his thought as the owner of the theory of ideas. In this study, we will discuss the origins of the increasing philosophical interest in nature after noticing the problems in Plato's theory of ideas, and the philosophy of nature that he put forth afterwards, together with the mathematicality of nature.

Science Code: 110915

Key Words: Plato, nature, being, metaphysics, philosophy of nature

Page Number:219

Supervisor: Prof. Dr. Nurten GÖKALP

TEŞEKKÜR

Tez yazma sürecimde ve meslek hayatımda desteğini, yol göstericiliğini ve teşvikini hiç esirgememiş olan ve zorlandığım her anda yanımda olan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Nurten Gökalp'e teşekkür ederim. Öneri ve eleştirileri sayesinde gelişmeme katkıda bulunmuş TİK üyelerim Prof. Dr. Hamdi Bravo'ya ve Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş'e teşekkür ederim. Tez konumla ilgili ara ara nükseden bunaltıcı ve ısrarcı konuşma ihtiyacımı ilgiyle dinlemiş olan Doç. Dr. Sengün Meltem Acar Keskin'e teşekkür ederim.

Dostluğunu, merhametini, anlayışını ve yol göstericiliğini bir saniye bile eksik etmemiş olan, stresli ve umudumu yitirmek üzere olduğum zamanlarda kahrımı çekmiş olan Doç. Dr. Recep Batu Günör'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Felsefi sohbetlerimizde kışkırtıcılığı sayesinde daha ayrıntılı düşünmeme vesile olan ve desteğini hiç esirgemeyen oda arkadaşım ve dostum Ar. Gör. Batuhan Ferhatoğlu da ayrı bir teşekkürü hak etmektedir.

Ayrıca, sevgili dostlarım Dr. Öğ. Ü. Ahmet Erman Aral'a, Dr. Öğ. Ü. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli'ye, Dr. Ar. Gör. Merve Yalçinkaya'ya, Ar. Gör. Burakhan Kabaçam'a, destekleri ve arkadaşlıkları için teşekkür ederim.

Her gün, yeryüzündeki tek canlı varlığın ben olmadığımı hatırlattıkları için sevgili kedilerim Kızım, Tüylü, Zeynep, Osmik ve Oğlu'ye şükranlarımı sunarım.

Annem ve babam, hep sağolsunlar.

Son olarak, *Zülâl'e* her şey için minnettarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. DOĞAYA DÖNÜŞÜN METAFİZİKSEL TEMELLERİ	11
2.1. Doğa Kavramı	12
2.2. Parmenides Diyaloğunun Doğa Bağlamında Yorumlanması.....	21
2.2.1. İdealar Kuramının Eleştirisi.....	31
2.2.2. $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ve $\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ Hipotezleri	49
2.3. Thaitetos ve Kratylos Diyaloglarının Doğa Bağlamında Yorumlanması	70
2.3.1. Herakleitosçu Akış Teorisi: Theaitetos	73
2.3.2. Kratylos Diyaloğu ve Doğa	86
3. MATEMATİK.....	91
3.1. Matematiğin Temellendirilmesi	91
3.1.1. Aritmetik.....	96
3.1.2. Pitagorasçılığın Sayı Anlayışı	103
3.1.3. Platon'un Matematiksel Nesneleri Temellendirişi	109
3.2. Çizgi Analogisi	123
4. DOĞANIN TASVİRİ.....	155
4.1. Doğanın Ereksel Açıklaması	155
4.1.1. Varlık Oluş Karşıtlığının Yeni Anlamı	158
4.1.2. Maddelerin Oranı.....	172
4.1.3. Ruh.....	180
4.2. Doğanın Mekanik Açıklaması.....	190
4.2.1. Kap ve Nesnelerin Geometrik Yapısı	192
5. SONUÇ.....	209
KAYNAKLAR	217
ÖZGEÇMİŞ.....	221

1. GİRİŞ

Çağ ve yöre farketmeden, 2500 yıl boyunca hakkında en çok konuşulmuş filozof Platon'la ilgili bir çalışma yapmak, girişilebilecek en riskli entelektüel faaliyetlerden biridir. Hele ki Platon gibi idealist bir filozof için onu doğa bağlamında ele almak, söz konusu riski alabildiğine katlamaktadır. Çünkü Platon'un idealar kuramı, deneysel dünyayı hem epistemolojik hem de ontolojik olarak aşmayı imler. Bu nedenle deneysel dünya ve doğa, en azından ilk bakışta, önemini yitirir görünür ve herhangi bir doğa açıklamasını yapmak, pek de önemli bir uğraş değilmiş gibi bir izlenim verir.

Üstüne üstlük, Platon her şeyden önce bir etik-politika filozofudur ve etik-politik meselelerde konuşmadığı zamanlarda dahi, felsefi kaygı ve amaçları bakımından zihni, ideal bir toplumsal düzene yönelmiştir ve meseleler İyi ideası bağlamında ele almaktadır. Platon'da etik ve politik meseleler daha ön planda olduğu için, doğa araştırması önemini bir kez daha yitirir görünmektedir.

Bir yandan metafiziğini oluşturan İdealar Kuramı, öte yandan etik ve politik kaygıları bir araya gelince, Platon'u ve onun felsefesini bir mistisizm olarak yorumlamak olağandır. Bu tarz bir bakış açısına göre Platon'un felsefesi, içinde yaşadığımız dünyaya yabancı ve ondan kopuktur. Böylesi bir bakış açısıyla, Platon'un felsefesini pratikten uzak ve temasacı bir hayat anlayışı imliyormuş gibi yorumlamak olağandır.

Öte yandan, Platon'un felsefesinin doğayı, deneysel dünyayı ve pratiği dışladığını ya da önemsizleştirdiğini söyleyen herhangi bir yorum, ya yüzeysel bir okuma sonucunda ya da belli politik ya da teolojik kaygılarla yapılan bir okuma sonucunda ulaşılabilir. Platon'un kaygılarının politik olması ve metafiziği nedeniyle doğa dünyasını dışlayacağı fikri, aşırı basite indirgenmiş bir görüş olarak kalmaz, aynı zamanda yanlıştır. Elbette, Platon'un idealar kuramı, deneysel dünyayı aşmayı imler ve elbette Platon, öncelikli olarak bir doğa filozofu değil fakat bir politika filozofudur. Ama bu durum, zorunlu olarak, Platon'un doğayı topyekûn dışlayacağı anlamına gelmemektedir. Platon açısından, nasıl ki etik ve politika birbirinden ayırt edilemezse, varlık araştırması da bu alanlardan ayrılamaz. Bu, kabul edilen bir gerçektir. Aynı durum doğa araştırması için de geçerlidir. Politika, metafizik ve doğa araştırması, ya da toplum, varlık ve doğa, Antik Yunan dünyasının entelektüel zihninde, bir araya gelerek bir bütün oluştururlar ve her biri, birbiriyle uyumlu olması gereken alanlara işaret etmektedirler. Nitekim, göreceğimiz üzere Platon, Sofizmi (politika) Herakleitos

(doğa-varlık) ve Protagoras (bilgi)'in görüşleriyle birlikte ele alacak, doğa dünyasına yönelik bir tasarım içeren varlık görüşü ile bilgi görüşünü, Sofizmi temellendiren temel öğeler olarak değerlendirecektir. Platon'un felsefi yönelimine bakıldığında, Sofizmin tam karşısında duran bir doğa-varlık-bilgi-politika kurmaya çalıştığını söz konusu olan bu alanların, birbirini temellendirdiğini ve bir araya gelerek bir bütün oluşturacağını görülür.

Hemen hemen her Platon anlatısı, Whitehead'a düşülen bir dipnotla başlar: "Felsefe tarihi, Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibarettir." Mathematica Principia'yı birlikte yazdığı Russell ise, diğer meziyetlerinin yanında ciddi bir Platon eleştirmenidir ve Platon'u kategorileri birbirine karıştırmakla suçlamaktan geri kalmaz ve hatta göreceğimiz üzere, Platon'u felsefe tarihine büyük kötülük yapmakla itham eder. Birbirinden bu denli iki farklı görüşün olması, Platon'un felsefesinde doğaya bir yer olup olmadığıyla da paraleldir. Platon'a yönelik yapılan yorumların zıtlığını göstermek için iki örnek vermek yeterdir; Augustinus ve Galileo. Avrupa Ortaçağ felsefesinin babası Augustinus, Platoncudur. Platoncu olmasının yanında, Platon'un hiçbir zaman kabul edemeyeceği, insan aklının tek başına bilgi için yetmeyeceği, Tanrı'nın inayetinin gerekeceği düşüncesinin de sahibidir. Augustinus, Platon'da doğanın dışlayıcı görünen öğelerinin en bariz tecelli ettiği düşünürdür. Ama unutmamak gerekir; Augustinus hakikati arayan bir filozof olmaktan ziyade, hakikati bulduğunu iddia eden ve insanları bulmuş olduğu bu hakikate ikna etmeye çalışan bir yazardı. Öte yandan Galileo da, Rönesans'ta başlayan bilimsel devrimin belki de en önemli figürü olarak, Platoncudur. Augustinus sisteminde doğa bilimine pek bir yer verilmiyor olmasına rağmen, onunla aynı kaynaktan beslenen Galileo'nun adını tarihe yazan başarısı, doğrudan doğa ve deneysel dünyayla ilgilidir. Platon'un Galileo üzerindeki etkisi o denli barizdir ki, Platon kadar edebi bir yeteneğe sahip olmasa da Galileo, onu taklit ederek, dünyayı değiştiren iki önemli eserini diyalog biçiminde yazmıştır.

Galileo'yu Platon'da etkileyen neydi? Onun doğanın matematiksel olduğuna yönelik kavrayışydı. Nitekim Galileo, fizik biliminin en temel hipotezi olan eylemsizlik yasasına dayanarak, hareketin matematiksel yasalarını oluştururken, zihnindeki yargı, doğanın matematiksel olduğuydu ve doğanın hakikatine matematik aracılığıyla ulaşılabileceğine yönelik tam bir inanç taşıyordu. Bu konuda Platon'un aldığı övgü,

17. yy'la sınırlı değildir. Galileo'nun temellerini atıp Newton'un doruğa ulaştırdığı klasik fizik bilimini de aşan kuantum fiziğinin en önemli figürlerinden biri olan Heisenberg de, Platon'un doğanın matematiksel olduğuna yönelik görüşü nedeniyle onun, hakikate en çok yaklaşan kişi olduğunu ifade edecektir.

Platon'a yönelik bu denli zıt yorumların olmasının nedeni, yalnızca hakkında bolca konuşacak bir zaman geçmesinden kaynaklanmaz. Aynı zamanda, onun felsefe yapma tarzı ve felsefi kariyeri boyunca kendisine yönelik eleştirel yaklaşımı nedeniyle, zamanla gelişen ve dolayısıyla değişen görüşleri, Platon'a yönelik birbirinden farklı yorumların oluşmasına katkı sunmuştur. Bir bakıma, farklı bir yorum olmaktan ziyade düpedüz yanlış bir fikir olan 'Platon'un oluşu ya da deneysel dünyayı dışladığı, göz ardı ettiği' düşüncesinin imkânını bizatihi Platon vermektedir.

Platon'un yanlış yönlendirici bu imkânı nasıl verdiğini ortaya koymak için, ilk önce onun felsefe tarihindeki önemli yerini vurgulamak gerekir. Çünkü onun felsefe tarihindeki bu yeri, hakkında zıt yorumların yapılabilmesini ve niçin onda yanlış yönlendirici öğelerin bulunabildiğini açıklamaktadır. Platon, felsefe tarihi ve hatta genel olarak insanın rasyonelliğinin tarihi açısından, müstesna bir eşikte bulunmaktadır. Bu eşik, bilgi nesnesinin soyut olduğunun keşfidir. Soyutluğu keşfedilen bilgi nesnesi ile kastedilen, bilgisini kovaladığımız nesnenin, yani varlığın soyutluğu değildir; bilginin zihindeki nesnesinin, yani hakikat iddiası taşıyan önermelerin ve bizatihi bilginin soyutluğudur. Soyutluğun bu keşfi, soyut şeylerin sahip olduğu özelliklerin, maddi olan şeylerin sahip olduğu özelliklerden farklı olması gerektiği keşfini de beraberinde getirir. Platon, *Varlığın* özünün de soyut olacağı iddiasını, bilginin soyut olduğu keşfinden yola çıkarak ortaya koyacaktır. Çünkü o, en nihayetinde Antik Yunan dünyasına aittir ve o dünyanın paradigmasında epistemoloji ile ontoloji arasında keskin bir ayrım yapmak pek de mümkün değildir; bilgi soyut ise varlık da soyuttur; hatta varlık soyutlukla özdeşdir.

Elbette bu iddiaya Platon öncesi bazı filozofların bu keşfi yapmış olduğu şeklinde karşı çıkılabilir. Bu konuda Pitagorasçılar, Parmenides ve hatta belli bir ölçüde Anaksimandros hatırlatılabilir. Ne de olsa Pitagorasçılar, doğa ile bugün soyut olduğunu bildiğimiz matematiksel nesneleri özdeşleştirmişlerdir. Parmenides, üzerinde düşününce soyut olması gerektiğini kavradığımız Bir'i her şeyin üstüne koymuştur. Anaksimandros da evrenin yönetici ilkesi olarak Nous'u öne sürmüştür.

Ama biraz ayrıntıya bakınca, bu düşünürlerin, bizim anladığımız anlamıyla soyutluğa Platon kadar yaklaşmamış oldukları görülür. Nitekim Pitagorasçılar doğa ile sayıları özdeşleştirirken, sayıları neredeyse maddi olarak tasarlamaktadırlar; atomlar ya da maddi bir *arkhe*'nin yerine sayıları koymaktadırlar. Bu durum, onların hem sayıları kurgulayışlarında, hem de sayılar ile deneysel unsurlar arasında kuracakları analogik yaklaşımlarında görülebilir. Parmenides ise, Bir'in bir şekli olduğunu söyleyerek ona görsel ve maddi bir kip yüklemektedir. Halbuki soyut olanın, görsel ya da maddi bir kip almaması gerekir. Platon, soyutluğun maddeden tam olarak ayırık olması gerektiğini kavrayacaktır. İdeaları görünmez ve dokunulamaz olarak tasarlamasının mahiyetini bu bakış açısıyla görmek gerekir.

Platon'a yönelik zıt yorumları ortaya çıkaran ve Platon'un kendisinden kaynaklanan neden, bir bakıma bu soyutluk meselesidir. Platon, görüleceği üzere belirli kaynakları bir araya getirerek, idealar kuramını soyutluk bağlamında geliştirecektir. Fakat Platon oluşturduğu bu kuramda sonradan bir takım sorunlar görmüştür ve biraz dikkatli bakınca bu sorunu çözme girişiminde, meselenin yine bu soyutluk olduğu ve *doğanın*, bir şekilde hem soruna hem de sorunun çözülme girişimine eklemlendiği görülür. Ayrıca Platon sorunları çözmeye çalışırken ve kuramını geliştirirken kendisine kaynak olarak kullandığı fikirler üzerinde de eleştirel bir düşünmeye gittiği görülmektedir. Bu nedenle, Platon'un soyutluk kavramına ulaşırken, kimlerden faydalandığından çok kısaca söz etmek gerekir.

Platon'un soyutluğa ulaşmasının ve soyutluk bağlamında idealar kuramını tasarlayışının kaynağı, içinde yaşadığı dünyadır. Platon, düşünce dünyasını besleyen ve beslendiği bu kaynakları deyim yerindeyse bir araya getirerek idealar kuramını oluşturmasını sağlayan önemli ve birbirinden farklı görüşlerin olduğu entelektüel bir ortamda yaşamıştı. Hatta Platon'a kadar birbirinden ayrı birer ekol ve düşünceler olarak duran bu farklı eğilimler, sanki Platon gibi felsefi bir dehanın, onları bir araya getirerek, zamanla gelişen bir sisteme dönüştürmesini bekliyordu. Bu kaynaklar sırasıyla Parmenides, Herakleitos, Pitagorasçılık ve Sokrates'tir.

Platon'un bu düşünürlerden en çok etkilendiği Sokrates'tir. Fakat bu durum, diğerlerinin önemini küçümsemez. Parmenides'ten varlığın ilkelerini, Herakleitos'tan deneysel dünyanın bir akış içinde olduğu görüşünü, Pitagorasçılardan ruh kuramını, hatırlama kuramını ve matematiğin bilgi için ne kadar önemli olduğuna yönelik

görüşlerini ve nihayet Sokrates'ten de etik idealini almıştır. Öte yandan, Sokrates'ten yalnızca etik bir ideal almamıştır. Onun, sürekli tanımlar peşinde koşmasından, yani bir *kavramın* tanımının ne olduğuna yönelik soruşturmasından yola çıkarak, evrensel ve tümel olan bağlamında soyutluğu keşfetmiştir.

Platon bu dört ekölü birleştirerek idealar kuramını oluşturmuştur: deneysel dünya sürekli bir akış içinde olduğu için tam olarak var değildir. Hakiki varlık alanı, Soyut ve Bir olan idealardan oluşur. Çünkü varlık ile soyutluk özdeştir ve yalnızca matematiksel nesneler ile idealar soyuttur. Matematiksel bilimler ise idealara ulaşmak için birer aracıdır. Varlığın nedeni İyi'dir.

Öte yandan kısaca özetlenmiş olan bu görüş, Platon'un orta dönemi denilen, özellikle Devlet ve Phaidon'da serimlenen idealar kuramının bir özetidir. Platon, bu kuramı oluştururken felsefi kaygısı, politiktir. Amacı, Sokrates gibi filozofların öldürülmeyeceği, hatta yönetici yapılacağı ideal ve erdemli bir toplum inşa edebilmektir. Kısacası Platon'un soyutluğu keşfi, saf bir metafiziksel ilgiden çok etik bir güdülenmenin yönlendirilmesiyle gerçekleşmiştir ve matematik, soyut ve doğru olmasıyla bu keşfe bir model oluşturmuştur. Bir başka deyişle, *tarihte soyutluğun keşfi, etik bir bağlamda, matematiğin yol göstericiliğinde olmuştur*. Platon, etik bir kaygıyla yaptığı bu keşfi, varlığa kadar uzatır ve varlık ile soyutluğu özdeşleştirerek idealar kuramını oluşturur. Bu, belki Platon için kaçınılmazdır; ne de olsa Antik Yunan dünyasının paradigması, bütünlüklü bir dünya görüşü gerektirmektedir. Peki ya doğa ve deneysel dünya, bu meselenin neresine düşer?

Bu sorunun cevabı, tam da Platon'la ilgili olumsuz yorumların kaynağını meydana getirmektedir. Bütünlüklü bir dünya görüşü, deneysel dünya ve doğanın da açıklamasını vermeyi gerektirmektedir. Deneysel dünya ise, soyut olanın tam karşıtıdır; somuttur ve maddidir. İdealar, yalnızca etik ve politik alanın değil, deneysel dünyanın da açıklamasını vermektedir. Bu durumda, soyut olan idealar, maddi olan deneysel dünyanın açıklayıcıdır. Öyleyse, soyut olan ile maddi olan arasında bir ilişki tesis etmek gerekir. Platon, bu ilişkiyi, ilkin *pay alma* olarak kurgulamıştır. Fakat, nasıl bir ilişki kuracak olursa olsun, birbirlerinden tamamen *ayrık* olan bu iki düzlem, birbirlerine karşıt oldukları için, ne soyut olan idealar bölünme, parçalanma, bir şeyin içinde bulunma gibi maddi kipler olabilir ne de maddi nesneler tümel, bölünmez ve düşünce nesneleri olabilirler. Ayrıca, eğer soyutluk ile varlık özdeş ise bunun anlamı,

soyut olmayan deneysel dünyanın var olmadığıdır; en azından tam manasıyla. Öte yandan, idealar yalnızca etik ve politik alanın değil fakat aynı zamanda doğa alanının da açıklayıcısı olması gerektiği için varlık, *varlıktan başka bir şeyin* açıklayıcısı ve ilkesi haline gelir. Platon'un keşfi, bu noktada onu, deyim yerindeyse bir çıkmaza sokmaktadır. Varlık, soyutlukla özdeş olduğunda, idea ile nesne, soyut ile somut arasında kurulması gereken ilişki, varlık ile varlık-olmayan arasında bir ilişkiye dönüşmektedir. Platon, orta döneminde, deneysel dünyanın bu varlık-olmayan yanını da tasdik eder; Devlet'te bu dünya için varlık ile yokluk arasında salınıp durduğunu söyleyecektir. Öyleyse, idealar ile nesneler arasındaki sorun iki yönlüdür: ilki soyut ve maddi arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı, ikincisi ise maddi olan deneysel dünyanın varlığıdır.

Platon, her ne kadar etik ideallere bağlı biri olarak, belki de ideolojik denebilecek bir yaklaşıma sahip olsa da en nihayetinde bir sofist ya da retorikçi değil fakat bir filozoftur. İnşa etmeye çalıştığı sistem bir zafiyet gösterdiğinde karşısına çıkan sorunları, aklın erişemeyeceği sezgisel bir kavrayış retorisiyle ya da edebi kelime oyunları ile örtmek, ötelemek ya da gizlemek yerine bir filozoftan bekleneceği üzere, sorunların üzerine eğilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ortaya çıkan sorunun temel bağlamının Presokratik filozofların ilgisini oluşturan doğa ve deneysel dünya olmasıdır. Görüleceği üzere, Platon kendi felsefesi üzerinde bir düşünüyü gerçekleştirmeye başladığında, bunu deneysel dünya bağlamında yapacaktır. Nitekim bu durum da kaçınılmazdır. Etik ve politik alanın, ilkelerini ideal ve ezeli-ebedi bir düzlemde alması, varlığın soyut olduğu iddiasıyla çelişmez. Birer kavram olan adalet, erdem ve İyi, Platoncu anlamda birer ideadırlar, fakat aynı zamanda pratik alanda tecelli etmeyi bekleyen birer kavramdırlar; *deneysel dünyanın tikel nesnelerinde* değil, insan eylemlerinin sonuçlarında deneyimlenebilirler. Bu nedenle, varlığın soyut olduğu iddiası ile Platon'un etik-politik kaygıları zorunlu olarak çelişmezler. Eğer doğayı işine içine katmak zorunda olmasaydık, bu varlık görüşü ve kaygının nihai sonucu, varlıklar alanının yalnızca etik-politik bir alandan ibaret olduğu olurdu. Ama eğer Platon bütünlüklü bir dünya görüşü inşa etmek istemişse, böyle bir seçenekle yetinemezdi.

Platon'un, söz konusu sorunla yüzleştiği an, onun orta döneminden geç dönemine geçtiği ana karşılık gelir ve bu geçiş dönemi, Parmenides diyaloguyla ortaya çıkar.

Parmenides diyalogu, idealar kuramının eleştirisiyle başlar ve ardı sıra sınanan sekiz hipotezin araştırılmasıyla devam eder. Sınanan bu sekiz hipotez, *Bir'i*, deneysel dünyanın kategorileri ile birlikte ele alır. Her ne kadar söz konusu edilen konu idealar ve Bir de olsa, idealar ile nesneler, yani soyut olan ile maddi olan arasındaki ilişki sorunu olarak ele alınmaktadır. Sorun, idea-nesne ilişkisinde ortaya çıktığı için, Platon'un kendi felsefesindeki sorunun kapsamı yalnızca idealarla sınırlı değildir. Aynı zamanda, doğa ve deneysel dünyanın varlıkları söz konusu soruna dâhildir. *Bu noktada doğa, Platon'un metafiziğindeki sorunları çözme girişiminde, felsefi ilginin konularından biri haline gelir. Bu durum, Platon'un doğaya dönüşü olarak tasvir edilebilir* ve Parmenides bu dönüşün gerçekleştiği diyalogdur.

İdealar ve doğa bir bütün oluşturduğu için, Platon doğa felsefesine yönelik bir araştırmaya giriştiğinde, bunu ideaları da hesaba katarak yapmaktadır. Parmenides diyalogunun bir diğer önemi sorunu göstermesi, sorunu sorun kılan unsurların neler olduğunu göz önüne sermesi ve sunduğu bir takım çözüm öneri nedeniyle ortaya çıkar. Bu nedenle bu diyalog, neredeyse Parmenides diyalogu sonrası hemen hemen bütün diyalogların yorumlanmasında anahtar görevi görmektedir.

Platon'un idealarla ilgili sorunu çözmeye çalışmasıyla doğaya bu yönelişinin paralellik göstermesi, daha önce sözünü ettiğimiz 'sorunun deneysel dünya bağlamında ortaya çıkıyor olmasının' sonucuyla gerçekleşmektedir. Özellikle Parmenides sonrası Theaitetos ve Sofist diyalogları, bu çalışmadaki yorum açısından, Timaios'ta ortaya koyacağı kozmoloji ve doğa felsefesinin metafiziksel temellerini atar niteliktedir. Theaitetos diyaloguyla ilgili tartışmalar, literatürde birbirinden zıt olarak ele alındığı için ona ayrı bir başlık açmayı ve oluş sorunu bağlamında ele almayı daha uygun gördük.

Doğanın matematiksel olduğu düşüncesi, önemli bilim insanlarını etkileyen temel bir görüş olduğu için, Platon açısından doğanın matematikselliğin ne anlama geldiğini açıklamak gerekir. Öte yandan bu uğraşı mümkün kılacak şey, Platon'un matematik felsefesini ortaya koymaktır; matematiksel nesneler nasıl kuruluurlar ve bunların ontolojik seviyeleri nelerdir? Ama bu uğraş, riskli bir uğraştır. Çünkü, her ne kadar Platon matematiğe üstün bir yer veriyor ve eserlerinde matematiksel konulardan söz ediyor olsa da ve hatta Academia'sında çağının en büyük matematikçilerinden Theaitetos ve Eudoksos'u yetiştirmiş olsa da, Platon doğrudan matematik ontolojisini

konu edinen bir eser bırakmamıştır. Dahası, eserlerinde matematik ontolojisiyle ilgili kısımlar bir araya getirildiğinde dahi, ortaya çok az veri çıkmaktadır. Matematikle ilgili pasajlar, eserlerine parçalı olarak dağılmış, ya bir örnek için ya da eğitimdeki yeri için yazılmıştır. Platon gibi matematiğe bu kadar önem veren bir düşünürün, matematik felsefesiyle ilgili bir eser bırakmamış olması ilginçtir. Öte yandan Antik Yunan dünyasında, en azından sayıların nasıl kurulduğuyla ilgili tartışmalar mevcuttur. Hatta göreceğimiz üzere bu tartışma doğrudan Thales'le başlamakta ve Pitagorasçılıkla birlikte daha da ilerlemektedir. Platon'un bunlardan habersiz olması gibi bir durumun olması imkânsıza yakındır. Ayrıca, yine göreceğimiz üzere Platon onu etkilemiş olan filozofları, kendisini eleştirmeye başladıktan sonra tamamen terketmek yerine onların, kendi felsefesindeki düşünsel öğelerine revize etme yoluna gittiği göz önünde bulundurulursa, en azından sayıların öğeleriyle ilgili herhangi bir metinde benzer bir revizyona gitmiş olmasını beklemek de doğaldır. Nitekim, daha önce söylediğimiz gibi, Pitagorasçılar matematiksel nesnelerin soyut niteliklerinin tam olarak hakkını verememiş olmasına rağmen Platon bu niteliğin tamamen bilincindeydi ve soyut bir unsurun öğelerinin neler olacağının doğrudan felsefi bir sorun olarak karşısına çıkması gerekirdi.

Platon'un eserlerindeki bu eksikliğe rağmen Aristoteles ve Proklos gibi bazı filozofların onun bu konudaki görüşleriyle ilgili bir takım ifadelerinin olması, en azından Platon'un matematik felsefesiyle ilgili spekülatif bir inşaya olanak tanımaktadır. Bu çalışmada, Platon'un matematik felsefesini yeniden inşa ederken, spekülatif olduğunun bilincinde olarak, yorumun sınırlarını ve yol göstericiliğini, yine soyutluk meselesi belirleyecektir: Matematiksel nesneler, soyut olmak zorundadırlar ve Platon'un matematik felsefesini yeniden yapılandırmaya çalışan her yorum ve spekülasyon kendi sınırlarını bu ilke aracılığıyla elde etmelidir.

Üçüncü bölüm, Platon'un nasıl bir doğa felsefesi kurduğu ve matematiği oluşturduğu doğa tasarımına nasıl uyguladığıyla ilgilidir. Platon karşımıza *düzenli*, *harmonik* ve matematiksel oran ve şekillerle biçimlendirilmiş bir doğa çıkarmaktadır. Üçüncü bölümde bir yandan Platon için doğanın var olduğu sonucu sağlamlaştırılır bir yandan da doğanın matematiksel yapısını nasıl kurguladığı serimlenmeye çalışılmaktadır. Platon, Evren'in açıklamasını *ereksel* ve *mekanik* olarak ikiye ayırarak yapmaktadır. Evrene yönelik yapılan bu iki farklı açıklamanın her birinde, matematiksel öğeler

bulunmaktadır. Ereksel açıklamada hem *hareketin ilkesi* olarak Ruh hem de maddi dünyayı meydana getiren *nitelikler*, aritmetik bir oran ile oranlanmaktadır. Mekanik açıklamada ise dört öge, karşılık geldikleri niteliklere indirgenerek, oluş dünyasındaki varlık yapıları ile oluş biçimleri, *geometrik şekillerle* açıklanmaktadır.

Platon'un felsefesi, son tahlilde, *doğayı* dışlamamakta ve önemsizleştirmemektedir. Platon, özellikle son döneminde, idealarla doğanın birlikte bir *Evren* bir bütün oluşturacak bir Kozmos kurmaya çalışmıştır. Doğanın hem ereksel hem de mekanik açıklamasının matematiksel olarak yapılmasının nedeni budur; oluş ile varlık birbirlerinin karşıtı değildir; *oluş vardır*. Matematiksel yapı, onun hakkında konuşmayı mümkün kılar ve hakkında konuşulabilmesi de onun *var olduğunun* en önemli kanıtıdır. Bu çalışma, bu meseleyi göstermeye çalışmaktadır.



2. DOĞAYA DÖNÜŞÜN METAFİZİKSEL TEMELLERİ

İdealar kuramı, doğayı dışlayıcı görünür. Çünkü idealar, ezeli-ebedi ve değişmez olmalarıyla değişen dünyayı, yaşadığımız deneysel dünyayı en azından epistemolojik olarak aşmak zorundadır. Eğer karşımızdaki herhangi bir nesnenin mahiyetini anlamak istiyorsak, duyu verilerimizin bize sunduğu verilere güvenemeyiz. Doğa ise, öncelikle deneysel dünyanın doğasıdır; ya deneysel dünyanın toplamıdır, ya da o dünyanın açıklayıcı ilkesidir. Öte yandan, biliyoruz ki, Platon'da ontolojik olan ile epistemolojik olan arasında keskin bir ayrım yapmak mümkün olmadığı için, duyu-verilerine güvenmek mümkün olmadığı gibi duyu-verilerinin nesnelerinin gerçekliği de güvenilmezdir. Çünkü eğer bilgi duyumdan gelmiyorsa ve bilgi de her zaman, var olanın bilgisi ise, duyumdan gelen verilerin, *varlıktan* gelen veriler olup olmadığı tartışmalı hale gelir. Bu durum, en azından ilk bakışta, doğanın gerçekliğinden şüphe etmeye neden olur. Öte yandan birçok düşünür, Platon'un düşüncelerinin doğa bilimi için büyük bir öneme sahip olduğunu söylemekten imtina etmezler. Koyere, 17. yy'da klasik fiziğin filizlenmesinde, Platoncu saiklerin, Galileo aracılığıyla, büyük öneme sahip olduğunu belirtir. Gerçekten de Galileo, Platon'a yakın düşen bir bilim insanıdır. En önemli eseri, Platon'un yazım stilini taklit ederek, diyalog formunda yazılmıştır. Sadece klasik fiziğin değil, aynı zamanda 20. yy'ın modern fiziğine de yakın düştüğünü savunanlar vardır. Whitehead, Aristoteles'e kıyasla Platon ve Pythagoras'ın modern fizik bilimine daha yakın durmakta¹ olduğunu söyler. Heisenberg daha ileri giderek, Platon'un doğayı açıklarken geometrik nesneleri kullanmasından yola çıkarak onun hakikate birçoklarından daha yakın olduğunu savunur. Hatta politika felsefesi konusunda Platon'u kıyasıya eleştiren Popper dahi, Platon'un Pitagorasçılığı modifiye ederek irrasyonel sayıların tehdit ettiği bilimi, düştüğü feci durumdan kurtarmaya çalıştığını söyler.²

Fizik, diğer adıyla *doğa* bilimi, haliyle, deneysel dünyanın bilimidir. Peki nasıl olur da deneysel dünyayı olumsuzlar görünen idealar kuramının sahibi, hem klasik hem de modern fizik açısından olumlu yorumlanabilmektedir? Bu yorumların hakiki bir geçerliliği söz konusu mudur? Nitekim Russell, Platon'un dehasına rağmen Aristoteles'le birlikte, düşüncelerinde sayısız zararlara yol açmış kötülükler

¹ Whitehead, A. N. (2018). *Bilim ve Modern Dünya*, Öteki Yayınevi, İstanbul, 50.

² Popper, K. R. (1952). "The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science", *The British Society for the Philosophy of Science*, 3 (10), 146

barındırdığını ve kitlesel batıl inançlara yol açtığını belirtmeden geçemez.³ Hatta bazı yorumcular, Platon'un deneysel bilim için bir felaket olduğu, bilimsel gelişmeyi tersine çevirdiği şeklinde de eleştirilerde bulunmuşlardır.⁴

Platon'un matematiği üstün bir yere koyması ve matematiksel nesneleri deneysel nesnelerden daha gerçek olarak konumlandırması tek başına doğanın olumlanması için yeterli değildir. Öte yandan Platon, hiçbir diyalogunda varlık ile oluş arasındaki ikilemden vazgeçmemiş olmasına rağmen, düşüncesinde doğanın ve deneysel dünyanın elbette bir yeri vardır ve görüleceği üzere, doğayı açıklamak için matematiği kullanmaktadır. Buna rağmen, nasıl olur da bu kadar birbiriyle zıt yorumlar ortaya çıkmaktadır?

Bunun sebebi tek bir şeye indirgenemez. Elbette bu durumun ortaya çıkmasında Platon'un da katkıları olmuştur. Çünkü Platon'un dili yer yer muğlak görünür. Analojilere ve sembolik konuşmalara sık sık başvurur. Ortaya attığı bir iddia ya da tanımını savunup savunmadığı hemen anlaşılamaz. Ayrıca, Brisson'un dediği gibi, kendi düşünce yapısı da farklı yorumlara olanak tanır niteliktedir.⁵ Öte yandan 'doğa' (φύσις) kavramının çok anlamlı ve değişken yapısı da bu çeşitliliğe katkı sunuyor olabilir. Bu nedenle bu kavrama kısaca bakmakta yarar var görünmektedir.

2.1. Doğa Kavramı

Φύσις sözcüğünün Liddell-Scott sözlüğünde şu anlamları sıralanır: “köken, büyüme, bir kişinin ya da şeyin, büyüme sonucu ortaya çıkan doğal biçimi ya da yapısı, doğa, yapı, dışsal biçim, görünüş, eğilim, bir şeyin karakteri, doğanın düzeni, yaratıcı bir kuvvet olarak doğa, temel töz, yaratılmış şey, tür, cins, biçim.”⁶ Sözlük anlamında dahi φύσις kelimesi, bir yandan doğrudan somut, tikel şeylere diğer yandan da soyut, tümel ve açıklayıcı unsurlara karşılık gelecek şekilde çeşitli anlamlara sahip olabilmektedir. Öte yandan bu anlamların hepsi, doğrudan deneyim dünyası ile ilgilidir; ya o dünyanın kendisine, ya görünüşüne ya da açıklayıcı ilkesine karşılık gelmektedir.

³ Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*, Routledge, London, 104.

⁴ Lloyd, G. E. R. (1968). “Plato as Natural Scientist”, *Society for the Promotion of Hellenic Studies*, 88 (1), 78.

⁵ Brisson, L. (2006). “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics”, Gill, M. L. ve Pellegrin, P. (ed) *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, USA, 212.

⁶ Scott, R. ve Liddell G. H. (1996). *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

Kelimenin ilk kullanımı ise Homeros’a kadar gitmektedir. Odysseia’da Hermes, Odysseus’a Kirke’nin büyüsünden korunması için *molū* isimli bir bitki verir:

“.. kopardı otu topraktan,

Uzattı onu bana ve bir bir saydı özelliğini(φύσιν αὐτοῦ)[▲]”

Çiçeği sütbeyazdı, kökü kapkara”⁷

Görüleceği üzere, φύσις sözcüğünün ilk kullanımlarından birisi olan bu ifadeyle, bir nesnenin nasıl görüldüğü imlenmektedir. Bir nesne, topraktan sökülüp ışığın altına getirildiğinde *görünen* özelliklerine φύσις sözcüğüyle işaret edilmiştir. Beardslee’nin kapsamlı çalışmasına göre, φύς sözcüğü, φύσις ile aynı anlama gelir ve Homeros da bu kelimeyi her zaman dışsal, yani görünen fiziksel nitelik, özellik olarak kullanırken Pindar ise buna ek olarak, bir insanın ahlaki ve akılsal özellikleri anlamında da kullanmaktadır.⁸ Yine Beardslee’e göre, Pindar’daki söz konusu kullanım hariç, felsefe öncesi erken Yunan dünyasında, bu kelime hemen hemen her her zaman, bir kişinin ya da nesnenin görünür özelliklerine, onun ‘görünüşüne’ karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Fakat bu kullanımlarda, söz konusu niteliklerin doğuştan gelip gelmediğine özellikle bir atıf yapılmamıştır.⁹ Öte yandan, ahlaki özellikler gibi, bir nesnenin görünümünden daha soyut, elle tutulamayan nitelikler için de kullanım alanı bulması da bu kavramın ilerideki soyut anlamlarını imleyebilecek bir zemine sahip kılar görünmektedir.

Presokratik felsefedeki kullanımı, ‘görünür özellikler’den daha kapsamlı ve daha soyuttur. Collingwood bu kullanım tarzı açısından üç anlam ortaya koyar. Doğa sözcüğü ilkin, ‘şeylerin neyden yapıldığına’, ikinci olarak ‘doğal şeylerin tümü ya da tamamına(κοσμος), üçüncü ve son olarak da ‘ilkeye’ karşılık geldiğini söyler.¹⁰ İlke anlamıyla doğa, “her zaman bir şeyin içinde bulunan ya da sahiden ona ait olan ve o

▲ Azra Erhat, buradaki φύσις sözcüğünü, anlam bütünlüğünü korumak için olsa gerek, doğrudan imlenen anlamı olan ‘özellik’ kelimesiyle çevirmiştir. Öte yandan, söz konusu kelimenin, bugün bizim doğa dediğimiz kelime olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Nitekim, Odyssey’in Leob Klasik edisyonunda aynı kısım şu şekilde çevrilmiştir: “.. gave me the herb, drawing it from the ground, and showed me its nature.” Bknz. Homer, the Odyssey I, Leob Classics, s. 367

⁷ Homeros. (2000). *Odysseia*, (çev. Azra Erhat, A. Kadir), CanYayınları, İstanbul, 188.

⁸ Beardslee, J. W. (1918). *The Use of Φύσις In Fifth-Century Greek Literature*, Doktora Tezi, The University of Chicago Press, s. 6 – 7.

⁹ Beardslee, J. W. (1918). a.g.e., 8 – 9.

¹⁰ Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*, (çev. Kurtuluş Dinçer), İmge Yayınevi, Ankara, 55.

şeyin davranışının kaynağını oluşturan bir şey demektir.”¹¹ İlke anlamıyla doğa, onu taşıyanın davrandığı gibi davranmasını sağlayan şeydir.¹² Yani, ‘bir şeyin doğası’ dediğimizde, ifade etmek istediğimiz anlamıyla doğa, ilkeye karşılık gelir. Bir şeyin, *kendi başına bırakıldığında*, herhangi bir zorlamada bulunmadan sergilediği davranışlarının, hareketinin, niteliklerinin ve özelliklerinin o nesneye içkin kaynağıdır. Collingwood, İonia’lı filozofların φύσις kavramını her zaman bu ilke anlamıyla yani, ‘şeylerin toplamı’ndan ziyade, yine o şeylerin içinde, tavırlarının nedeni olarak bulunan şey anlamında kullandıklarını düşünmekte iken¹³ Beardslee Presokratiklerden bize kalan fragmanlarda geçen φύσις sözcüğünün, metinlerin parçalı yapısı ve bağlam eksikliği nedeniyle kesin bir şekilde yorumlanmasının mümkün olmadığı kanısındadır ve Herakleitos’un ‘doğa gizlenmeyi sever’ (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) ifadesindeki doğa kelimesiyle, doğanın hangi anlamıyla kullanıldığı konusunda karar veremeyeceğimizi söyler.¹⁴ Öte yandan, Hesiodos günlerin hepsinin aynı *doğada*¹⁵ olduğunu söylerken* ve Herakleitos her şeyin logosa göre davranıyor olmasına rağmen, insanların bütün bu şeyleri *doğalarına uygun olarak* araştırırken onu anlamadığından yakındığında¹⁶ da φύσις sözcüğünü kullanmaktadırlar. Beardslee, Herakleitos’un ‘doğa gizlenmeyi sever’ ifadesindeki doğanın neye karşılık geldiğini belirlememizin imkânı olmadığı iddiasında haklı da olsa, görüldüğü üzere, Collingwood’un işaret ettiği anlam Herakleitos’a yabancı değildir ve onun tarafından da kullanılmaktadır. Öyleyse, bu sözcük, İonia’lı filozofların elinde, ‘görünür özellikler’den ‘şeylerin içyapısı ya da ilkesi’ne doğru bir anlam kayması yaşamış, fakat deneysel dünyayla bağı da kopmamıştır. Ama ‘ilke’ anlamında doğa kavramının, görünen şeylere kıyasla daha soyut bir kavram olduğuna dikkat çekilmelidir. Çünkü ‘ilke’nin elle tutulamayan açıklayıcı bir unsur olduğu açıktır. Pindar örneğinde görüldüğü gibi bu sözcüğün ‘karakter özelliği’ne karşılık gelen anlamı, deneysel dünyayla olan bağı kopmasına işaret etmekten ziyade, bu dünyayla kurulan düşünsel ilişkinin daha felsefi, daha *soyut*

¹¹ Collingwood, *a.g.e.*, 1999, s. 55.

¹² Collingwood, *a.g.e.*, 1999 s. 55.

¹³ Collingwood, R. G. (1999). *a.g.e.*, s. 56.

¹⁴ Beardslee, J. W. (1918). *a.g.e.*, 10.

¹⁵ Laks, A. ve Most, G. W. (2016). *Loeb Classical Library 526: Early Greek Philosophy V. 3: Early Ionian Thinkers part 2*, Harvard University Press, London, 150 - 151.

* Haliyle, *bir şeyin doğası* anlamında doğa, dünyanın toplamı ya da bir şeyin dışsal özelliği anlamına gelemmez. Burada açıkça, Hesiodos’un *gözünden* kaçan, bir şeyin iç yapısı, iç doğası kastedilmektedir. Öte yandan bu ifadenin Plutarch’tan yapılan bir aktarma olduğu da akılda tutulmalı.

¹⁶ Laks ve Most, *a.g.e.*, 2016, 136 – 137.

olarak ele alınmasında yardımcı olmuş olabilir. Nitekim insan karakteri, doğrudan *görülen* bir şey değil, ortaya çıkardığı davranışlar sayesinde kavranabilen, soyut bir kavramdır. Doğa sözcüğünün bir yandan deneysel dünyayla olan bağı, diğer yandan da bu tarz soyut kullanım tarzı, bir araya geldiğinde, *dünyanın doğası* türünde, felsefi ve soyut bir anlam genişlemesine uğramış olması pekâlâ mümkündür.

Aristoteles Metafizik'te, yer yer kendisinden önceki filozofların da bu sözcüğü kavramsallaştırmasına atıf yaparak altı tane doğa tanımı yapar: 1) Büyüyen şeylerin meydana gelişi 2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge. 3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. 4) Yapma bir nesnenin hammadesi, 5) Doğal şeylerin tözü ve 6) Genel olarak her türlü töz (1014b16-1015a15).¹⁷ Fizik kitabında ise, tam olarak kendisine ait olan tanımı verir: “Doğa, form ve madde olmak üzere iki anlama gelir (194a).”¹⁸ Bu son tanım, elbette, Aristoteles'in kendi sistemi içerisinde yapılmış bir tanımdır. Bilindiği üzere, Aristoteles için deneysel dünyayı oluşturan tözler, maddeden ve onlara içkin olan formdan oluşurlar. Form bir nesnenin akledilebilir ve soyut kısmıdır. Aristoteles'in doğayı hem form hem de madde olarak tanımlaması ve ayrıca Metafizikte töz anlamına da geldiğini söylemesi, doğa kavramının tek başına alındığında bir yanıylay soyut ilkeye bir yanıylay da somut nesneye kadar ne kadar geniş bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir.

Yine de bu geniş anlamlarını aynı kapsam altında toplayan ortak bir özellik vardır; o da yapay olanın karşısında *doğal* olma durumudur. Buna, ‘karakter özelliği’ de dâhildir. Bir şey, ister bir davranış, ister bir nesne, isterse bir yapı olsun, *kendi hâlinde* nasıl ise onun o hâli *doğaldır*. Doğa kavramının hemen her anlamı ile düşünülen bir nesnenin *doğası*, onun *kendiliğindenliğine* karşılık gelmektedir. Öyleyse, bir *doğa araştırmasının* şeylerin neliğini, özünü, kendi hâllerine bırakıldıklarında sergiledikleri tavırlarını, niteliklerini, onların açıklayıcı ilkelerini, nelerden oluştuklarını ve - eğer bu araştırma felsefi bir soruşturma olacaksa - bütün bunların *nedenlerini* araştırmayı da kapsayacağı açıktır.

Platon'da φύσις sözcüğünün farklı anlamlara gelen geniş bir kullanımı vardır. Benn'den öğrendiğimize göre, evrensel bir düzen ya da ilke olarak doğa kullanımı, Platon'un ilk diyaloglarında – Euthorion, Sokrates'in Savunması, Kriton, Karmides,

¹⁷ Aristoteles. (1996). *Metafizik*, (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 241 – 243.

¹⁸ Aristoteles. (2012). *Fizik*, (çev: Saffet Babür), YKY Yayınları, İstanbul, 12 – 15.

Lakhes, İon ve Küçük Hippias – bulunmamaktadır.¹⁹ Tabii bu durum tesadüfi değildir. Çünkü Platon’un bu ilk diyalogları, doğa ve varlık sorunundan ziyade etik sorunlara yönelik, Sokratik Diyaloglar olarak karakterize edilen eserleridir. Bu eserlerin düsturu φύσις değil fakat τέχνη’dir.²⁰ Öte yandan bu durum Platon’un φύσις sözcüğünün diğer anlamlarını bilmediği ve o anlamlarla kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim varlık sorununa daha çok ağırlık verdiği orta döneminde ve – göreceğimiz üzere – bir bakıma Platon’un doğaya dönüşünü de içeren son döneminde, bu sözcük çok daha kapsamlı anlamlarıyla kullanılmaktadır.

Platon Devlet’te, insanları bir işe yatkınlıklarına göre ayırırken, onların *doğalarına* atıfta bulunur. “Ayrı yaradılıştakiler (φύσιν) aynı işleri göremez (454b)”²¹ derken *doğa* burada bir işe yatkınlığı ifade etmektedir. Bu bakımdan keller ile kel olmayanlar arasında doğaları bakımından bir fark da bulunmaz (454c).²² Ayrıca, kadın ile erkeğin, işe yatkınlık bakımından da doğalarında ciddi bir fark yoktur. “Devletin yönetiminde kadının kadın olduğu için, erkeğin de erkek olduğu için daha iyi yapacağı iş yoktur. Yaradılıştan her iki cinste de aynı güçler vardır (455d-e).”²³ Açıktır ki burada doğa, sonuçları görünebilir olan bir eğilime karşılık gelmektedir. Bu eğilime, elbette, bir karakter özelliği denilebilir. Fakat özellikle burada söz konusu olan karakter özelliğinin, sakın veya öfkeli olmak gibi psikolojik özelliklerden ziyade, bir işe yatkınlığa karşılık geldiğine de dikkat etmek gerekir. Öte yandan, Platon bu sözcüğü, farklı zamanlarda, karakter özelliğinin her iki anlamını içerecek şekilde kullanılmaktadır. Bilim sınıflamasını yaptıktan sonra, diyalektiği kimlerin yapacağını belirlerken, onların yöneticilerle aynı *doğalara* (φύσεις) sahip olmaları gerektiğini belirtir:

“En dayanıklı, en cesur ve en güzellerini seçeceğiz. Ayrıca onların yalnızca soylu ve huylarında kuvvetli olmalarını değil, aynı zamanda doğanın(φύσεως) onlara verdiği ve görecekları eğitime uygun hediyelere de sahip olmasını talep edeceğiz. [...] (yani) çalışmaya hevesli olmak ve kolay öğrenmek (535a-c).”²⁴

¹⁹ Benn, A. (2009). “The Idea of Nature in Plato”, *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 9 (1), 25.

²⁰ Benn, a.g.e., 2009, 25.

²¹ Platon. (2014). *Devlet*, (çev: Sabahatin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 156.

²² Platon, a.g.e., 2014, 156.

²³ Platon, a.g.e., 2014, 157.

²⁴ Platon. (1942b). *Republic II*, (çev: Shorey, P.), The Leob Classical Library No. 276, Harvard University Press, Cambridge, 208 – 211.

Yöneticilerle aynı *doğalara* sahip olmaları, onların cesur, dayanıklı ve cesur olmalarıyla belirleniyorsa, söz konusu doğalar hem güzel olmaları gibi dışsal ve görünüşe ait bir özelliği, cesur olmaları bakımından bir karakter özelliğini ve dayanıklı olmalarıyla da bedenlerinin yapısal bir özelliğini içermektedir. Platon, doğa sözcüğünü burada kullanırken, hepsini içerecek şekilde, aralarındaki yapısal farka işaret etmeden kullanmaktadır. Ayrıca, devamında yine erdemlerinin yanında bir de öğrenmeye yatkın olmalarını belirleyen *zihinsel yetilerini* de doğanın belirlediği yetiler olarak ele almaktadır. Bu son durumda doğa, hâlihazırda var olan bir şeyin o şeyin belirleyicisi, oluşturucusu anlamında mevcuttur; deyim yerindeyse *natura naturans*'dır.

Söz konusu oluşturucu doğa kullanımı, yalnızca Devlet'teki bu kısımdan ibaret değildir. Örneğin Phaidon'da "Ruh ve beden birlikte oldukları zaman, doğa(φύσις) bedene köleliği ve boyun eğmeyi, ruha ise efendiliği ve emretmeyi buyurur (80a)"²⁵ demektedir. Platon, araştırma konusuna, ona hiç müdahale etmeden, onu kendindeki haliyle bırakarak baktığında, ruhun bedene üstünlüğü, *doğanın buyruğu-buyurması* (φύσις προατάττει) olarak ortaya çıkmaktadır. Doğa burada *buyurgan* bir unsur, yani bir şeyin o hâlde olmasının belirleyicisi olarak vardır. Yine benzer olarak, "Doğa korkunç bir canavar olan ve büyük zarar veren dalkavuğu sanatsal bir hazdan mahrum bırakmamıştır (240b)"²⁶ demektedir. Ayrıca Platon'un Gorgias diyalogunda, Kallikles şöyle demektedir: "... doğanın (φύσις) kendisi bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha üstün olmasının doğru olduğunu söylüyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor (438d)." ²⁷ Bu üç alıntının üçünde de doğa sözcüğü oluşturucu doğa anlamında kullanılmakla beraber, dikkat edileceği üzere herbirinde farklı bağlamlar söz konusudur. Phaidon'daki pasajda doğa ruh ile beden arasındaki ilişkiyi belirleyen bir şey olarak, Phaidros'daki pasajda bir dalkavuğun haz ile kurduğu ilişkiyi belirleyen bir şey olarak ve nihayet hayvan ve insan dünyasını topyekûn içerecek biçimde canlılar dünyasını düzenleyen bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır

²⁵ Platon. (2005). *Phaedo*, (çev: Fowler, N. H.), The Leob Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 278 – 279.

²⁶ Platon. (2020a). *Phaidros*, (çev: Çokona, A.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 19.

²⁷ Platon. (2006). *Gorgias*, (çev: Mehmet Rifat – Sema Rifat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 62 – 63.

doğa. Yani, Platon için belirleyici bir güç olarak doğa, yalnızca hayvanları değil, fakat aynı zamanda insanları, meslekleri ve ruh gibi soyut şeyleri de belirleyen bir şeydir.

Platon için doğa, belirleyici bir güç olmanın yanında, bir şeyin özüne ya da tanımına da işaret edebilmektedir. Bu durum yalnızca somut, elle tutulabilen şeyler için değil fakat aynı zamanda soyut şeyler için de geçerlidir. Örneğin, yine Devlet'te Glaukon adaletin, - deyim yerindeyse – olumsal bir karaktere sahip olduğunu, insanların her zaman haksızlık etmeye gücünün yetmediği ve haksızlığa da uğramak istemedikleri için oluşturdukları kanunlara uygun olana karşılık geldiğini söyledikten sonra “İşte, Sokrates, adaletin doğası (φύσις δικαιοσύνης) böyle bir şeydir (359b)”²⁸ der. Görüleceği gibi, adalet gibi, Platon'un düşüncesi içinde, doğrudan bir ideaya karşılık gelen soyut bir kavram da, onun neliği anlamında bir doğaya sahiptir. Benzer olarak Yasalar'da da Kleinias, “bütün devletlerin bütün devletlere karşı, ilan edilmemiş de olsa, doğa gereği(κατὰ φύσιν) bir savaşı vardır (626a).”²⁹ Burada da yine, devlet gibi, bir yandan bir *ideası* olan, öte yandan da insan eliyle kurulan kurumsal bir yapının, diğer devletlerle ilişkisinin belirleyicisi olarak kullanılmaktadır.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, Platon için doğa kavramı, ne yalnızca ruhla ne de yalnızca madde ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Doğa her ikisinin de belirleyicisi, ilkesi ya da neliği olarak ortaya konabilmektedir. Ruhla bağlantılı olan bir şey de en az maddi olan bir şey kadar *doğaya uygun* ya da *doğaya aykırı* olabilmektedir. Bunun en çarpıcı örneğini, yine Devlet diyalogunda bulunan ve sağlık ile adaletin benzerliğinin ortaya konduğu pasajda görürüz:

“Sağlık için bedendeki(ἐν τῷ σώματι[♣]) öğelerin ast-üst ilişkisini doğaya uygun (κατὰ φύσιν) kurmak gerekirken, hastalığın sebebi bu ilişkiyi ast ile üstün doğaya aykırı (παρὰ φύσιν) iş görecektir şekilde kurmaktır. [...]. Benzer olarak adalet, ruhtaki(ἐν τῇ ψυχῇ) ast-üst ilişkisini doğaya uygun (κατὰ φύσιν) kurmak iken adaletsizlik de bu yöneten yönetilen ilişkisini doğaya aykırı (παρὰ φύσιν) kurmak değil de nedir (444d)?”³⁰

Bir ilişkinin doğaya uygun kurulup kurulmaması, o ilişkinin madde dünyasında mı yoksa ruhsal alanda mı kurulduğuna bağlı değildir. Her iki alanda da şeylerin

²⁸ Platon. (1942a). *Republic I*, (çev: Paul Shorey), The Leob Classical Library No. 276, Harvard University Press, Cambridge, 114 – 115.

²⁹ Platon. (2007). *Yasalar*, (çev: Candan Şentuna, Saffet Babür), Kabcı Yayınları, Ankara, 49.

[♣] σώμα kavramının canlı bedeni, hatta insan ve kişi gibi anlamlara geldiği kadar madde, maddi töz olarak da kullanılmakta olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

³⁰ Platon, *a.g.e.*, 1942b, 418 – 419.

birbirleriyle kurdukları ilişki, *doğaya* uygun ya da aykırı olabilir. Ama dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, buradaki doğa kullanımının kırılmaz, bozulmaz bir ilişkiye karşılık gelmediğidir. Doğadaki bir oluşum, hastalık ya da adaletsizlik, doğaya aykırı olarak var olabilen durumlara ve ilişkilere karşılık gelir. Buradaki *doğa*, söz konusu karşıt durumların her ikisinin de tanımında olduğu için – birinde ona uygunluk diğerinde ise ona aykırılık olarak – o şeylerin neliğini belirliyor olamaz. Benzer olarak, ilişki de tanımsal olarak aynı durumda olduğu için, ilişkinin de tanımlaması olamaz. Ama olumlu olanın doğaya uygun olan olduğu ve aynı zamanda doğaya aykırı olanın da var olabildiği göz önünde bulundurulursa, buradaki doğa maddi ya da ruhsal olan *bir şeyin bir başka şeyle karşılıklı işlevi*, doğaya uygunluğu da o şeyin işlevinin *olması gerektiği gibi* işliyor olmasıdır. Bir bakıma maddedeki ya da ruhtaki bir tür gerekliliğe, bir tür *ereğe* işaret etmektedir.

Benzer bir durum Platon *doğa yasalarından* bahsederken de söz konusudur. Timaios diyalogunda, “[kan], kütlesini Doğanın Yasalarına aykırı olarak (παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους) zıttından kazanmasının (83e)”³¹ hastalığa yol açtığı dile getirilir. Doğa yasası, bizim bugün bu deyimden anladığımız sarsılmaz, değiştirilemez doğal ilişkilerden ziyade, Benn’in ifadesiyle normal ya da sağlıklı koşullara karşılık gelmektedir.³² Benn’in sağlıklı koşullar olarak ifade ettiği bu *doğa yasasını*, zıttının da mevcut olabildiği doğaya-uygunluğun bir tarifi veya şeyler için kesin bir zorlayıcılığa sahip olmadan fakat yönlendiren bir ilke olarak ele alabiliriz.

Son olarak, bu sözcüğün doğrudan deneysel dünyayla özdeşleştirildiği anlamıyla Platon tarafından nasıl kullanıldığına bakalım. Sokrates Phaidon diyalogunda, tam da bugün bizim doğa araştırmasından anladığımız şeyden, yani şeylerin toplamının nedensel araştırmasından söz eder ve gençliğinde *doğa araştırmasına* (φύσεως ἱστορίαν) ilgi duyduğunu söyler (96a-b).³³ Burada doğa artık, içinde bulunduğumuz deneysel dünyaya işaret etmektedir. Bu dünyanın araştırılmasının içeriğinin de, şeylerin nedeni, oluşumu, var olma gerekçesi, kim tarafından var edildiği, kim tarafından yok edildiği gibi sorulardan ve ayrıca biyolojik, psikolojik ve mental konuların da içerildiğini belirtmektedir (96a-b).³⁴ Demek ki Platon için doğa

³¹ Platon. (1981). “Timaeus”, (çev. R. G. Bury), *Plato in Twelve Volumes: Vol 9*, Harvard University Press, Cambridge, 228 – 229.

³² Benn, *a.g.e.*, 2009, 38.

³³ Platon, *a.g.e.*, 2005, 330 – 331.

³⁴ Platon, *a.g.e.*, 2005, s. 330 – 331.

araştırması, yalnızca cansız maddenin araştırılması değil fakat aynı zamanda canlıları ve zihinsel dünyayı da kapsayan, yani deneyimin nesnesi olabilen her şeyi kapsamaktadır. Ayrıca bu araştırmanın, deneysel dünyaya yönelik yapılan gözlemlerin toplanıp istiflenmesi olarak algılanmadığı, *nedensel* bir araştırma olduğu, şeylerin ilkesinin ve kaynağının araştırılması olduğuna dikkat etmek gerekir. Yani bir bakıma doğa araştırması, *doğanın doğasının* daha doğru bir ifade ile *kosmosun doğasının* araştırılmasıdır ve bu nedenle *kozmojoloji* olarak isimlendirilebilir.

Bu son anlamıyla doğanın araştırılması, Platon'un karşı olduğu ya da uzak durduğu bir araştırma değildir. Elbette idealar kuramı, en azından ilk ortaya atıldığı haliyle, kendinde ve soyut varlığa yönelmesi bakımından doğayı aşma girişimidir. Fakat bu durum Platon'un doğa araştırmasını tamamen ortadan kaldırmaya çalışacağı anlamına gelmemektedir. Crombie haklı olarak, Platon'un düşüncesi için doğanın kötü bir yer olduğu, doğaya en uygun tavrın onu görmezden gelip yalnızca ideaların araştırılması gerektiği tarzdaki yaklaşımların saçma olduğunu söyler.³⁵ Hatta, görüleceği üzere, doğa araştırmasının kendisine hiçbir şekilde olumsuz yaklaşmamakta fakat kendisine kadar bu *bilimin* yapılma biçimini yeterli bulmamaktadır.

Son tahlilde Platon, deneysel dünyanın oluş içinde olmasından dolayı, doğayı topyekûn dışladığı sonucu çıkması anlamsızdır. Eğer deneysel dünya varlıkla yokluk arasında, yalnızca kanıların konusu olan bir yapıdaysa, bu yapısına uygun bir *doğası* olacaktır. Ya da şeylerin tamamı olarak *doğa* ancak bu türden bir yapıya sahip olarak var olabilmektedir. Buradaki mesele *nihai gerçeklik* meselesidir. Doğa araştırması hakiki bir araştırmadır fakat araştırma konusu, nihai gerçekliğe karşılık gelmez. Nasıl ki günümüzde bilim “hakikati” dile getirme iddiasında bulunamıyorsa, her zaman yanlışlanabilir ve eleştirilebilirse Platon için de doğa bilimi nihai gerçekliğin bilgisi anlamında hakikati sunan bir bilim değildir. Ayrıca, değersiz de bir bilim değildir. Nitekim göreceğimiz üzere Platon'da, özellikle son döneminde, doğaya yönelik kademeli olarak artan bir ilginin olduğunu, *Philebos* ve *Yasalar* diyaloglarında doğayla ilgili bir takım pozitif tespitlerde bulunduğunu ve nihayet *Timaios* diyaloguyla da kendi kozmolojisini ortaya koyduğunu göreceğiz. Özellikle *Timaios* ve *Philebos*'da, doğayı matematik ile açıklamakta olması, fizik bilimi ile Platon'un

³⁵ Crombie, I. M. (2013). *An Examination of Plato's Doctrines II: Plato on Knowledge and Reality*, Routledge, USA, 153.

kozmozolojisi arasında olumlu bir bağlantı kuran Heisenberg gibi bilim insanlarının da hareket noktası olmuştur.

Platon'un son döneminde doğaya yönelişi bir anda olmamıştır. Özellikle Parmenides diyalogundan sonra, doğaya ve deneysel dünyaya felsefî bir ilginin arttığı görülür. Bu ilginin sebebi, idealar kuramını ilk ortaya attığı biçiminin bir takım sorunlara sahip olmasıdır. Ayrıca Platon'un doğaya yönelik kademeli olarak artan bu ilgisi, Platon'un etik ve politik kaygılarından bağımsız değildir. Nitekim Platon düşünülür olanlarla görünür olanlar arasındaki ayırmadan vaz geçmemiştir ve doğayı ele alışı da yine her zaman öyle veya böyle düşünülür olanlarla bağıntısı içinde alınır bu ayırımın en tepesinde her zaman İyi ideası bulunur. Bu nedenle, Platon doğayı ve deneysel dünyayı, onun etik ve politik yönelimlerinden bağımsız olarak tasarlamamıştır. Nitekim görüleceği üzere, *deneysel dünyanın varlık sebebi ve bu dünyada bulunan matematiksel düzen*, tıpkı İdeaların varlık sebebi gibi İyi'dir.

Bu söz konusu bağlamlara elbette yeri geldiğinde değineceğiz fakat bizim ilgi odağımız, özellikle Platon'da *doğanın* kendisi olacaktır. Bu surette, Platon'un orta döneminden geç dönemine geçişle birlikte başlayan, *doğaya dönüş* olarak adlandırdığımız bu süreçten biraz daha ayrıntılı bahsetmemiz gerekecektir. Öte yandan bu dönüşün ilk izleri Platon'un Parmenides diyalogunda karşımıza çıkar. Bu nedenle, Parmenides diyalogunun doğa bağlamında bir okumasını yapacağız.

2.2. Parmenides Diyalogunun Doğa Bağlamında Yorumlanması

Platon'un doğayı ve doğa bilimini olumsuzladığına yönelik yapılan eleştiriler, doğrulukları tartışmalı olsa bile hiç de temelsiz değildir. Çünkü Platon, özellikle orta dönemine denk gelen Şölen, Phaidon ve Devlet gibi eserlerinde deneysel dünya ile düşünülürleri kesin ve açık olarak birbirinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda deneyimi de bilginin önünde bir engel olarak tanımlar.

Platon'un orta döneminde doğayı olumsuzlaması, hem epistemolojik hem de ontolojiktir. Yani, hem içinde barındırdığı doğal ve yapma şeylerle birlikte deneysel dünyanın gerçekliği şüphelidir hem de insanın sahip olduğu yetilerin bedensel olanına karşılık gelen algının bilgi bakımından bir değeri yoktur. Deneysel dünyanın tekil unsurları, güzelliğin ya da bir başka niteliğin kendisinden ziyade, bu niteliklere sahip olan tekil nesnelerdir, nitelikleri görelidir, değişime tabidir ve varlıkla yokluk

arasındadırlar. Bu nedenle bilginin konusu olamazlar (479a-d)³⁶ Benzer olarak bir dölger sedir yaptığında, ortaya çıkan ürün ideaya karşılık gelen *gerçek* bir sedir değil fakat sedirin bir kopyasıdır. Bu nedenle, ustaların ürettikleri şeylere tam anlamıyla gerçek denemez (597a).³⁷ Kendiliğinden var olan varlık, kendi kendisiyle her zaman aynı kalır. Kendinde Güzellik, Kendinde Eşitlik gibi nihai gerçeklikler, zamana ya da mekâna göre değişiklik göstermezlerken (78d)³⁸ bunların deneysel dünyadaki karşılıkları olan tikel güzel şeyler, tikel büyük şeyler, yani deneysel dünyanın unsurları hem kendi kendileri bakımından hem de ideaları bakımından her zaman değişim içindedirler (79a).³⁹ Eşit şeyler mutlak eşitlik yani hakiki eşitlik bakımından eksiktirler ve eşit olmaya çalışırlar (75a).⁴⁰ “Yani bu şeylere dokunabilirsin, onları görebilirsin ya da bir başka duyu organıyla hissedebilirsin. Öte yandan diğerleri özdeşliklerini koruduklarından dolayı onları sadece düşünceyle kavrayabilirsin. Çünkü onlar görünmezler (79a).”⁴¹ Şeyler, değişim nedeniyle bilginin konusu olamazlar ve ayrıca beden, maddi bir şey olarak değişime tabidir. Öyleyse bedensel olan duyular da değişime tabidir, nesnesinin değişmediği var sayılsa bile duyular kendileriyle aynı kalamayacaktır. Öyleyse, hiçbir yolu yoktur duyuların bilgi vermesinin; duyular, idealarla karşılaşabiliyor olsalardı dahi, kendileri de sürekli değiştiği için onların bilgisini elde edemezdi. Öyleyse, hakikatin maddi olanla, bedensel olanla hiçbir ilişkisi olamaz. Bu nedenle, yalnızca ruh, o da bedenın yani duyumun işe karışmaması koşuluyla hakikatle temas kurabilir: ruh bir şeyi kendi başına incelerse, o zaman sonsuz ve asla değişmeyen şeylere doğru yönelir. Bu türden şeylere olan yakınlığından dolayı, başka bir engel olmadığı sürece, her zaman onların yanında kalır. Başı dönmezsiniz, diğer şeylerle beraber bozulmaksızın diğerleriyle bir arada ve olduğu gibi kalır (79d).⁴² En önemlisi ise, deneysel dünya varlığını, bu görünmez ve soyut varlık alanına borçludur: Güzelin kendisi dışında bir güzel varsa, bu ancak mutlak güzellikten pay almak suretiyle olur. Bu diğer şeyler için de geçerlidir (100c).⁴³

³⁶ Platon, *a.g.e.*, 2014, 190.

³⁷ Platon, *a.g.e.*, 2014, 337.

³⁸ Platon. (2017). *Phaidon*, (çev: Furkan Akderin), SAY Yayınları, İstanbul, 74.

³⁹ Platon, *a.g.e.*, 2017, 74.

⁴⁰ Platon, *a.g.e.*, 2017, 68.

⁴¹ Platon, *a.g.e.*, 2017, 74.

⁴² Platon, *a.g.e.*, 2017, 76.

⁴³ Platon, *a.g.e.*, 2017, 105.

Platon'da deneysel dünyanın bu şekilde, neredeyse olumsuz olarak ele alındığı daha birçok pasaj bulmak mümkündür. Öte yandan, bütün bu doğaya ve deneysel dünyaya karşı olumsuz tutuma rağmen, Platon açısından henüz doğaya dönüşün gerçekleşmediği bir dönemin merkezindeki Phaidon gibi bir diyalogda dahi, ideaların şeylere aşkın mı yoksa içkin mi oldukları meselesi tartışmalı olmuştur. Örneğin Gail Fine, Platon'un dilinin muğlaklığına rağmen Phaidon'da geçen bazı pasajların, ideaların şeylere içkin olduğuna yönelik ipuçları olduğunu söylemektedir. Bu pasajlardan en önemlisi şudur: “Simmias Sokrates'ten daha uzun ve Phaidon'dan daha kısa dediğin zaman, Simmias'ta (ἐν τῷ Σιμμία) hem uzunluğun hem kısalığın var olduğunu söylüyorsun öyle değil mi? (102b)”⁴⁴ Gail, Phaidon diyalogunun başında uzunluğun ve kısalığın idealar olduğunun söylendiğini ve buradaki pasajda da idealar olan bu uzunluk ve kısalıkların Simmias'ın *içinde* olduğunun belirtildiğini söylemektedir.⁴⁵ Bir şeyin büyüklüğünü ve küçüklüğünü belirleyen idea, o şeyin içindedir.

Platon'un düşüncesi açısından ideaların nesnelerin içinde olduğu iddiası elbette savunması zor bir iddiadır. Nitekim Gail'in yorumu da eleştiri almıştır. Örneğin Devereux, Sokrates'in 'Simmias'ın içindeki uzunluk ve kısalık' ifadesiyle şeyin içinde olanın idea değil fakat ideadan farklı olarak şeyin niteliği olduğunu, çünkü Sokrates'in şeyin içindeki bu niteliğin, karşıtı geldiğinde yok olduğunu ya da çekildiğini söylediğini belirtmektedir. Öyleyse, şeylerin içindeki nitelikler yok olabiliyorlarsa, bunların idealarla özdeş olmadığı kesindir çünkü idealar yok olmazlar.⁴⁶ Cornford daha ileri giderek idealar ile şeyler arasındaki ayrıklığın Phaidon diyalogunda belirleyici bir unsur olarak bulunduğunu ve hatta bunun açık bir şekilde ifade edilen ilk diyalogun da yine Phaidon olduğunu iddia eder ve bu diyalogda geliştirilen hatırlama kuramı ile ideaların ayrıklığının ortaya konduğunu belirtir.⁴⁷ Bedenden ayrı olarak var olabilen ruh, beden ve duyumlardan ayrı olarak vardır. Bedenden ayrı olarak ruh hakikati öğrenebilir ise hakikatin nesneleri duyusal nesnelerden ayrı olarak vardır. Bu nedenle hatırlama, ruhun bedenden ideaların da duyusal şeylerden ayrılıkları

⁴⁴ Platon, *a.g.e.*, 2017, 107.

⁴⁵ Fine, G. (2004). *Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 304.

⁴⁶ Devereux, D. T. (1999). “Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms”, *Fine, G. (ed), Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 66.

⁴⁷ Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*, Kegan Paul, London, 74.

birbirleriyle bağlantılı olarak vardılar.⁴⁸ Hakikaten, Platon bu diyalogda ruhun bedenden önce yani ondan ayırık olarak var olduğunu, ideaları da ruh bedenden ayrıyken öğrendiğini söyler:

“İyilik, güzellik ya da buna benzer şeyler gerçekten varsa ve onlara ilişkin bilgimizi hatırladıkça, duyu algısının nesnelerini, o bilgilere gönderme yaparak karşılaştırıyorsak, bu takdirde ruhlarımızın da, bu gerçekliklerden daha az olmamak üzere, biz doğmadan önce var olması gerekir (76e).”⁴⁹

Hatırlama kuramı, ideaların şeylerden bağımsız varoluşlarını zorunlu kılar görünmektedir. Çünkü yeryüzünde bedenimizle birlikte iken, duyular bize bilgi veremeyeceğinden dolayı, *bilginin* hakiki nesneleriyle doğmadan önce, yani bedenden bağımsız olarak *karşılaşmış* olmamız gerekmektedir. Bu karşılaşma ise bedenin ve maddenin olduğu bir düzlemde bağımsız ve onlardan arınmış bir mekânda meydana gelmektedir. Öyleyse, eğer biz hakikatleri hatırlıyorsak ve ruhumuz bedenimizden ayırık bir varoluşa sahip olabiliyorsa o zaman idealar da maddeden bağımsız ve ayırık olarak vardılar.

Ross, Cornford’un yorumuna benzer bir yorum getirir. Ona göre idealar şeylerin benzemeye çalıştığı standartlar, örnekler olarak ele alınan ve şeylerle ideaların pay almaktan ziyade taklit ile açıklandığı ilk diyalogdur.⁵⁰ Fakat aynı zamanda bu diyalogun *pay alma*’dan öğeler de taşıdığını belirttiği iki pasaja işaret ederek⁵¹ aslında Phaidon diyalogundaki bu içkinlik dışsallık tartışmasının da zeminine işaret etmiştir. Bu pasajlara baktığımızda Platon’un ilkinde “güzelin kendisi dışında bir güzel varsa, bu ancak mutlak güzellikten pay alma suretiyle olur (100c).”⁵² dediğini görürüz. İdea ile şey arasındaki ilişkinin pay alma ile belirlenmesinin önemi, pay almanın içkinliği imlemesidir.⁵³ Hemen devamında ise Sokrates “bir şeydeki güzelliğin, güzelliğin ondaki mevcudiyetinden ya da onun mutlak güzellikle birleşmesinden kaynaklandığını kabul ediyorum (100d).”⁵⁴ demektedir. Burada da açıkça idealar sanki şeylerin içindeymiş ya da onlarla birlikteymiş gibi bir ifade kullanılmaktadır. Şeylerin güzel ya

⁴⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 74.

⁴⁹ Platon, *a.g.e.*, 2017, 72.

⁵⁰ Ross, D. (1966). *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 23 – 24.

⁵¹ Ross, *a.g.e.*, 1966, 24.

⁵² Platon, *a.g.e.*, 2017, 105.

⁵³ Collingwood, *a.g.e.*, 1999, 74.

⁵⁴ Platon, *a.g.e.*, 2017, 105.

da eşit olmaya çalışıp asla tam olarak eşit olamadığını söyleyerek pay almaktan ziyade taklide işaret etmesiyle ideaları şeylere aşkın kılan Platon'un aynı zamanda pay alma ve içsellik anlamına gelecek ifadeler kullanması, doğal olarak söz konusu tartışmalara yol açmaktadır. Fakat hatırlama kuramı idealarla deneysel nesneler arasındaki ayrımı da zorunlu bir koşul olarak ortaya koyduğu için, Platon'un dilindeki bu ideaların şeylerin içindeymiş gibi gösteren ifadeler, aslında, dilsel bir belirsizliğe işaret etmektedir.

Tartışmayı Phaidon diyaloguyla sınırlamayıp diğer diyaloglara taşırsak, ideaların aşkın olduklarına yönelik çok daha fazla örnekle karşılaşırız. Örneğin, Platon'un Şölen diyalogundaki şu pasajı idea ve deneysel dünya arasındaki ayrımı en net tasvir eden pasajlardan birisidir:

“Bu güzellik hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliştir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimin gözünde güzel kimin gözünde çirkin bir güzellik değildir. Bir güzellik ki, kendini bir yüzle, elle ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz alacak ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmesiyle ne artar, ne eksilir ne de bir değişikliğe uğrar” (211a-b).⁵⁵

Görüleceği üzere, Platon ideaları canlılardan, yerden, gökten ve hatta idea olmayan her şeyden ayrı tutmaktadır. Nitekim Platon *doğaya döndükten sonra* doğanın içine yerleştirdiği ve hakiki olanlara benzer yapısı olduğunu söyleceği bir şeyi yerleştirecektir. O da ruhtur, fakat ruh da her ne kadar hakiki olana, gerçek olana benzese de idea değildir.⁵⁶ Yine göreceğimiz üzere; kosmosa canlılığını, düzenini ve rasyonelliğini bu ruh ona verecektir. Fakat ruh, Phaidon diyalogunda ortaya konduğu gibi, ideaya benzer bir yapıya sahip olmasıyla beraber, ideanın kendisi değildir ya da daha doğrusu, aynı varlıksal yapıya sahip değildir.

Aristoteles de Platon'da ideaların şeylere içkin olmadığına yönelik tanıklık yapar: “Sokrates ne tümellere, ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdiler ve onların İdealar olarak adlandırdıkları şeyler işte bu şeylerdir (1078b).⁵⁷ Tabii, Aristoteles'in bu sözleri

⁵⁵ Platon. (2020b). *Şölen-Dostluk*, (çev: Sabahattin Eyüpoğlu – Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 55.

⁵⁶ Ross, *a.g.e.*, 1966, 26.

⁵⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 541.

yalnızca Phaidon diyalogu ile ilgili değil fakat genel olarak Platon'un felsefesiyle ilgilidir.

Phaidon diyalogu uzerinde yapilan tartisimlarda, idealarin seylere askin olduklarini soyleyenler, daha hakli gornmektedir. Ama en azindan Phaidon gibi deneysel dunyanin aleyhindeki en katı diyalogların birinde bile, ideaların içkinlikleri meselesinin tartışma konusu olabileceği bir olanak mevcuttur. Platon'da hiçbir zaman, Parmenides'in doğaya karşı sergilediği neredeyse düşmanlığa varan karşıtlığı göremeyiz. Bilinebilir varlık ile bilinemez yokluk arasında yaptığı ayırım bakımından Parmenides'i takip ediyor olsa da, görünüşler dünyasının tamamen aldatıcı olduğunda Parmenides'in peşinden gidemez, görünüşler dünyasının bir tür varlığı olmalıdır ve bu nedenle idealardan oluşan hakiki gerçeklikle bir şekilde ilişkili olmalıdır.⁵⁸ Bu nedenle Platon, varlık-oluş karşıtlığında, Parmenides'in ortaya koyduğu keskin karşıtlığı savunmaz. Nitekim verilen örneklerde Simmias'ın *içinde* bulunan şey idealar olmasa bile, *uzunluk* ve *kısalık* anlamında bir niteliktir. 'Simmias'ın içinde uzunluğun ve kısalığın olduğu' ifadesi, ya idealara karşılık gelir – ki diğer metinlerle karşılaştırıldığında pek de olası bir ihtimal değildir – ya da zorunlu olarak, gelip geçici dahi olsa, sahip olunabilen bir niteliğe karşılık gelir. Bir başka deyişle, deneysel dünyanın unsurları, Phaidon diyalogunda dahi, nitelik alabiliyor olmaları bakımından, *tanımlanabilirlerdir*. Mesele, deneysel nesnelerin bu tanımlarının bilginin sınırları içerisine giremiyor oluşudur. Devlet'te de deneysel dünyanın yoklukla özdeşleştirilmediğini, varlıkla yokluk arasında yer aldığı da tekrarlanır: Bilgi ve sanı birer yetidirler. Fakat bilgi ile sanı aynı şey değildirler. Bu nedenle her birinin yaptığı ayrıdır. Öyleyse, konuları da ayrıdır. Bilginin konusu varlığın kendisi ve özüdür. Bilgi, varlığı kendisine konu edindiği için, sanı varlığı değil varlıktan başka bir şeyi konu olarak kendisine edinebilir. Fakat yokluk, olmadığından dolayı hiçbir şeyin konusu-nesnesi olamayacağından sanının da nesnesi olamaz. Bu nedenle sanı *ne varlığa ne de yokluğa bağlanmaktadır*. Bu nedenle, sanı, ne bilgidir ne de bilgisizliktir. Bilgiden daha karanlık, bilgisizlikten daha aydınlık bir duruma karşılık gelir. Bu nedenle, bir şey hem var hem yoksa varlık ile yokluğun ortasında yer aldığı için ne bilginin ne de bilgisizliğin konusu olabilir, bu ikisi arasında bir yerde bulunur. Sonuç olarak sanının

⁵⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 81.

nesnesi de bu *hem var hem yok olan, varlıkla yokluğun ortasında bulunan* nesnelere yönelik, bilgi ile bilgisizlik arasında bulunan bir duruma karşılık gelir (477e-478e).⁵⁹

Deneysel dünyanın bir tür varlığa sahip olduğu fikri ile bu dünyayı açıklaması gereken ideaların onlardan ayrı olduğu fikri arasında, bir gerilim vardır. Bu iki iddia aynı anda savunulduğunda, ister istemez nesne ile idea arasında nasıl bir ilişkinin olacağı sorunlu hale gelmektedir. İdealar ve deneysel dünya, bambaşka varlık yapılarına sahip oldukları için, ikisi arasındaki ilişkiyi tesis edecek bir zemin bulmak zorlaşmaktadır. Bu ilişki ister taklit isterse pay alma olarak tanımlansın, idealar ile deneysel dünyanın varlık bakımından farklı olmaları, iki *dünya* arasındaki ilişkinin açıklanmasında sorunlar çıkmasına yol açmaktadır. Hatta Aristoteles, bu ayrıklığın, idealar kuramının doğurduğu bütün güçlüklerin kaynağı olduğunu belirtmektedir (1086b).⁶⁰ Fakat Aristoteles'in bahsetmediği şey, Platon'un da bu güçlüğü farkında olduğudur. Nitekim Platon özellikle Parmenides diyaloguyla hem kendi kuramını hem de Parmenides'in BİR'ini – ki BİR'in ele alınışı ideaların ele alınışından çok çok daha fazla yer kaplar – eleştiriye tabi tutacak ve sonrasında felsefesi başka bir boyuta taşınacaktır.

Parmenides diyalogu, Platon'un felsefesinde bir dönüm noktasıdır ve bizim açımızdan *doğaya dönüşüne* ya da hiç olmazsa bu dönüş için bir zemin hazırlığına karşılık gelmektedir. Doğaya dönüş ile ideaların eleştirisinin yan yana gelmesi tesadüfi değildir elbette. Sorun yaratan ayrıklık meselesi incelenip çözülmeye çalışıldıkça, doğaya da *var olmak* için daha geniş bir alan açılmaktadır ve Platon'un felsefesinde bu yönde bir evrimleşmenin olduğu göze çarpmaktadır.

Parmenides diyalogu, Platon'un orta döneminden geç dönemine geçişini temsil eden eseridir. Crombie haklı olarak bu diyalogu, Phaidon ve Devlet ile Phaedrus, Sofist, Devlet Adamı ve Philebus diyaloglarının ortasına yerleştirir ve kronolojik olarak bu iki gurubun ortasına denk gelip gelmemesi bir yana, mantıksal olarak böyle bir süreklilik olduğunu belirtir.⁶¹ Crombie, aynı yerde, söz konusu mantıksal sürekliliğin, Parmenides diyalogunun hem Platon'un orta döneminde geliştirdiği idealar kuramının

⁵⁹ Platon., *a.g.e.*, 2014, 188 – 189.

⁶⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 575.

⁶¹ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 326.

eleştirisini içermesini hem de Platon'un geç dönem diyaloglarında ele alacağı konulara doğru bir kaymanın izlerinin görülmesi şeklinde açıklamaktadır.

Cornford da Parmenides diyalogunu aynı yere koymakla birlikte daha ayrıntılı bir tasnif yapar. Diyalog, Menon, Phaidon, Şölen, Devlet ve Phaedrus'dan oluşan orta dönem diyalogları ile Sofist, Devlet Adamı, Timaios, Philebos ve Yasalar'dan oluşan son dönem diyalogları arasında bulunduğunu, Theaitetos diyalogunun ne zaman yazıldığı şüpheli olsa bile, Parmenides'in Theaitetos'tan önce okunması için yazılmış olduğunu belirtir.⁶² Nitekim Platon, Theaitetos (183e)⁶³ ve Sofist⁶⁴ diyaloglarında Parmenides diyalogunda anlatılan, genç Sokrates'le Parmenides'in karşılaşmasına yapılan atıflar vardır. Sofist diyalogu da Theaitetos diyalogunun bittiği yerde başlar. Theaitetos'un sonunda diyalogun karakterleri ertesi gün yeniden buluşmak için sözleşirler (210d)⁶⁵ ve Sofist diyalogu da sözleştikleri gibi ertesi gün buluşmalarıyla başlar (216a).⁶⁶ Öyleyse önce Parmenides, sonra Theaitetos ve en son Sofist gelecek şekilde mantıksal bir sıralama yapabiliriz.

Elbette, Platon'un düşüncelerinin Parmenides diyaloguyla yaşadığı dönüşüm yalnızca doğaya dönüşten ibaret değildir. Fakat doğa bağlamında konuya yaklaşırsak, bu sıralamanın sonuna Philebos ve özellikle Timaios diyaloglarını da eklememiz gerekmektedir. Buradan bakıldığında, Platon'un gerçek niyetinin ne olduğu tartışmaya açık olsa da, sanki Timaios ve Philebos'ta ortaya koyacağı doğa anlayışı için Parmenides, Theaitetos ve Sofist diyaloglarında bir hazırlık yapıyor gibi görünmektedir. Parmenides diyalogunda doğanın varlığı ile uyumsuz olan fikirler gözden geçirilir; Theaitetos diyalogunda varlık sorunu göz ardı edilerek doğrudan bilgi sorunu ele alınır, idealar kuramından hiç söz edilmez ve bir bakıma 'bilgi algısı' iddiası bağlamında oluş sorunu ele alınır. Sofist diyalogunda doğanın varlığını tesis edebilecek ve *genel cinsler öğretisi* olarak isimlendirebileceğimiz bir düşünce ortaya atılır. Elbette burada ortaya çıkacak olan varlık anlayışı, doğaya mutlak varlık atfedebilmemizi sağlayan bir anlayış değildir fakat doğanın varlığı, nihai varlık

⁶² Cornford, *a.g.e.*, 1939, 63.

⁶³ Platon. (2016). *Theaitetos*, (çev: Birdal Akar), BilgeSu, Ankara, 87.

⁶⁴ Platon. (2018). *Sofist*, (çev: Cenan Karakaya), İletişim, Ankara, 19.

⁶⁵ Platon, *a.g.e.*, 2016, 138.

⁶⁶ Platon, *a.g.e.*, 2018, 17.

karşısında en azından gerekçelendirilmiştir. Nihayet, Philebos'ta ve özellikle Timaios'da doğanın varlığı açıklanmaktadır.

Fakat şimdiden belirtmek gerekir ki Parmenides diyalogu, onun doğaya yönelik tutumunda ciddi bir değişikliğe işaret ediyor olsa da doğaya dönüş, önceki düşüncelerinin hepsini bir kenara bıraktığı ve doğaya tıpkı Presokratik filozoflar gibi yaklaşmaya başladığı anlamına gelmemektedir. O, hiçbir döneminde *görünenler* ile *düşünülenler* arasındaki ayırmadan vaz geçmemiştir ve içinde yaşadığımız deneysel dünyayı her zaman görünenler olarak ele almıştır. Ayrıca etik ve politik kaygılarını da bir kenara bırakıp sadece doğaya odaklandığı gibi bir durum da kati surette saptanamaz. Doğayı ele alışında dahi, etik ve politik olana, ideal olana, İyi olana bir gönderme vardır. Kozmolojisini ortaya koyacağı Timaios diyalogunun, aynı zamanda Yunanların geçmişteki farazi İdeal devletleri karşısında yenilgiye uğrayan mitolojik Atlantis milletinin de uydurulduğu diyalog olduğunu, doğa anlatısının ideal ile kötü olan arasındaki savaş bağlamında anlatıldığını unutmamak gerekir. Fakat yine de Parmenides diyalogunda idealar kuramını eleştirel bir gözle tekrar ele aldıktan sonra, hem varlık anlayışı bakımından doğanın varlığını daha temelden tesis edebilecek bir kavrayışa doğru ilerlediği hem de kendi düşüncesi içerisinde ortaya bir kozmoloji koymaya daha meyilli hâle gelerek doğayı da bir araştırma alanı olarak kurduğu gözlemlenmektedir. Bu bakımdan Platon'un doğaya dönüşü doğa araştırmasını mutlak bir bilim olarak ortaya çıkarmaktan ziyade, İyi ideasının varlığın sebebi olduğu ereksel bir varlıklar dünyasının *keşfinden* sonra, doğanın böylesi bir varlık anlayışından nasıl görüldüğüne bakmak için *arkaya atılan bir bakış* gibidir.

Parmenides diyalogunun idealar kuramının eleştirisini içerdiğini söylemiştik. Fakat bu diyalogun kapsamı, ideaların eleştirisinden çok daha geniştir. Diyalog, Zenon'un Parmenidesci BİR'i ortaya koyup⁶⁷ Sokrates'in bunun karşısında idealar kuramını öne sürdüğü giriş bölümü hariç iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde idealar Parmenides tarafından eleştirilir. İkinci bölüm ise yine Parmenides tarafından, bu sefer BİR'in, eleştirel bir gözle ele alındığı *sekiz hipotezden* oluşur. İdeaların eleştirildiği kısım, diyalogun küçük bir bölümünü oluşturmakta iken, BİR fikrinin ele alındığı kısım, diyalogun büyük çoğunluğunu oluşturur. Elbette, Platon'un ideaları ile

⁶⁷ Zenon bunu, BİR'in yokluğu ve çokluğun varlığı durumunda ortaya çıkan çelişkili durumları göstererek (reductio ad absurdum) yapar.

Parmenides'in BİR'i, varlığın ilkelerine – değişmezlik, ezeli-ebedilik v.s. – sahip olmaları bakımından birbirlerine benzediği için, BİR'in eleştirisi, ideaların eleştirisinin dolaylı olarak devamı sayılabilir. Fakat mesele yalnızca ideaların eleştirilip daha uygun bir kuram ortaya atmak için bir zemin oluşturmaktan ibaret değildir, aynı zamanda deneysel dünyanın *sorunlu varlığının* da nereye konacağıyla ilgili bir ön hazırlıktır.

Diyalogda asıl konuşmacı, alışılmışın aksine Parmenides'dir ve Sokrates yetenekli fakat deneyimsiz genç bir düşünür olarak resmedilmiştir. Bu durum, idealar kuramı eleştirildiği için elbette anlaşılırdır; eleştirilen kuramın sahibi toy biri olarak resmedilmektedir. Fakat BİR'in de eleştirildiği diyalogda ana konuşmacı niçin Parmenides olarak seçilmiştir? Cornford, Platon'un Parmenides'den her zaman saygıyla söz ettiğini ve kendisini de oluş ile varlık dünyasını ayıran ilk kişi olan Parmenides'in mirasçısı olarak gördüğünü söylemekte, Platon'un idealar kuramıyla ve deneysel dünyayı topyekûn göz ardı etmemediği için Elea Ekolünden ayrılması sebebiyle, kendi kuramını eleştirmek için Parmenides'e başvurmasının doğal olduğunu söyler.⁶⁸ Bu anlayışa göre Platon, bir bakıma, kendi düşüncelerinin kaynağına geri dönüp kendi sınavını vermektedir. Ross ise Parmenides'in bu iş için seçilmesinin nedeni olarak, Platon'un idealar kuramı hakkındaki düşüncelerinin, Sokrates'inkilerden çok uzaklaştığından dolayı Sokrates'in bu role uygun olmadığını belirtmekte ve Parmenides'in de toyluğun getirdiği şevke karşıt olarak yaşlı ve mütefekkir bir kişiyi temsil ettiğini söylemektedir.⁶⁹ Bu görüşler tamamen doğrudur, fakat eksiktir de. Elbette, Platon'un Parmenides'e saygısı ve diyalogda itidali temsil ediyor olması tartışılmazdır. Fakat aynı durumlar Sokrates'in yaşlılığı için de geçerli olduğu için bunlar, Platon'un niçin Parmenides'i seçtiğini açıklamakta yetersizdir. Ayrıca, mutlak monizmin reddi gibi, BİR ile ilgili Parmenides'in şahsının hiç de kabul etmeyeceği fikirler bu diyalogda onun ağzından söylenmektedir. Hatta Parmenides'e şahsının kabul etmeyeceği fikirler söylenmesi nedeniyle bu diyalogun BİR'in eleştirisinin içerilemeyeceğini, buna ek olarak Aristoteles'in bu diyalogdan hiç söz etmemesi de göz önünde bulundurulursa Parmenides diyalogunun yalnızca bir fikir

⁶⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 80.

⁶⁹ Ross, *a.g.e.*, 1966, 91.

jimnastiğinden ibaret olduğunu söyleyen yorumlar ortaya çıkmıştır.⁷⁰ Ross'un⁷¹ da belirttiği gibi Parmenides diyalogu bir fikir jimnastiği olsa bile Platon'un yakınlık duyduğu görüşleri dile getirmediği, tartıp sınımadığı gibi bir sonuç çıkması mümkün değildir.

Platon'un diyaloglarındaki karakterlerin, şahsiyetlerinin savunmayacağı fikirleri dile getirmesi Parmenides'e has bir olgu değildir. Bunun belki de en çarpıcı örneği, Sofist diyalogunda ana konuşmacı olan Elealıdır. Elealı olması elbette Parmenides'e ya da Parmenidesci görüşlere göndermedir ve o konuşmacının o diyalogdaki işlevi, aslında, *Parmenides babasının tezini tartışma konusu yapmak ve Yokluk'un, belli bir bakımdan, var olduğunu ve Varlık'ın da, yine belli bir bakımdan var olmadığını kanıtlamaktır* (241d).⁷² Bu sebeple Platon, tam da görüşlerini eleştireceği Parmenides'in ağzından onun katılmayacağı görüşleri dile getirecektir. Parmenides, yalnızca bir karakter değil fakat aynı zamanda bir görüşün temsilcisidir. Parmenides'in ağzından onun doktrinine aykırı fikirler koyarak Platon Parmenides'i ve dolayısıyla da onun temsil ettiği görüşleri dönüştürmektedir. Bu dönüştürme işleminin önemi, Parmenides'in varlık anlayışının Platon'un anlayışı üzerinde etkilere sahip olmasıdır. Parmenides'in BİR'den beklediği varlığın özellikleri, Platon'un idealarının sahip olduğu özelliklerdir ve bu bakımdan, Platon'un klasik idealar kuramına göre, idealar ile varlık özdeşdir. Böylece, Platon'un düşüncesi üzerinde etkili olmuş Parmenides gibi bir şahsiyeti temsil eden karakterin, o şahsiyetin kabul edemeyeceği fikirleri dile getirmesinin nedeni muhtemelen, onun da bu durumun bilincinde olması ve felsefesini dönüştürürken bu işlemi düşüncesinin hangi yerinden – söz konusu durumda ideaların varlıkla özdeşliğine kaynaklık eden Parmenidesci düşünce – başlayarak ne yaptığını göstermek ve onlar aracılığıyla kendi felsefesini dönüştürmek olsa gerekir.♦

2.2.1. İdealar Kuramının Eleştirisi

Parmenides diyalogunu doğaya dönüş bakımından değerlendireceğimiz bağlamı ortaya koyduğumuza göre artık diyalogu bu bakış açısından ele alabiliriz. Diyalog,

⁷⁰ Bkz: Ross, *a.g.e.*, 1966, 95 ve 99.

⁷¹ Ross, *a.g.e.*, 1966, 100.

⁷² Platon, *a.g.e.*, 2018, 66.

♦ Bu açıdan da Platon'un stilinde bir ayrım söz konusu olabilir. Mesela, diyaloglarındaki sofist ya da retorikçi karakterler - örneğin phaedrus ve devlet gibi -, temsil ettikleri tarihi kişiliklerin savunmayacağı fikirlere sahip olmazlar genellikle. Katıdırlar, dirençlidirler ve hatta Sokrates karşısında yer yer alayıcıdırlar.

genç Sokrates'in Zenon'un Parmenidesçi iddiaları savunmak için ortaya attığı argümanlardan birini özetlemesiyle başlar. Zenon bu argümanla BİR'in varlığını, çokluğun var olduğu durumda ortaya çıkan çelişkileri göstererek desteklemeye çalışmaktadır: Eğer var olanlar çok ise, aynı şeylerin hem benzer hem de benzemez olmaları gerekir. Bu ise olanaksızdır. Çünkü benzer olanların benzemez, benzemez olanların ise benzer olmaları mümkün değildir. Öyleyse, çokluğun var olması olanaksızdır (127e).⁷³ Zenon'un argümanında önemli olan, çokluğun kabul edildiği durumda şeylerin birbirine karşıt nitelikler alıyor oluşudur. Mesele yalnızca benzerlik ve benzemezlikle sınırlı değildir.♣ Büyüklük – küçüklük gibi karşıtı olan bütün nitelikler için aynı durum söz konusudur. Bununla bağlantılı bir diğer husus, çokluğun reddinin, zorunlu olarak deneysel dünyanın toplamı anlamındaki doğanın gerçekliğinin de reddini getirmesidir. Çünkü bu anlamıyla doğa, hâlihazırda çokluklardan, tikellerden ve özellikle kendi aralarında kıyaslandıklarında, birbirine karşıt nitelikler alabilen nesnelerden oluşmaktadır; bir cisim bir başka cisme göre küçük, bir başka cisme göre ise büyük olabilir.

Genç Sokrates, tam da Zenon'un bu argümanına karşı idealar kuramını öne sürer: Benzerlik ideası diye kendi başına bir şey vardır, bunun karşıtı olan benzemezlik ideası diye de bir şey vardır. Bu iki şeyden, tikel şeyler ve çokluk pay almaktadır. Benzerlikten pay alanlar, ne kadar pay alıyorlarsa o kadar benzer, benzemezlikten pay alanlar ne kadar pay alıyorlarsa o kadar benzemezdirler. Her ikisinden de pay alanlar ise, yine pay aldıkları ölçüde her ikisi birden olurlar. Ayrıca, benzerliğin kendisi benzemez, benzemezliğin kendisi ise benzerlik olamaz (129a).⁷⁴

Çokluk sahibi olan şeyler, yani doğanın unsurları, hem benzer hem de benzemez olabilirler. Doğadaki benzer, benzemez ve her ikisi birden olan şeyler, bu niteliklerin idealarından farklıdır. Çünkü idea olan benzerlik, hiçbir zaman benzemezlik olmaz ya da idea olan benzemezlik hiçbir zaman benzerlik olmaz.

Allen diyor ki, Sokrates'in burada ortaya koyduğu idealar kuramı Phaedon ve Devlet'te ortaya koyduğu idealar kuramıdır. Phaedon'da gösterdiği yer (74a-c) burada

⁷³ Platon. (2001). *Parmenides*, (çev: Saffet Babür), İmge Kitapevi, Ankara, 33.

♣ Platon'un meseleyi benzerlik-benzemezlik ikiliği ile örneklendirmesi tesadüfi değildir. Çünkü, şeylerle idealar birbirinden ayık oldukları zaman, birbirlerinin benzerleri olup olmadığı bir sorun teşkil etmektedir. Benzerlik kavramına temsil başlığında tekrar döneceğiz.

⁷⁴ Platon, *a.g.e.*, 2001, 34 – 35.

eşit şeylerle eşitliğin kendisinin ayrıldığını söylüyor. Devlet'te de 479a – c ideaların varlığını ortaya koyan şeyin duyusal nesnelerin karşıt nitelikler alabilmesine bağlıyor ve 523b'de de bu iddiayı açınımladığını söylüyor.⁷⁵ Yine Allen'den öğreniyoruz: Sokrates'in Zenon'a verdiği karşılık, karşıt nitelikler alan 'şey' ile o şeye yüklenen ve karşıt olabilen nitelikler arasında yapılan ayrıma dayanmaktadır. Allen, Zenon'un bu ayrımı yapmadığını, eğer yapmış olsaydı Sokrates'in bu tarz bir argümanla karşı çıkışının anlamsız olacağını söyler.⁷⁶ Ayrıca Zenon'un BİR'in varlığına yönelik ortaya koyduğu paradoksların da kökeninde bu ayrımın yapılmamış olduğuna işaret eder.⁷⁷ Eğer şeyler ile onların nitelikleri arasında bir ayrım yoksa, örneğin *a* olmak ile benzer olmak ile ve yine *a* olmak ile benzemez olmak arasında hiçbir ayrım yoktur. Fakat eğer bu ikisi arasında bir ayrım yoksa o zaman benzerlik ile benzemezlik aynıdır.⁷⁸ Öyleyse, Allen'in yorumuna göre, 'bir şey olmak' ile 'bir nitelik olmak' arasında bir ayrım olmadığında, nitelik, 'bir şey olmak'la eş olduğu için aynı zamanda 'varlık'a da karşılık gelir ve bir nesne aynı anda iki karşıt nitelik aldığı anda, 'varlık' iki karşıt niteliğe sahip olmuş olur; varlık hem benzer hem benzemez olur. Bu durum da Parmenides'in düşüncesinin temelini oluşturan çelişmezlik ilkesine aykırı olduğu için, mümkün olamaz. Sokrates, bu anlayışa göre, söz konusu ayrımı yaparak, sorunu çözmeye çalışmaktadır.

Şey ile o şeyin niteliği arasında bir ayrım yapılmadığı için, değişim içinde olanın nitelik olmasına rağmen, bu değişimde şeyin kendisinin ve dolayısıyla *varlığının da* değişime tabi olduğu düşünülmüş ve bu nedenle değişimin ardında değişmeyen bir töz arayışına girilmiştir. Allen'in ise bahsettiği ayrım, her ne kadar o da şey ile nitelik arasındaki ayrımdan söz ediyor ise, aynı ayrım olamaz. Çünkü, Sokrates'in yaptığını iddia ettiği ayrımda niteliğe karşılık gelen öge doğrudan idea iken, Denkel'in felsefeyi doğurduğunu söylediği ayrımda niteliğe karşılık gelen öge ise şeyin içindeki niteliktir ve niteliği *varlık* kılan, asıl *varlığa* karşılık gelen nesneyle özdeş olmasından kaynaklanmaktadır; tam tersi değil. Çünkü, Denkel'in sözlerindeki nitelikler, değişim içindedir. İdealar ise değişim içinde olamaz; Sokrates'in yaptığı ayrımda varlığa karşılık gelenler nitelikleri mümkün kılan idealardır ve nesneler de varlıklarını, o

⁷⁵ Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides*, Yale University Press, London, 90.

⁷⁶ Allen, a.g.e., 1997, 90.

⁷⁷ Allen, a.g.e., 1997, 90.

⁷⁸ Allen, a.g.e., 1997, 91.

idealardan pay almalarıyla kazanırlar. Parmenides’de BİR’le özdeş olan varlık, *Sokrates’te idealarla özdeştir* ve tıpkı BİR’in kendisi gibi, varlığın ilkelerine sahip oldukları için, çelişik nitelikler alamazlar.

Ayrıca, Sokrates’in Zenon’a karşı çıkışında oluş meselesi yoktur; deneysel nesnelerin aynı anda karşıt nitelikler alması vardır; yani *oluş* olgusunu koşullayan *zaman* kategorisi ile meseleye yaklaşılmamıştır; nesnenin zamandaki değişiminden ziyade, o şeyin *aynı anda* nasıl farklı nitelikler alabildiğine odaklanılmıştır. Bu bakımdan Sokrates’in yaptığı ayrım, her ne kadar ideaları ilk ortaya koyduğunda *şey* ile *nitelik* arasındaki ayrım gibi görünse de, *idea* ile *nesnedeki nitelik*dir. Nitekim göreceğimiz üzere Parmenides idealar kuramını açıklarken söz konusu olan bu idea-nesne ayrımından hareket edecektir. Nesnedeki nitelik, aynı nesnede kendi karşıtıyla birlikte bulunabilir; bunu sağlayan da o nesneden bağımsız olarak bulunan, asla karşıtıyla bir araya gelmeyen fakat nesnenin pay alarak nitelik sahibi olduğu ideadır.

Antik Yunan doğa felsefesinin temelini oluşturan sorunun oluş sorunu olmasına rağmen, Platon Zenon’un argümanlarına karşı doğadaki şeylerin varlığını tesis etmek için oluş meselesine değinmemesi dikkat edilmesi gereken bir husustur. Nitekim deneysel dünyayı *varlıktan başka* yapan ve hatta Zenon’un Parmenidesçi varlık anlayışını zorunlu kılan paradoksların kökeninde dahi *oluş* sorunu bulunuyorken, çokluğu mümkün kılacak argümanlardan doğal olarak ilkin, bir şekilde oluşu olumlamayla ilişkili olmaları beklenir. Fakat Platon idealar kuramını oluş bağlamında değil, ideaların *kendi başlarına* var olmaları bağlamında, yani idealar ile şeyler ve idealar ile o şeylerdeki nitelikler arasındaki *ayrımdan* yola çıkarak ortaya koymaktadır. Böyle yapmasının iki nedeni vardır. İlki, daha önce söylediğimiz gibi Platon felsefi hayatının hiçbir noktasında düşünülenler ile görünenler arasındaki ayrımdan ve hakikate uygun olanın her zaman düşünülenler olduğu fikrinden vazgeçmemiş olmasıdır. Görünenleri hakikatten koparan ve *sani*’nin konusu yapan durum, onların oluş içinde olmalarıdır. Bu nedenle Platon, her ne kadar doğanın varlığına Parmenides kadar karşı olmasa da, hayatının belli bir döneminde doğaya bir dönüş gerçekleştirse de ne doğayı nihai gerçeklik olarak ele alabilir ne de oluşu hakikat bakımından olumlayabilir.

Çalışmamız için daha önemli olan ikinci neden ise, Platon’un, biraz sonra eleştiriye tabi tutacağı idealar kuramının, deyim yerindeyse, *zayıf* yönünü ortaya koymaktır.

Göreceğimiz üzere idealar kuramının eleştiriye en açık yanı onun deneysel dünyadan *ayrıklığı*dır. Fakat aynı zamanda bu ayrıklık, zorunludur çünkü deneysel dünya oluş içinde olduğu için *hakiki* olamaz ve bu nedenle açıklayıcı bir ilke olamaz. Hakiki olan ve açıklayıcı olanın deneysel dünyayı aşması, dolayısıyla da o dünyadan ayırık olması gerekir. Platon, idealar kuramını deneysel dünyayla olan ayrıklığına vurgu yaparak hem idealar kuramının zorunlu yanını hem de deneysel dünyanın varlığını tehlikeye atan yanını göstermektedir. Bir başka deyişle, Platon'un idealar kuramını ortaya atış biçimi, Parmenides diyalogunun etrafında şekilleneceği problemi ortaya koyarak, diyalogun ilerleyişi için bir yol işareti görevi görmektedir.

Nitekim Sokrates idealar kuramını ortaya attıktan hemen sonra Parmenides'in Sokrates'e idealar kuramını açıklamak için sorduğu soru da ideaların bu *ayrık* yönünü vurgulama işlevi görür: “bazı ideaların kendilerini bir yana, bunlardan pay alanları bir yana ayırdın mı? Bizim sahip olduğumuz benzerliğin dışında, kendisi benzerlik olan bir şeyin olduğunu ve kendisi Bir, Çok olan şeylerin [...] kendi kendilerine var olduğunu mu düşünüyorsun? (130b)”⁷⁹ Sokrates'in olumlu cevap vereceği bu sorunun iki işlevi vardır. İlki, söz konusu ayrıklık'ın kapsamı ortaya konmaktadır. Cornford'un belirttiği gibi⁸⁰ burada üçlü bir ayrım söz konusudur: idea, şey ve şeyin niteliği. İkinci ise bu açıklama, ideaların eleştirileceği bağlamı da sunmaktadır. Ne de olsa ideaların ezeli-ebedi olmaları, değişim içinde olmamaları, duyu-deneyime açık olmamaları gibi birçok tanımlayıcı özelliği olmasına yani ideaların, *varlığın özelliklerine* sahip olmasına rağmen, burada ideaların bu özellikleri değil, doğayla olan ilişkisi yani *ayrıklığı* söz konusu edilerek idealar açılanmaktadır. Böylece Parmenides'in ideaları eleştirisi, birçok ögeyi içeriyor olsa da özellikle ideaların *ayrıklığının* yönlendirilmesi üzerine kurulu olacaktır.

Buranın devamında, ideaların kapsamını belirlemek açısından Parmenides'in sorduğu bir kaç soru vardır. Bir, Çok, Benzerlik gibi şeylerin idealarının yanında, adalet, iyi, güzel gibi etik ve estetik kavramların idealarının varlığından şüphe duymaz Sokrates. Öte yandan insan, ateş, su gibi tikel şeylerin ideaları olup olmadığı konusunda

⁷⁹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 36.

⁸⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 81.

kararsızdır.♥ Nihayet kıl, çamur, pislik gibi şeylerin ise ideaları olmadığı konusunda emindir (130b-d).⁸¹

Parmenides, “Kimi idealar var, bunlardan pay alan başka şeyler (τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα) de onların adını alıyor; örneğin benzerlikten pay alanlar benzer, büyüklükten pay alanlar büyük, güzellikten ve adaletten pay alanlar ise güzel, adil oluyorlar (130e-131a)”⁸² diyerek idealar ve şeyler arasındaki ayrımı ve ikisi arasındaki ilişkiyi tekrar hatırlatır. İdealar ve şeyler birbirlerinden ayırılırlar ve aralarında pay alma ilişkisi vardır. Nesne, ideadan pay alarak bir nitelik kazanmaktadır. İşte tam bu nokta, yani ideaların şeylerden ayrı olması ve şeylerin pay alarak bir nitelik ve isim kazanması, ideaların zayıf noktasına işaret eder. Nitekim Parmenides eleştirisine pay alma ilişkisinden başlar.

“Pay alanlar (τὸ μεταλαμβάνον) ideanın bütününden mi yoksa bir parçasından mı pay alıyorlar? Bunların dışında başka bir tür pay alma olabilir mi?

Nasıl olabilir?

Sence birçok şeyin her birinde olan ideanın bütünü tek **bir şey** mi? Değilse ne?♦

Bir olmasına ne engel var?*

Demek, pek çok **şeyde** (y.n.: ya da şeylerin *içinde*) **tek ve aynı olmasına karşın**, ayrı ayrı olanlarda bütün olarak bulunacak, yani kendi kendisinin dışında bulunacak (131a-b).♥⁸³

♥ Parmenides diyalogunda Sokrates, bu tarz şeylerin ideaların olup olmadığı konusunda kararsız olarak resmedilse de Cornford’un işaret ettiği gibi Platon diğer diyaloglarında insan, öküz, dört ögenin idealarından bahsetmektedir. Bknz: Cornford, Plato and Parmenides, s. 82. Timaios diyalogunda Platon, hava, ateş, su ve toprağın idealarını da kabul eder. (51b) Platon yalnızca Cornford’un işaret ettiği doğal şeylerin değil fakat yapay şeylerin de ideaları olduğundan söz etmektedir. (mekik örneği. Ayrıca Republic 597c’de yatak örneği)

* İdeaların kapsamının belirlendiği bu kısım, elbette ideaların eleştirilmeye başlandığı nokta olarak değerlendirilebilir. Nitekim, yer yüzünde bulunan çamur, pislik, kıl gibi şeyler olmasına rağmen onların idealarının olmaması zayıf bir nokta olarak görülebilir. Çünkü, bir şeyin varlık sebebi eğer idea ise, çamur ve pislik gibi şeylerin ideaların olmaması, onların bir varlık sebebinin olmadığı anlamına gelebildiği kadar, idealardan *bağımsız varlığa* sahip oldukları anlamına da gelir. Bkz: Allen, Plato’s Parmenides, s. 124. Öte yandan diyalog bu mesele üzerinde durmadığından biz *ideaların eleştirisi* kısmını buradan başlatmıyoruz. Ayrıca bizim konumuzu da kapsamamakta olduğu için biz de üzerinde durmayacağız.

⁸¹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 37

⁸² Platon, *a.g.e.*, 2001, 37-38

♦ πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστω εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς;

* τί γὰρ κωλύει ἐν εἶναι;

♥ ἐν ἄρα ὧν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.

⁸³ Platon, *a.g.e.*, 2001, 81.

Bazı yazarlar, söz konusu pasajı pay alma eleştirisi olarak değerlendirmektedir.⁸⁴ Fakat pasaj, bundan çok daha karmaşıktır. Bize göre Parmenides diyalogunun en önemli pasajlarından birisi budur. Pay alma ilişkisi, elbette eleştiriye tabi tutulmaktadır. Fakat ileride göreceğimiz gibi idealar kuramıyla ilgili sorun doğrudan pay alma ile ilgili değildir. Daha doğrusu, idealar ve şeyler ontolojik olarak birbirinden farklı oldukları için pay alma sorunlu bir ilişki olsa da burada söz konusu olan yalnızca pay almanın ortaya çıkardığı sorun değildir. Nitekim Sokrates pay almaya alternatifler sunduğunda, bunlar da Parmenides tarafından çürütülecektir. Bu pasaj, ideaları pay alma ilişkisi içinde eleştiriye açmasının yanında çok daha önemli bir işleve sahiptir; ideaların temel bir niteliğini, onların Bir olduğunu, Bir’liğin aslında ideaların temel bir niteliği olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, her ne kadar Kahn, diyalogun ideaları eleştiren kısmı ile Bir’i ele alan kısmı arasındaki ilişkinin gizemli olduğunu söylese de⁸⁵ Parmenides diyalogunun ana konusunu oluşturan temanın Bir’in Varlığı olması tesadüfi değildir.

İdeaların Bir olması ile şeylerden ayrık olması, birbirleriyle ilişkilidir. Şey ile idea arasındaki ayrım aynı zamanda ontolojik olduğu için, idea şeyden her anlamıyla ayrı olmak zorundadır. Nesne somut ve değişime tabi ise, idea soyuttur ve değişmez. Ancak soyutluk, yani nesneden ontolojik olarak ayrık ve farklı olma, ideanın bir özelliği olan ‘Bir olmanın’ tam ve eksiksiz olmasını ve kendi başına bir bütün oluşturmalarını sağlamaktadır. Bu bakımdan Bir, eklemlendiği şeyin soyut yanını da tanımlar ya da en azından ideanın soyut yanıyla birlikte bulunabilir ancak. Bu durumda sorun karşımıza şu şekilde çıkmaktadır: İdealar şeylerden ayrık olacaklar, idealar Bir olacak ve idealar ile şeyler arasında pay alma ilişkisi olacaktır. Bu üç durum yan yana geldiğinde, Parmenides’in sözünü ettiği sorun ortaya çıkmaktadır: Bir (ὅν) olan idea çok olan şeylerin içinde (ὅν πολλοῖς) ise ve ayrı ayrı var olanların içinde bütün olarak bulunacak (χωρὶς οὐσίῃ ὅλον ἅμα ἐνέσται) ise kendisine de farklı yani kendi kendine ayrık, kendinden başka olmak zorunda olacaktır. Öyleyse, ideaların Birliği ve ayrıklıkları ya da başkalıkları, onların şeylerle pay alma ilişkisini imkânsız kılmaktadır. İdeanın Bir ve ayrık olması ile pay alma yan yana gelemeyeceği için ikisinden biri vazgeçilmelidir. Doğal olarak, Sokrates ve Parmenides pay alma ilişkisinden vaz geçeceklerdir. Çünkü

⁸⁴ Tabak, M. (2015). *Plato’s Parmenides Reconsidered*, MacMillan, USA, 38.

⁸⁵ Kahn, C. H. (2013). *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1.

Birlik ve ayrıklık, ideaları soyut, duyu deneyini aşan ve dolayısıyla *hakiki* kılan temel niteliklerdir, bu nedenle onlardan vaz geçmek mümkün değildir.

Öte yandan bu çelişkinin ortaya çıkmasının nedeni pay alma ilişkisinin neredeyse maddi diyebileceğimiz bir biçimde kurgulanmış olmasıdır. Görüleceği üzere, ideadan pay alan nesneler, ideanın bir parçasını *içlerinde* taşıyormuş gibi görünmektedir. Allen haklı olarak, bu çelişkinin, diyalogda söz edilmemiş iki ön varsayımdan türediğini söyler: İlki pay alma ya parça ya bütün şeklinde olabilir. İkincisi ise İdeanın tamamının ya da bir parçasının pay alan nesnenin içinde olduğudur. Bir başka deyişle, “eğer bir şey ideadan bir pay alıyor ise ideadan bir pay alınır ve bu pay onu alan şeyin içinde bulunur.”⁸⁶ Hâlbuki Platon için ideaların maddi kipler alan bir ilişkiye sahip olması mümkün değildir. İdeaların Bir’liği ve soyutluğu, onların deneysel dünyayla bir ortaklığının olmamasını gerektirmektedir. Bu nedenle örneğin Tabak, Parmenides’in Sokrates’i yanlış yönlendirdiğini⁸⁷ yani bir tür sofizm yaptığını söyler. Bu kavrayışa göre Sokrates ideaları maddi olarak görmemesine rağmen sanki maddi bir şeymiş gibi bölünebilen, birliği bozulabilen bir şey olarak kurgulandığı için bu çelişki ortaya çıkmaktadır. Hakikaten de Parmenides “pek çok **şeyde** (y.n.: ya da çok olan şeylerin *içinde*) **tek ve aynı olmasına karşın**, ayrı ayrı olanlarda bütün olarak bulunacak” demektedir. İdealar, şeyin *içindeki nitelik* olarak, o şeyin *içinde* bulunabilen entiteler olarak ortaya konmaktadır.

Sokrates’in ideaların bir olduğuna yönelik ısrarı, ideaların böyle bir parçalanmayla ve dolayısıyla şeylerin içinde olabilmesiyle çelişiktir. Sokrates de ideaların bölünebilir olduğunu hiçbir yerde söylememektedir. Bu nedenle Sokrates doğal olarak Parmenides’in iddiasına karşı çıkar fakat itirazında argüman kullanmak yerine *analojiye* başvurur. “Tek ve aynı olmasına karşın gene de çok yerde olan ve hiç de kendi kendinin dışında olamayan gündüz gibi, ideaların her biri de her şeyde tektir ve gene de aynıdır (131a).”⁸⁸ Parmenides de Sokrates’in bu analojisine yine bir analoji ile karşılık verir: “sanki bir örtünün altına girmiş pek çok insanın bu çokluk içinde bir bütün olduğunu söylüyorsun (131b)”⁸⁹ Sokrates, Parmenides’i onayladıktan sonra Parmenides örtünün, her bir kişinin üzerinde bütün olarak mı yoksa her birinin

⁸⁶ Allen, *a.g.e.*, 1997, 129.

⁸⁷ Tabak, *a.g.e.*, 2015, 39.

⁸⁸ Platon, *a.g.e.*, 2001, 38.

⁸⁹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 38.

üzerinde örtünün bir parçası olarak mı bulunduğunu sorar ve Sokrates de parça olarak bulunduğunu cevabını verir.

Sokrates ideaları, şeylerin üzerinde yükselen gündüze benzetirken Parmenides şeylerin hemen üzerini kaplayan tek bir örtüye benzetmektedir. İdealar, gündüze benzetildiklerinde, nesnelerin üzerinde *tekmiş* gibi görünürken örtüye benzetildiklerinde, nesnelerin üzerinde *parça parça* bulunmaktadır. Öyleyse, “ideaların kendileri parçacıklar halindedir ve onlardan pay alanlar parça olarak pay alırlar, *her bir şeyde de (ἐν ἐκάστω) bütünüyle bulunmazlar, parça olarak bulunurlar* (131c).”⁹⁰ Sokrates de ‘öyle görünüyor’ diyerek bu durumu kabul etmektedir. Nitekim bir analogi olarak örtü de tıpkı gündüz gibi, çok olan tikel şeylerin üzerinde bulunan *tek bir örtü* olarak ele alınabilir.⁹¹ Fakat şeyler, idealardan parça olarak pay alırlarsa, ideaların hem bölünebilir hem de bir olmaları gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki Sokrates bu son durumu kabul etmez (131d).⁹² Guthrie, Parmenides’in örtü analogisi ile bir ideanın bölünebilir olduğunu ve şeylerin ondan bir parça taşıması gerektiğini kanıtlamış olduğu varsayımıyla hareket edeceğini söylemektedir.⁹³ Guthrie’nin bu ifadeyle kastı, Parmenides’in gerçekten de ideaların bölünebilir olduğunu kanıtladığı değil, Parmenides’in burada şeylerin idealardan bütün olarak pay almasının imkansız olduğunu göstermiş olduğudur. Hatırlanacağı üzere, Parmenides pay alma ilişkisinin ya parça ya bütün olacağı varsayımıyla hareket etmekteydi. Guthrie de bu analogi ile iki ihtimalden birinin elendiğini ifade etmektedir. Bu anlayışa göre pay alma ilişkisinin, ideanın bütününden kurulamayacağı gösterilmiştir ve sırada bu ilişkinin parça olarak da mümkün olmadığı göstermek vardır. Hakikaten de bir sonraki uzunluk, kısalık ve eşitlik idealarının, ideanın parçasından pay alma bakımından değerlendirildiğinde ortaya çıkan çelişkiler gösterilecek ve parça olarak pay alma da elenecektir.

Öte yandan meseleye böyle bakınca, sanki Parmenides, analogi kullanarak bütün olarak pay almanın imkânsız olduğunu *kanıtlamış* da sıra parça olarak pay almaya gelmiş gibi görünmektedir. Gerçekten böyle olup olmadığı tartışmaya açıktır.

⁹⁰ Platon, *a.g.e.*, 2001, 38.

⁹¹ Tabak, *a.g.e.*, 2015, 39.

⁹² Platon, *a.g.e.*, 2001, 39.

⁹³ Guthrie, W. K. C. (1978). *A History of Greek Philosophy V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, 41.

Diyaloğun sonraki aşamasına geçmeden önce, analogilerle ilgili değinmemiz gereken birkaç noktayı ele alırken bu konu da açıklık kazanacaktır.

Analojilerle ilgili önemli olan iki husus vardır. İlki kullanılan analogilerin yapısıyla ilgilidir. İkincisi argüman olarak analogi kullanımıdır.

Analojilerin yapısına bakalım. Sokrates, ideaların bölünebilir olduğunu kabul edemeyeceği için öne sürdüğü analogide ideaları göğe benzetmesinin nedeni, göğün bir ve bütün oluşturmastır. İdeaların sahip olması gereken birliği, göğün birliğine benzetmektedir. Bu bakımdan Sokrates’in gündüzü, ideaların soyut doğasını imler.⁹⁴ Parmenides, bu analogiyi alıp örtüye çevirir. Örtü maddidir, kendi yapısı gereği bölünebilirdir ve altına aldığı tikellerle ilişkisi, ancak örtünün bir parçasıyla mümkündür. Tabak, Sokrates’in gündüz analogisinin gayet yerinde bir analogi olduğunu, fakat Parmenides’in bu analogiyi idealara hiç de uymayan bir analogiye dönüştürdüğünü ve Parmenides’in tek amacının eğitmekte olduğu Sokrates’in aklını karıştırmaktan ibaret olduğunu söyler. Sokrates’in idealarını bölünebilir olarak kabul edip bundan sonuçlar çıkardığını, bu yaptığının ise hiç de uygun olmadığını belirtir ve “bir kişinin argümanındaki varsayımları değiştirerek o argümanla ilgili sonuçlara ulaşmamak gerektiğini”⁹⁵ ekler. Crombie de Sokrates’in gündüz analogisinin, idea ile nesne arasındaki ilişkiyi göstermede eksiklikleri olsa da, Parmenides’in örtü analogisine nazaran bir niteliğin (yani ideanın) o niteliğe sahip çeşitli şeylerdeki (instances) birliğini ve bütünlüğünü resmetmede yeterli olduğunu söylemektedir.⁹⁶ Öte yandan Runciman, örtü misalinde, pay alma ilişkisinin kelime anlamıyla (literal) ortaya konduğunu söyleyerek⁹⁷ örtü analogisinin idea ile nesne arasındaki ilişki olarak ‘pay alma’yı daha iyi yansıttığına işaret etmektedir.

İster gündüz analogisinin isterse örtü analogisinin daha yetkin olduğu savunulsun, bu tarz yorumlar ve Parmenides’in yaklaşımını sofisizm olarak gören yorumlar iki şeyi göz ardı etmektedirler. İlki, aslında ortada bir argümanın olmadığıdır. Çünkü Allen’in de haklı olarak işaret ettiği gibi Sokrates’in analogi öne sürmesi bir hatadır; Parmenides ideaların pay alma ilişkisinde ortaya çıkan tutarsızlıkla ilgili dedüktif bir kanıtlama

⁹⁴ Allen, *a.g.e.*, 1997, 131.

⁹⁵ Tabak, *a.g.e.*, 2015, 40.

⁹⁶ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 331.

⁹⁷ Runciman W. G. (1967). “Plato’s Parmenides”, Allen R. E. (ed), *Studies in Plato’s Metaphysics*, Routledge, London, 155.

ortaya koymasına rağmen Sokrates söz konusu tutarsızlığı geçiştirmek için analogiye başvurur.⁹⁸ Parmenides'in yaptığı, Sokrates'in argümanındaki varsayımları değiştirerek sonuç çıkarmak değildir. Çünkü analogide varsayım olmaz, benzetilenler bulunur. Parmenides, aynı meseleyle ilgili bir başka analogiye başvurarak farklı sonuç çıkarmaktadır ve böyle yapmasının nedeni ideaların bölünebilir olduğunu ortaya koymak değil fakat *analojilerin akıl yürütme için uygunsuz olduğunu* göstermektir. Parmenides'in de gösterdiği gibi, analogiler, aynı meseleyi *hem öyle hem de böyle* gösterebilmektedirler. Ayrıca, Parmenides sonradan Sokrates'e diyalektik konusunda toy olduğunu ve zihinsel idmana ihtiyaç duyacağını söyleyecektir. "Sokrates, sen vakitsiz, alıştırma yapmadan; güzeli, adili, iyiyi ve idealardan her birini tek bir şey olarak belirlemeye kalkıyorsun. [...] Henüz gençken, [...] alıştırmayla daha çok uğraş (135d)"⁹⁹ Sokrates'in toyluklarından birisi, Parmenides'in akıl yürütmesi karşısında, başka bir akıl yürütmeyle değil fakat analogi ile kendi tezini savunmaya kalkışmasıdır. Bu nedenle, Parmenides Sokrates'in analogisine karşı bir başka analogi çıkarması, ideanın bütününden pay alındığının yanlışlaması işlevine değil fakat Sokrates'in ideanın bütününden pay alındığını kanıtlayamadığını *gösterme* işlevine sahiptir. Bir başka deyişle, Parmenides analogi ile $\sim p$ 'yi kanıtlamış değildir, Sokrates'in p 'yi kanıtlayamadığını göstermektedir.

İkincisi ise söz konusu analogik yaklaşımın, ideaların soyut ve bir niteliğini göstermek için değil fakat idealar ile nesneler arasındaki ilişkiyi göstermek için ortaya konuğudur. Gündüz, ideaların bir, bütün ve soyut olma özelliklerini ortaya koymakta elbette tek başına uygundur. Fakat mesele ideaların bu niteliklere sahip olmaları değil, bu niteliklere sahipken tam karşıt niteliklere sahip olan nesnelerle nasıl bir ilişki içinde olduklarıdır. Analogileri, akıl yürütme yerine koyabilseydik bile, Tabak'ın iddiasının aksine, gündüz analogisi yine uygun olmazdı. Çünkü Sokrates'in ortaya koyduğu pay alma ilişkisi, gündüz ile gündüz'ün aydınlattığı nesneler arasındaki ilişkiye pek benzememektedir.

Parmenides devamında analogileri bir kenara bırakarak, Phaidon diyaloguunda da karşımıza çıkan (102b-103a) büyüklük, eşitlik ve küçüklük idealarıyla ilgili akıl yürütmelerde bulunur. Öte yandan bu akıl yürütmeler, ideaları, pay alma ilişkisini ve

⁹⁸ Allen, *a.g.e.*, 1997, 132.

⁹⁹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 46.

‘parça’-‘bütün’ kavramlarını Cornford’un deyimiyle kaba ve maddi olarak¹⁰⁰ ele almaya devam eder. Büyüklük ideası bölünürse, büyüklüğün parçaları büyüklüğün kendisinden küçük olacaktır. Eşitlik ideasının küçük bir parçasını alan bir nesne, eşitliğin kendisinden küçük olan bir parçaya sahip olacak, küçüklük ideasından pay alan birisi de küçüklüğün kendisinden küçük olacağı için küçüklüğün kendisi büyük olacaktır (131d-e).¹⁰¹ Bütün bunlar ise, küçüklüğün büyük, büyüklüğün küçük olması gibi çelişkilere yol açmaktadır. Öyleyse, şeyler idealardan parça olarak da pay alamazlar. Sonuç olarak şeyler, idealardan ne parça olarak ne de bütün olarak pay alabilirler.

Görüleceği üzere Parmenides ideaların soyut olma özelliklerini göz ardı etmeye devam ediyor görünmektedir. Burada ortaya çıkan çelişki, kendinde büyüğün, yani büyüklük ideasının, fiziksel bir nesne gibi *büyük bir şey* olarak varsayılmasına dayanmaktadır. Cornford, Eudoxus gibi bazı Platoncular’ın pay almayı, maddi bir ilişki olarak ele aldıklarını, Platon’un da Parmenides’i pay alma ilişkisinin maddi bir ilişki olduğu varsayımıyla konuşarak ortaya çıkan çelişkileri göstermek suretiyle, ideaların maddi olarak ele alındığı düşünceleri reddettiği şeklinde yorumlanabileceğini söyler.¹⁰² Cornford elbette haklıdır; Platon ideaların maddi olduklarını kabul edemez. Söz konusu pasaj da bu tarz bir yorumun reddi olarak değerlendirilebilir. Fakat Platon’un burada yaptığı bundan daha kapsamlıdır.

Parmenides’in ideaları maddi olarak kurgular görünmesinin nedeni yalnızca bu varsayımla ortaya çıkan çelişkileri göstermek değildir. Ayrıca ideaların maddi şeyler olduklarını düşünmesi de değildir, onun ideaların soyut ve Bir olduğu konusunda bir şüphesi yoktur. Guthrie, haklı olarak Parmenides’in ideaların *varlığından* şüphe duymadığını, sorgulamasının idealar ile şeyler arasındaki ilişki ile ilgili olduğunu söylemektedir.¹⁰³ Pay alma ile ilgili ortaya atılan paradokslar, ideaların olmadığını kanıtlamazlar, ideaların var olduğu iddiası ile şeylerin onlardan pay aldıkları iddiasını birbirinden ayırırlar.¹⁰⁴ Meselenin ideaların varlığı ya da varlık yapıları değil fakat idealar ile nesneler arasındaki ilişkinin olması, Parmenides’in niçin ısrarla ideaların maddi oldukları varsayımıyla konuşuyormuş gibi *görünmesinin* de açıklamasını

¹⁰⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1939,85.

¹⁰¹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 39.

¹⁰² Cornford, *a.g.e.*, 1939, 87.

¹⁰³ Guthrie, *a.g.e.*, 1978, 40.

¹⁰⁴ Allen, *a.g.e.*, 1997, 193.

vermektedir. Bu ilişkide ilişkinin taraflarından biri maddi olduğu ve ilişki de pay alma olarak tanımlandığı için, ilişkinin maddi kiplere sahip olması gerekir. Maddi bir şey, maddi olmayan bir şeyden pay aldığında uzamsal bir varoluş olduğu ve uzamsallık da *içindelik* barındırmasından dolayı, aldığı o payı *içinde* saklaması gerekecektir; maddi olanın *içinde* soyut bir öge olmalıdır. Bu ise çelişkili bir durumdur. Soyut ve bir olan bir şey, bu türden somut ilişkilere giremeyeceği gibi, ideaların ayrıklıklarına da uygun değildir. Bu nedenle, Parmenides'in eleştirilerini sofistlik ve bir şaka¹⁰⁵ olarak değerlendirmek yanlıştır. Parmenides, ideaları maddi olarak tasarlıyor görünse de gerçekte öyle değildir. Ne zaman ki nesnelerle ilişkileri söz konusu olursa ve ilişki de pay alma bağlamında ele alınırsa aralarındaki ilişkinin maddi kipler alması gerekirken, ideaların soyut ve *bir* olmaları nedeniyle ortaya çıkan *ayrıklık*, bu kiplerin alınmasını imkânsız kılmaktadır. İdealar ile nesneler arasındaki ayrıklık, idea ile nesne arasındaki ilişkisinin sorunlu olmasına neden olmaktadır ve pay alma özelinde bu sorun, kendisini söz konusu 'maddi olmayan bir şeyin maddi kipler almak zorunda kalması' sorununa dönüşmektedir.

Runchiman, Parmenides'in büyüklük, küçüklük ve eşitlik ideaların kendilerinin büyük, küçük ve eşit olabilecek şeyler olarak ortaya koymasını, 'pay alma ilişkisinin – literal alındığında – geçerli bir olumsuzlamasını sunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶ Runchiman burada, ideaların kendi öz yapılarından ziyade sorunlu olan meselenin aradaki ilişki olduğuna işaret etmekte haklıdır. Pay almayı kelime anlamıyla bir ilişkiyi tasvir etmek için kullandığımızda, maddi ve maddi olmayan bir şeyi açıklamaya yetmemektedir. Bir önceki kısımda analogileri reddetmesiyle, analogilerin akıl yürütmelerin yerine geçemeyişini göstermesiyle Parmenides bunun da işaretini vermektedir. Bir bakıma Parmenides akıl yürütmelerde metaforları, analogileri *kanıtlama* olarak kullanmayı reddetmekte olduğu için pay alma kavramını literal anlamıyla alıp ortaya çıkan çelişkileri göstermekte ve böylece pay almanın, idealar ile şeyler arasındaki ilişkiyi tanımlamakta yetersiz kalmakta olduğu sonucuna bizi götürmektedir.

Sonradan gelen pasaj da, özünde, aynı bağlamda okunabilir. Parmenides, sonradan *Üçüncü Adam İtirazı* ismiyle ortaya atılacak olan itirazın aynısını pay alma'ya uygular:

¹⁰⁵ Tabak, *a.g.e.*, 2015, 42.

¹⁰⁶ Runciman, *a.g.e.*, 1967, 155.

“Büyükliğin kendisini ve öteki büyük şeyleri de aynı şekilde, düşünceyle görsen, bütün bunların zorunlu olarak büyük görünmesinden ötürü yine tek olan bir başka büyüklük ideası görünmeyecek mi? [...] Büyüklük ideasının ve ondan pay alanların dışında bir başka büyüklük ideası daha görünecektir. Bütün bunlar da büyük olacağından, bütün bunlar için de bir başka büyüklük ideası olacak (132a-b)”¹⁰⁷ ve bu böyle sürüp giderek sonsuz idea gerekecektir. İdealar Bir olduğu için, büyüklük ideası *büyük şeyler* gibi büyük olamaz. Çünkü idea, soyuttur ve soyut olan şeylerin büyüklüğü yoktur. Fakat bu soyut idea’nın nesnelerle ‘pay alma’ türünden bir ilişki içinde olabilmesi için, o nesneler gibi büyük olması gerekir ki bu da yine bir çelişkidir.

Sokrates Parmenides’in karşısına koyduğu çelişkileri çözebilmek için ideaları yalnızca zihinde bulunan soyut kavramlar oldukları önerisini sunar: “Bu idealardan her biri galiba birer kavram (νόημα). Bu durumda düşünceden (ya da ruhtan; ἐν ψυχᾷ) başka bir yerde bulunmaları uygun olmayacaktır. O zaman da her bir idea kesinlikle tek (ἓν) olacaktır (132b).”¹⁰⁸ Sokrates’in bu önerisi, ideaların birliğini korumaya yöneliktir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi birlik, soyutluktur; ya da en azından ideanın sahip olduğu bir-olma, onun soyut olma özelliği olmadan mümkün olarak ortaya çıkamaz. İdeaların sadece düşüncede olmaları, bu durumun soyut bir duruma karşılık gelmesi nedeniyle onların birliğini koruyabilir. Nitekim Proklos da Sokrates’in bu önerisiyle ilgili zihindeki idealar *hem bir(ἓν) hem de madde dışı(ἄσώματος: maddi olmayan, bedensiz)* oldukları için, daha önce sözü edilmiş sorunlarla karşılaşmayacaklarından, bu tür ideanın çok olan tikelleri aşarak çok olan şeylerle farklı bir seviyede olacağını çünkü çok olan şeylerin maddede, bir olan ideanın ise ruhta bulunacağından¹⁰⁹ bahsetmektedir. Burada, birin, birliğin, bütünlüğün soyutlukla bağı açıkça görünmektedir; bire karşıt olan çokluk ancak soyut olanda, maddi olmayanda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Allen’in de ifade ettiği üzere bu iddia, eğer savunulabilirse, sonsuz idea gereksinimini de ortadan kaldırabilir; büyüklük kavramını büyük şeylerle bir araya getirmenin temeli olmaz.¹¹⁰ Öte yandan, göreceğimiz üzere bu iddianın idealar ile nesnelerin farklı ontolojik yapılara sahip oldukları fikrini içermekten başka bir marifeti yoktur. Büyüklük kavramının kendisini büyük yapmayan şey, onun bir

¹⁰⁷ Platon, *a.g.e.*, 2001, 40.

¹⁰⁸ Platon, *a.g.e.*, 2001, 40.

¹⁰⁹ Proclus. (1987). *Commentary on Plato’s Parmenides*, (çev: Gleen R. Morrow, John M. Dillon), Princeton University Press, USA, 255

¹¹⁰ Allen, *a.g.e.*, 1997, 168.

kavram olmasıdır; pay alma ile ortaya çıkan çelişkiler de kavram ve soyut olan bir şey ile öyle olmayan bir şey arasında ilişki kurmaya çalışmaktan ileri gelmektedir. Bu nedenle, Sokrates'in bu önerisi, kanıtlama açısından, daha önce ortaya koyduğu gök analogisi kadar işlevsizdir. Çünkü tekrar ve tekrar söylediğimiz gibi, tartışmanın asıl odak noktası, bu soyut olan idea ile maddi olan nesne arasındaki ilişkinin ne olduğudur.

Parmenides, Sokrates'in bu önerisine iki itiraz getirir. İlki, zihindeki kavramlar olarak ideaların her ne kadar birliği mümkün olsa da Platon'un, asla kabul edemeyeceği bir sonucunu ortaya koyar: *her idea, var olan bir şeyin ideasını ortaya koyar* (132c).¹¹¹ Bir düşünce, bir şeyin düşüncesidir; yani, düşüncenin nesnesi vardır. Düşüncenin bir nesnesinin olması, düşünce ile nesne arasında bir ayrım olduğunu ve düşünce ile o nesnenin aynı olamayacağını imler.¹¹² Ayrıca, Cornford'un işaret ettiği üzere, ideaları yalnızca zihinde (ψυχή) olan düşünceler olarak tanımlamak, onların insan zihninden bağımsız varoluşunu imkânsız kılar.¹¹³ Her ne kadar ideaların birliği, tikel varlıkların parçaları arasında pay edilerek yok edilemez olsa da bu fikir, bağlamsal açıdan zihinler var olmasaydı ideaların da var olamayacağı¹¹⁴ sonucunu ortaya çıkarır. Bu nedenle, ideaların birliğini korumanın bedeli, onların nihai gerçekliklerinden vaz geçmek olur ve bizi Protagoras'ın öznel idealizminin bir çeşidine götürür.¹¹⁵ Bu nedenle, Guthrie, haklı olarak Sokrates'in bu önerisinin hiç de Platon'a uygun olmadığına, çünkü Platon için düşüncenin bir nesnesi olması gerektiğine işaret eder.¹¹⁶ Nitekim Platon'da ontolojik olan ile epistemolojik olan arasında keskin bir ayrım olmadığı¹¹⁷ için düşüncede bilgi nesnesi olabilen bir kavramın, *zihinden bağımsız* bir varoluşa karşılık gelmesi gerekir. Parmenides'in getirdiği bu ilk eleştiri, tam da bu noktayı ortaya koymaktadır.

İkinci eleştiri ise, soyutluğuna vurgu yapılmış idealar ile nesneler arasındaki pay alma ilişkisinin ne olduğuna yöneliktir. Parmenides burada, konunun aslında yine idea ile nesne arasındaki ilişki olduğunu bize hatırlatarak eleştirisini ortaya koyar. “Öyleyse, öteki şeylerin idealardan pay aldığını söylediğine göre, sence ya her bir ideanın

¹¹¹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 40.

¹¹² Allen, *a.g.e.*, 1997, 170.

¹¹³ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 91.

¹¹⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 91.

¹¹⁵ Taylor, A. E. (1896). “On the Interpretation of Plato's Parmenides”, *Mind*, 5 (19), 306.

¹¹⁶ Guthrie, *a.g.e.*, 1978, 45.

¹¹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2014, 188.

kavramlardan oluşması ve hepsinin düşünmesi ya da kendileri düşünce oldukları halde düşünmeyen şeyler olmaları zorunlu olmayacak mı (132c)?”¹¹⁸ Eğer şeyler idealardan pay alıyorsa ve idealar da düşüncelerse, o zaman şeyler düşünceden pay alırlar, yani onlar da düşünebilir.¹¹⁹ Eğer bir sopa uzun ise, Uzunluk ideasından pay almaktadır. Eğer Uzunluk ideasından pay alıyorsa Uzunluk, parça ya da bütün olarak o sopanın içindedir ve sopa da onun içinde bulunan şeylerden meydana gelir. Bu nedenle, Uzunluk, bir düşünce olduğu için, sopanın içinde de parça ya da bütün olarak bir düşünce vardır. Bir düşünce, zihin dışında başka hiçbir yerde bulunamıyorsa, o zaman sopanın düşünüyor olduğu sonucu çıkar.¹²⁰ Yani, ya pay alan bütün nesneler zihindirler ya da zihinden bağımsız düşünceler vardır. Bu nedenle bu düşünce, şeyleri düşünsel kılmasıyla Platon’un kabul edemeyeceği Berkeleyci bir sonuca sebep olur.¹²¹

Cornford, Parmenides’in getirdiği bu eleştirinin, Parmenides’in alakasız olarak pay alma ilişkisini burada dillendirdiği için *ad hominem* olduğunu söylemekte ise de¹²² bu pasajın, yorumcuların pek de dikkat etmediği bir işlevi vardır. Pay alma ilişkisinin sorunu bu sefer ideaların cephesinden gösterilmektedir. Pay alma ilişkisi, aynı ontolojik seviyedeki varlık kiplerini gerektirdiği gösterilmektedir burada. (Böylece sayılar idealardan, idealar idealardan ve idealar da sayılardan, sayılar geometrik nesnelerden ve geometrik nesneler de sayılardan pay alabilir bu surette). Önceki itirazlarda, deneysel nesnelerin penceresinden bu durum ortaya konmaktaydı ve ideaların maddi kipler alması gerektiği gibi *saçma* bir durumla karşılaşılmaktaydı. Şimdiki örnekte ise deneysel nesnelerin *soyut* nitelikler alması gerektiği gibi - Platon açısından - *saçma* bir durum ortaya çıkmaktadır. Buradan da şu sonuç çıkar; Pay alma ilişkisi, doğrudan maddi bir ilişki biçimi değildir. Pay alma ilişkisi, aynı ontolojik seviyede bulunan nesneler arasında kurulabilen bir ilişki biçimidir. Nitekim göreceğimiz üzere Parmenides Bir’i açılmakla “Bir varsa varlıktan pay almaksızın(μετέχειν) var olamaz.”¹²³ diyecektir. Göreceğimiz üzere, Bir’in Bir olmaktan farklı olarak var olması, özellikle doğaya dönüş bakımından kilit role sahip olacak ve Platon açısından Bir’in varlığı da Bir’in Varlık’tan pay almasıyla mümkün

¹¹⁸ Platon, *a.g.e.*, 2001, 41.

¹¹⁹ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 331.

¹²⁰ Allen, *a.g.e.*, 1997, 178.

¹²¹ Runciman, *a.g.e.*, 1967, 157.

¹²² Cornford, *a.g.e.*, 1939, 92.

¹²³ Platon, *a.g.e.*, 2001, 60.

olacaktır. Tam da bu kısa eleştiriyile Platon, Bir'in varlığını mümkün kılacak 'pay alma' ilişkisinin – söz konusu durumunda iki soyut unsur arasında bulunan bir ilişki – soyut nesnelerin kendi aralarında bulunabilen bir ilişki olduğuna da işaret etmektedir.

Sokrates, bir sonraki önerisinde 'pay alma' ilişkisinden tamamen vaz geçecektir. Fakat Platon her ne kadar diyalogun devamında idea ile nesne arasındaki 'pay alma' ilişkisinden vaz geçecek olsa da 'pay alma'yı aynı ontolojik seviyedeki nesnelerin arasında mümkün olan bir ilişki olarak konumlamak ister görünmektedir. Nitekim Kratylos diyalogunda pay alma, var olan ile öz arasındaki bir ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır: “Varlıktan pay alana ‘vardır’ deriz (τὸ τῆς οὐσίας μετέχον ‘ἔστιν’ φαμέν.) (401c)”¹²⁴ Taylor, Platon'un sonraki diyaloglarında 'pay alma' ilişkisinden vaz geçmediğini iddia eder ve iddiasını desteklemek için Sofist diyalogunu örnek gösterir.¹²⁵ Öte yandan Sofist diyaloguna baktığımızda, pay alma ilişkisinin idealar ile şeyler arasındaki bir ilişkiden çok, 'özden (οὐσία) pay alma (μετέχειν)' suretiyle varlık olma, 'yokluğun (τὸ μὴ ὄν) özden pay alması' gibi (260d)¹²⁶ soyut kavramlar arasındaki bir ilişki olduğunu görürüz. Hareketin ve sükûnetin varlıktan-özden pay almasının tartışıldığı (251e),¹²⁷ hareket ve sükûnetin 'aynı' ve 'başka'dan pay almasının tartışıldığı (255b)¹²⁸ kısaca, pay alma ilişkisinin, *genel cinsler* olan 'aynılık', 'başkalık', 'hareket', 'sükûnet' gibi *kavramlar* arasında meydana gelen bir ilişki olarak ele alındığı göze çarpmaktadır. Öyleyse Platon'un, pay alma ilişkisinden vaz geçmemiş olması, pay almayı idea ile nesne arasında geçerli olabilecek bir ilişki olarak tutmaya devam ettiği anlamına gelmemektedir.

Zihin içerikleri olarak idealar önerisi Parmenides'in eleştirilerini geçemeyince Sokrates, ideaların birliğini koruyabilmek için son bir öneri daha getirir: “İdeaların kendileri doğada (ἐν τῇ φύσει) ilkörnekler (παράδειγματα) olarak bulunurlar, öteki şeyler bunlar gibi görünürler (εἰκέναι) ve bunlara benzerler (ὁμοιώματα) ; öteki şeylerin oluşmaları için idealardan pay almaları da bunlara benzemekten (εἰκασθῆναι) başka bir şey değildir. (132b)”¹²⁹ Sokrates'in ortaya attığı bu *paradeigma* yorumu, Platon'da sık sık gördüğümüz asıl-kopya ilişkisidir. Bu önerisiyle Sokrates, literal

¹²⁴ Platon. (2020c). *Kratylos*, (çev: Erman Gören), Dergah Yayınları, İstanbul, 100 – 101.

¹²⁵ Taylor, *a.g.e.*, 1896a, 309.

¹²⁶ Platon, *a.g.e.*, 2018, 104.

¹²⁷ Platon, *a.g.e.*, 2018, 87.

¹²⁸ Platon, *a.g.e.*, 2018, 93 – 94.

¹²⁹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 41.

anlamıyla ‘pay alma’ ilişkisinden tamamen vaz geçmektedir. Pasajın devamında ‘pay alma’ kelimesi metafor olarak, yani pay alma ilişkisinin kendisine değil ‘yansıma’ya işaret edecek şekilde kullanılacağı görülecektir. Fakat her ne kadar bu öneri, ideaların *bölünüp* şeyler arasında bölüşülmesini içermediğinden onların birliğini tehlikeye atmasa da idealar ile nesneler arasındaki ayrıklık sebebiyle Parmenides’in eleştirilerini geçemeyecektir.

Parmenides, daha önce uzunluk ideasıyla ilgili olarak ortaya attığı *Üçüncü Adam* itirazını burada bu sefer ‘benzerlik’ kategorisi altında yeniden dillendirir: Bir şey ideaya benziyorsa, o ideanın benzer kılındığı ölçüde o ideanın kendisine benzetilene benzememesi mümkün değildir. Benzerin benzere benzeyen olmaması da mümkün değildir. Benzeyen iki nesnenin her ikisinin de tek ve aynı olan bir şeyden pay almaları gerekir. Ondan pay alan benzerlerin benzedikleri şey ideanın kendisidir. O halde, bir şeyin ideaya benzer olması, ideanın da ona benzemesi olanaksızdır. Öyle olmasa ideanın dışında hep başka bir idea ortaya çıkacaktır. Bu da bir şeye benzer olsa yeniden bir başka yeniden bir başka idea çıkacaktır; idea kendisinden pay alan nesneye benzeyecek olsa, hep yeni bir ideanın ortaya çıkması hiç sona ermeyecektir (132e-133a).¹³⁰ Sokrates, bu eleştiriyi onaylar ve bir bakıma yenilgiyi kabul ederek ideaları savunmayı bırakır.*

Parmenides sonraki aşamada, şimdiye kadar idea ve nesne arasındaki ilişkiyi tesis etmeye çalışırken ortaya çıkan zorlukların kaynağını gösterir:

“Görüyor musun Sokrates? İdealar kendi başına var olanlar (ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ) olarak belirlendiğinde nasıl çıkmaza düşüyoruz? (133a)”¹³¹

Şimdiye kadar ortaya çıkan sorunların kaynağı, ideaların kendi başına (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ), yani nesnelerden *ayrık*, ve tek başlarına var olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Platon da buna işaret ederek, Parmenides’i ve Sokrates’i şöyle konuşturmaktadır:

¹³⁰ Platon, *a.g.e.*, 2001, 42.

* Sokrates’in paradeigma yorumu ve Parmenides’in buna verdiği cevap, söz konusu yorum aynı zamanda Platon’un genel düşüncesinde de bulunduğu için, birçok tartışmaya sebep olmuştur. Fakat gerek paradeigma yorumu gerekse benzerlik ve benzemezlik kategorisi, Platon’da temsil başlığında ele alacağımız en önemli meselelerden ikisi olduğu için bu konuyu ayrıntılı olarak ele almayı sonraya bırakıyoruz.

¹³¹ Platon, *a.g.e.*, 42.

“P- Onların(ideaların) hiçbirinin bizim yanımızda olmadığı konusunda bana katıldığını sanıyorum.

S- Yoksa başka türlü nasıl kendi kendinde(αὐτὰ καθ’ αὐτὰ) olabilir? (133c)”¹³²

Sorunun tek başına ‘pay alma’ değil, fakat idea ile nesne arasında hiçbir türden ilişki kurulamıyor olmasının sebebi, tam da ideaların bu kendinde varlıklarıdır. Artık ayırım, bu haliyle, mutlak hale gelir. Daha doğrusu, idealar ile nesneler arasındaki ayırımın mutlaklığını gösterilmesiyle, aralarındaki ilişki sorunun kaynağına işaret edilmiş olur.

2.2.2. εἰ ἔν ἐστιν ve ἔν εἰ ἐστιν Hipotezleri

Platon diyalogun ikinci kısmına geçerken, dikkatli olmak koşuluyla yorumlamamız için bize bir ipucu verir. Parmenides’in muhatabı değişir. Sokrates konuşmadan çekilir ve yerine ondan da genç ve deneyimsiz olan Aristoteles geçer. Bu talep Parmenides’in kendisinden gelir: “Bana yanıt verecek olan kim? En genciniz olsun; çünkü en açık yanıtları o verecek ve düşündüğünü hemen söyleyecektir, ayrıca onun yanıtları benim için de dinlenme fırsatı yaratacaktır (137b).”¹³³ Eğer diyalogların kronolojik sırası bizim sunduğumuz haliyle doğru ise, tam bu nokta, Platon’un Sokrates imgesini varlık, doğa ve idealarla ilgili meselelerde tamamen gözden çıkarmasa da bir adım geriye çektiği yerdir. Theaitetos’ta Sokrates ana konuşmacıdır ama o iki diyalogda idealar söz konusu edilmez. Varlık meselesinin ele alındığı Sofist’te ana konuşmacı yabancısıdır. Doğa ile ilgili bazı meselelerin, Platon’un geç dönemine uygun olarak ele alındığı Yasalar’da da ana konuşmacı yabancısıdır ve en nihayet kozmolojisinin serimlendiği Timaios diyalogunun başkarakteri, Pitagorasçı Timaios’tur. Kratylos diyalogu bir istisna olarak doğa meselesinin de ele alındığı diyaloglar olmasına rağmen baş konuşmacı Sokrates’tir fakat bu diyalogların ana konusu en nihayetinde doğa değildir.

Genele baktığımızda varlık, idea ve doğa meselelerinde Sokrates imgesinin daha az kullanılmaya başlamasının nedenini sonradan yorumlayacağız. ama şimdilik şu soruyu sorabiliriz: Parmenides diyalogunda niçin idealar kuramının eleştirisinden Bir’in ele alınışına geçişte, Parmenides’in muhatabı olan Sokrates Aristoteles’le yer değiştirmiştir? Yüzeysel bir okuma ile, hataları ve toyluğu gösterilmiş olan

¹³² Platon, *a.g.e.*, 2001, 42.

¹³³ Platon, *a.g.e.*, 2001, 48 – 49.

Sokrates'in, hatalarının yerine doğruları yerleştirebilmesine imkân tanımak için onun devam etmesi daha uygun olabilirdi.

Belli ki Platon bu yönde bir seçim yapmamıştır. İlk bölümde, Parmenides Sokrates'le birlikte sorunun ne olduğunu tespit etmiştir. Sonucun ortaya konusu, Sokrates'in ideaların varlığıyla ilgili olumlu tutumunu desteklemek adına ortaya attığı argümanların soruşturulmasıyla bir yön bulmuştur; bir bakıma sorunun ne olduğu *doğurtulmuş* ve ışığın altına getirilmiştir. Buradan sonra artık, görünür olan sorunun incelenmesi ve var ise bu sorunun çözümü kalmıştır. Bu iş için de, içlerindeki en genç ve tecrübesiz olan Aristoteles seçilmiştir. Aristoteles, baştan sona kadar tek bir itiraz bile yöneltmez. Sorduğu zamanlarda ise soruları itirazdan ziyade anlama niyeti taşır ve onun dışında yalnızca evet ve hayır cevaplarını verir. Bu bakımdan Aristoteles'in hiçbir katkısı yoktur.¹³⁴ Cornford, Aristoteles'in hiçbir katkısı olmadığı için, haklı olarak diyalogun bundan sonra Platonik diyalektik biçimini kaybettiğini belirtir ve Platon'un bunu Eleacı yöntem ile kendi felsefi yöntemi arasındaki farkı göstermek için yapmış olabileceğini öne sürer.¹³⁵ Öte yandan Roecklein Aristoteles'in sıradan fikirleri temsil ettiği görüşündedir.¹³⁶ Allen ise Aristoteles'in idealar kuramına yönelik naif bir kavrayışa sahip olduğunu Parmenides'in nereye sürüklerse oraya itiraz etmeden gideceği için seçildiğini¹³⁷ belirtmektedir. Halbuki asıl naif kavrayışa sahip olan genç Sokrates'tir. Nitekim onun kavrayışı, kuramın savunulamaz haline karşılık gelir ve Sokrates kendisine gösterilene kadar sorunların farkında değildir. Ayrıca, Aristoteles sıradan kanıları da temsil edemez. Çünkü sıradan kanılar bir konu hakkında *kanıya* ve *inançlara* sahip olunduğunda kazanılır. Platonik diyalektikte, çarpıştırılan fikirler kanılardır ve kanıların yanlışlığı, eğer bu kanılar doğrularsa da gerekçeleri ortaya dökülür. Öte yandan Aristoteles'in hiçbir iddiası yoktur, zihni bomboştur; bir doğurma sürecinden geçirilmemektedir.

Eğer Sokrates'in yerini Aristoteles'in almasını illa ki yorumlayacaksak bu, onun kanıları temsil ettiği şeklinde olmak yerine, gençliği ve zahmet vermeyişini Platon'un doğaya dönüşünde, varlık anlayışını yeni baştan ele alacağı, Sokrates'in etik idealinden vazgeçmemekle birlikte onun etik kavrayışıyla doğaya ve varlığa

¹³⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 109.

¹³⁵ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 109.

¹³⁶ Roecklein, R. J. (2011). *Plato versus Parmenides*, Rowman Publishers, UK, 138.

¹³⁷ Allen, *a.g.e.*, 1997, 255.

yönelmekten vaz geçtiğine işaret ettiği şeklinde yorumlamak daha mümkündür. Platon'un orta döneminde benimsediği idealar kuramını - ki bu aynı zamanda etik yöntemin varlığa da uygulanışdır – temsil eden genç Sokrates, bir iddia sahibidir ve Parmenides onun iddialarının temelinde yatan en önemli varsayımları teker teker yıkmak üzeredir. Sokrates böyle bir yıkıma hazır değildir fakat Aristoteles en genç kişi olarak, cehaletinin verdiği kaygısızlık sayesinde, bu değişime karşı koymak için bir nedene sahip değildir.

Kahn'ın deyişiyle Parmenides diyalogu bir geçiş diyalogudur, bu geçiş, Sokrates'in yerine Parmenides'in geçirilmesiyle sembolize edilmektedir. Parmenides, Platon'un önceki metafiziksel görüşlerini eleştirmekle kalmaz, fakat aynı zamanda doğa dünyasına uygulanması için yeniden ele alınacak olan idealar öğretisine bir hazırlık sunar.¹³⁸ Biz bu geçişi, Platon'un doğaya dönüşü olarak sınıflandırıyoruz. Hatta daha ileri gidip denilebilir ki söz konusu doğaya dönüş fiilen, Parmenides diyalogunun ilk kısmından ikinci kısmına geçişte tecelli eder. Birçok yorumcu iki kısım arasındaki ilişkinin ne olduğu konusunda soru işaretleri olduğunu belirtmişse de bizim açımızdan bağlantı açıktı ve bu bağlantı, zihinsel bir idman için rastgele yapılmış bir konu değişikliği değildir. Daha ziyade, ideaların doğanın varlığını sorunlu hale getirdiğinin gösterilmesinden, sorunun açılmasına ve oradan da sorunun çözümüne doğru hareket eden hakiki bağıntılılık zinciri bulunmaktadır.

Bir kere, ilk bölümde idealar eleştirisinin nesnelerle kurdukları ilişki bağlamında yapılmış olduğunu her zaman akılda tutmak gerekir. İdeaların tek başlarına varlıkları ya da yapıları, idea olmayan öteki şeylerden yalıtık olarak değerlendirilmemiştir. Bilakis, deneysel nesnelerle ilişkileri sorunsallaştırılarak idealar bir kritiğe tabi tutulmuştur. Bu ilişkideki sorun ise, nesneler dünyasının sahip olduğu özelliklerden değil fakat ideaların Bir olmaları, yani tümel, soyut ve duyum-dışı olmalarından yola çıkılarak tespit edilmiştir. Bir başka deyişle idealarla nesneler arasındaki sorunun kaynağı nesnelerin çok olmalarında değil, ideaların Bir olmalarında tespit edilmiştir.

İkincisi ise, göreceğimiz üzere Bir uzay, zaman, hareket, şekil gibi deneysel dünyanın kategorileriyle karşıtlık için değil fakat o kategorilerle *birlikte* değerlendirmeye tabi tutulmuşlardır. Bu bakımdan, Bir bu kategorilerle birlikte ele alınmakla birlikte, bir yandan Bir'in bu kategorilerle ilişkisi tartışılırken diğer yandan da bu kategorilerin

¹³⁸ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 19.

olanakları da tartışılmaktadır. Çünkü Bir tümelliğe karşılık geldiği için bir şeyin *düşünce nesnesi* olmasının da koşuludur. Eğer uzay ve zaman gibi deneysel kategoriler Bir'e eklenilebilirlerse bu onların da düşünülebileceği anlamına gelmektedir. (Buradaki düşünce nesnesi noetik nesne anlamıyla değil, kullanılabilecek en geniş anlamıyladır. Ne de olsa “kanılarımız” da öncelikle düşünce nesneleridirler.) bu bakımdan Bir'in ele alınışı, deneysel kategorilerin düşünce nesneleri olmalarının, yani onları o veya bu şekilde düşünerek, değişim içinde olmalarına rağmen haklarında konuşabilmemizin nasıl mümkün olduğunun da olanaklarına yönelik bir zemin sunmaktadır.

Bu nedenlerden ötürü, diyalogun ikinci kısmına geçiş, doğaya dönüşe işaret etmektedir. Ayrıca bu kısımda Bir'in doğa bağlantısı içinde alınması da tesadüfi değildir. Çünkü eğer bilgi ideali korunacaksa ideaların birliği vaz geçilmezdir; eğer idealar Bir olmazlarsa soyut ve duyum-dışı olamazlar, duyum ise bilgi vermez. Öte yandan ayrıklığın hem nedeni olan hem de bu ayrıklığı sorunlu hale getiren unsur, yine ideaların Birliğidir. Ayrıca, eğer doğanın varlığı gözden çıkarılabilir olsaydı Platon Parmenidesçi Bir idealiyle yetinir doğa ve kozmosla ilgili hiçbir şey söylemezdi.

Bu aşamaya kadar Platon'un elinde birbirleriyle uzlaşmaz görünen fakat her biri de vaz geçilmez olan üç kavram vardır: Bir, ayrıklık ve doğa. Sorunun esas kaynağı bir olduğu için Platon Bir'i revize edecektir.

Sokrates'in ihtiyaç duyduğu idman için Parmenides, yalnızca varsayılan şeyin olması durumunda bu varsayımın sonuçlarına bakmakla yetinilmemesini, aynı zamanda varsayılan bu şeyin olmaması durumuna da bakmak (136a)¹³⁹ gerektiği şeklinde bir öneri getirir. Konuşmaya ikna edildikten sonra bu 'idman' için Bir konusunu kendisi seçer: “Bir'in kendisi konusundaki benim savımdan başlayalım: Bir varsa ve Bir yoksa hangi sonuçlar ortaya çıkıyor bunları inceleyim (137b).”¹⁴⁰ Peki bu Bir hangi Bir'dir? Diyalogun daha önceki bir kısmında Parmenides'in kendi tezinin “her şey birdir” (ἕν ἐστιν τὸ πᾶν) (128a)¹⁴¹ olduğu Sokrates tarafından söylenmişti. Bu durumda söz konusu incelenen Bir'in Bütün (πᾶν) olması beklenir: Bu okumada, Bir evren ve şeylerin toplamıdır ve yapılacak araştırma, evrenin Bir olduğu ve olmadığı durumların

¹³⁹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 46.

¹⁴⁰ Platon, *a.g.e.*, 2001, 48.

¹⁴¹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 33.

sonuçları incelenecek yapılması gerekir.¹⁴² Öte yandan yine Allen'in haklı olarak işaret ettiği gibi, Parmenides'in Bir olan Varlığının olması da zordur, çünkü söz konusu hipotezlerde Bir, Bir olmayan şeylerin kendilerinden pay aldığı bir şey olarak¹⁴³ karşımıza çıkacaktır ki Parmendes'in Bir'i, kendi dışında başka hiçbir şey kabul etmez.

Kahn ele alınan Bir'in hangi Bir olduğuyla ilgili üç ihtimal olduğunu dile getirir. 1) bir idea olarak Bir'in kendisi; 2) Birlik ya da bir olma niteliği, 3) Bir olan herhangi bir şey. Kahn, ayrıca üçüncü ihtimal ile ilgili özel bir durum olduğunu ve bu durumun ikinci hipotezde karşımıza çıkacağını belirtir; orada Bir, uzay, zaman ve değişim nitelikleriyle birlikte ele alınır ve dolayısıyla doğa ile özdeştir.¹⁴⁴ Öte yandan Kahn bunu söylerken birinci hipotezde de Bir'in uzay, zaman gibi kategorilerle ele alınacağını göz ardı etmektedir ve ayrıca Bir'in doğa ile özdeş olduğunu iddia ettiği ikinci hipotezde Bir, aynı zamanda doğadan bağımsız olarak matematiksel bir nesne olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Bir'e topyekûn doğa demek de pek yerinde değildir.

Cornford ve Crombie'nin yorumu daha yerinde görünmektedir. Cornford, Platon'un Bir ve Çok gibi kavramları her zaman aynı anlamlarda kullanmadığını, öte yandan bir hipotezde hangi anlamda kullanacaksa ona yönelik ipuçları verdiğini belirtmektedir.¹⁴⁵ Bu nedenleri birinci hipotez ile ikinci hipotezdeki Bir, aynı bir değildir.¹⁴⁶ Eğer hepsini aynı Bir olarak düşünürsek, Platon'un niyetini kaçırmış oluruz. Crombie ise daha ileri giderek Platon'un Bir'in ne olduğu hakkında pek bir ipucu bırakmadığını fakat, diyalog boyunca ilerledikçe anlam değişimlerinin de olduğunu¹⁴⁷ söyler ve bunu Platon'un bilerek yaptığını, bu kavramla deyim yerindeyse oynamakta olduğunu¹⁴⁸ belirtir. Ayrıca, Bir'in, aynı hipotez içinde bile aynı anlama sahip olmadığını söyleyecek kadar ileri gider:Değişmediği, hareket etmediği, uzamda olmadığı gibi durumlar söz konusu olduğunda, bir şeymiş gibi ele alınırken, benzerlik,

¹⁴² Allen, *a.g.e.*, 1997, 208.

¹⁴³ Allen, *a.g.e.*, 1997, 208.

¹⁴⁴ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 19.

¹⁴⁵ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 110.

¹⁴⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 111.

¹⁴⁷ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 336.

¹⁴⁸ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 336.

aynılık gibi kategoriler altında değerlendirildiğinde ise bir nitelik olarak değerlendirilir.¹⁴⁹

Runciman farklı bir açıdan yaklaşır ve Parmenides diyalogundaki Bir'in, Bir ideası olduğunu öne sürerek, diyalog boyunca her zaman aynı anlamlarda kullandığını iddia eder. Ona göre, eğer diyalog boyunca yalnızca Bir ideası ele alınıp, tartışmada aynı kavramın sonuçları kullanılıyor olmasaydı, tartışmanın bir anlamı kalmazdı. Runciman ayrıca, diyalogda birkaç noktaya atıfta bulunarak, diyalogda da Bir'in idea olarak ele alındığını öne sürmektedir.¹⁵⁰ Runciman'ın işaret ettiği yerlere baktığımızda ise Bir'in her ne kadar idea olarak ele alınıyormuş gibi görüldüğü doğru olsa da bu, diyalogun yalnızca Bir ideasını ele alacağına işaret edeceği anlamına gelmemektedir. Örneğin, Runciman'ın işaret ettiği kısımda, “birden pay alan bir insan olduğumdan ötürü bir olduğum (129c)”¹⁵¹ gibi bir ifade geçmektedir. Fakat unutmamak gerekir ki bu kısım, henüz pay alma ilişkisinin ne kadar sorunlu bir ilişki olduğu ortaya henüz konmamışken, Parmenides'in 'pay alma'ya karşı geliştirdiği yıkıcı argümanlarından önce dile getirilmektedir. Bu nedenle Sokrates'in burada 'Bir'in pay alınabilir bir şey olarak dile getirmesi, pay alma'nın ortaya çıkardığı sorunun Bir'in neliğinin ne olduğuna kadar uzanan geniş bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir. Ek olarak, yine Runciman'ın Bir'in idea olarak ele alındığını kanıt gösterdiği bir kısımda, hakikaten Bir'in ideasından bahsedilmektedir: “Bizim sahip olduğumuz benzerliğin dışında, kendisi benzerlik olan bir şeyin olduğunu ve kendisi Bir, (ya da) Çok olan şeylerin [...] kendi kendilerine var olduğunu mu düşünüyorsun? (130b).”¹⁵² Burada Bir ideası, diğer idealarla birlikte, Sokrates'in kendi teorisini ortaya dökerken birer örnek olarak verilmiştir. Ama bu ifadeden yola çıkarak yalnızca Bir ideasının tartışılacağı sonucunu çıkarabilmek için, çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Nitekim Bir ideasından farklı olarak *şeylerin kendi birliklerini* nasıl elde ettikleri meselesi, diyalogda daha çok ön plana çıkmaktadır. Bir tartışması, İdeaların bir olması nedeniyle ortaya çıkan idea-nesne ilişkisi sorunları gözler önüne serildikten sonra ortaya atılmaktadır. Bu durum, Parmenides diyalogunun yorumlanmasının en önemli yol göstericisidir. Dönüp dolaşıp bu ideaların birliği meselesinin idealar ile nesneler

¹⁴⁹ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 338.

¹⁵⁰ Runciman, *a.g.e.*, 1967, 163.

¹⁵¹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 35.

¹⁵² Platon, *a.g.e.*, 2001, 36.

arasındaki, ideaların soyut olmalarından kaynaklanan ayrıklıkları meselesine bağlandığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Her ideanın, doğal olarak Bir ideasının da sahip olduğu bir özellik olarak Bir; ideaların soyutluğunu ortaya koyan, onların nesneler gibi uzamda bulunmalarından kaynaklanan bölünme, parçalanma gibi uzamsal edimlere sahip olamayacağını gösteren idea-niteliğidir. Bir bakıma, eğer Platon Bir'i değil de doğrudan soyutluğu, soyut olma durumunu tartışsaydı en azından diyalogun ilk bölümü açısından pek de farklı sonuçlar çıkmazdı.

BİR gibi bir kavramın, bir yandan ideanın bir özelliği olarak, bir yandan bir nesnenin sayısı olarak, bir yandan kozmos'un bütünlüğü olarak bir yandan sayı olarak ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Bir, bu sayılan şeylerin her birinde kâh bir nitelik, kâh bir nicelik, kâh bir ilke olarak halihazırda bulunmaktadır. Bu nedenle, Bir'in Parmenides diyalogunda aynı anda olmasa da bütün bunlara karşılık gelecek şekilde tasarlanmış olma olasılığı göz ardı edilmemelidir.

Ayrıca, diyelim ki Runciman haklı ve Parmenides diyalogunda tartışılan Bir, 'Bir ideasıdır.' Bu durum zorunlu olarak Cornford'un yorumunu yanlışlamamaktadır. Cornford'un yorumunda yapılacak ufak bir modifikasyon bu sorunu ortadan kaldıracaktır. Bir ideasından farklı olarak Kozmos'un, Bir ideasıyla henüz ne olduğu belirlenememiş bir ilişkisi sayesinde bütün olması, Bir ideasının kendisi, Bir ideası ışığı altında sayıların Bir sayısından türeyişi, bir olan deneysel bir nesnenin Bir ideası sayesinde bir olması, her türden ideanın ve kavramın kendi birliklerinin yine Bir ideası ile ilişkisi sayesinde bir olması v.s. gibi konular tartışılmaktadır. Bu nedenle, Parmenides diyalogunda, Bir ideasının kendisi kadar, bu ideanın dışında bir olabilen her şeyin birliği de tartışılmaktadır. Öyleyse, diyalogda geçen Bir'i, yalnızca Bir ideası ile sınırlandırmak yanlıştır.

Parmenides, araştırmanın aynı önermenin hem olumlu hem de olumsuz formlarını konu edinmesi gerektiğini söylemesine rağmen, metnin çevirisine baktığımızda ilk iki hipotezde aynı önermenin olumlu formundan hareket ediyormuş gibi *görünür*. İlk hipotez, 'εἰ ἓν ἐστὶν' iken ikinci hipotez 'ἓν εἰ ἐστὶν'dir. Bu ifadelerin çevirisi konusunda, çevrildikten sonra da nasıl bir anlama sahip oldukları konusunda dikkatli olmak gerekir. Mantıksal ve analitik olarak bu iki ifade aynı anlama gelir. İngilizce olarak "if one is" anlamına gelirler. İkinci hipotezin doğrudan İngilizce çevirisi de 'if' ifadesi özne ile yüklem arasına gelemeyeceği için yine "if one is" olarak çevirilir. Bu

nedenle, bu iki ifade arasındaki önemli farklarını doğrudan çevirerek yakalamak mümkün değildir, çünkü İngilizce’de “one if is” ifadesi anlamsızdır. Bu nedenle, yorumcular, iki hipotez arasındaki farkı ortaya koymak için ‘εἰ ἔν ἐστιν’ ve ‘ἔν εἰ ἐστιν’ ifadelerini yorumlayarak çevirmek zorunda kalmışlardır. Hatta yorumlar, bu cümlede geçen ἔν’in (Bir) önermenin öznesi mi yoksa yüklemi mi olduğuyla ilgili tartışmaları da içermektedir. Örneğin Taylor, ‘εἰ ἔν ἐστιν’ ifadesinde sadece yüklem dillendirilmiş olmasına rağmen öznenin ifade edilmediğini, diyalogdaki akıl yürütmenin gidişatı ve dilsel kullanım alışkanlıkları nedeniyle bu gizli öznenin το οὐκ ya da τα οὐκ (varlık ya da varlıklar) olduğunu öne sürer.¹⁵³ Onun yorumuna göre ‘εἰ ἔν ἐστιν’ cümlesindeki birlik(ἔν), mutlak gerçekliğin[▲] yüklemidir ve Taylor bu önermeyi “Gerçeklik *Birdir*”(Reality is one)¹⁵⁴ ve “Gerçeklik Birliktir”(Reality is unity) şeklinde çevirir.¹⁵⁵ ‘εἰ ἔν ἐστιν’ ve ‘ἔν εἰ ἐστιν’ arasında mantıksal bir fark olmamasına rağmen¹⁵⁶ Taylor, gramatik olarak İngilizce’ye aynı şekilde birebir çevirilen ‘ἔν εἰ ἐστιν’ ifadesini, diyalogun bağlamı gereği “*Birlik Gerçektir.*”(Unity is real)¹⁵⁷ olarak çevirir. Cornford, hangisinin özne hangisinin yüklem olduğu tartışmasına girmeden ilk hipotezi yani ‘εἰ ἔν ἐστιν’i “eğer – ortada – herhangi bir Bir varsa”(if There is a One)¹⁵⁸ olarak ele alır. Kahn, aynı önermeyi “Eğer varsa” şeklinde çevirir ve iki önerme arasında mantıksal bir fark görememesine rağmen aralarında retorik bir fark olduğunu iddia ederek, her iki ifadenin de bir öznenin kendi kendisinin yüklemi olmasını ifade eden ‘Bir birdir’ önermesi olarak okunabileceğini dile getirir.¹⁵⁹ Kahn, retorik olarak isimlendirdiği farkın, εἰ ile ἔν’in yerlerinin değişimiyle vurgunun ἐστιν’e (is) kayması olduğunu, böylece ortaya çıkan kelime düzeni birinci hipotezi, ‘birdir’ şeklinde, öznesiz bir yüklem olarak tasarlamamızı gerektirdiğini dile getirir. Bu nedenle, birinci hipotezin, herhangi bir özneye bağlantısı olmadan tek başına bir olma yüklemine içerdiğini dile getirir.¹⁶⁰ Crombie ise, yine pek tartışmaya girmeden doğrudan “Bir Birdir” çevirisini yapmaktadır.¹⁶¹ Halbuki bütün bu çeviriler, yanlış

¹⁵³ Taylor, A. E. (1896b). “On the Interpretation of Plato’s Parmenides II”, *Mind*, 5 (20), 486.

[▲] το οὐκ; Taylor’un το οὐκ’u yani varlığı, gerçeklik olarak dile getirmesi onun bizim gözümüzden Platon’a pek de uymadığını düşündüğümüz bir yorum yapmasına neden olmuştur.

¹⁵⁴ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 486.

¹⁵⁵ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 490.

¹⁵⁶ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 22.

¹⁵⁷ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 490.

¹⁵⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 16.

¹⁵⁹ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 22.

¹⁶⁰ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 22.

¹⁶¹ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 336.

olmasa da doğrudan çevirisi “if one is” (eğer Bir varsa) olan bir ifadeyi, metnin geneline bakarak daha anlaşılır kılma niyetiyle yapılmış *pratik* çevirilerdir. Öte yandan Allen, bu tartışmaya çok girmemekle birlikte, ‘εἰ ἔν ἐστιν’ ifadesini doğrudan “Eğer Birlik var ise” (if Unity is)¹⁶² olarak çevirir ve buradaki ‘Bir’in yüklemden çok özne olduğunu belirterek Parmenides diyalogundan konuyla ilgili bir kaç atıfta bulunur. Ayrıca, söz konusu iki cümlelerin İngilizce açısından mantıksal içeriğinin aynı olması nedeniyle birinci ve ikinci hipotezin birebir aynı anlamlara geldiğini dile getirir.¹⁶³

Türkçe’de ise yapısı gereği bu ifadeler doğrudan çevrilemez, çünkü eğer biz “if one is” veya ‘εἰ ἔν ἐστιν’ ifadelerini bire bir çevirmeye kalkışırsak “Eğer birdirse” gibi anlamsız bir ifadeyle karşılaşırız. Öte yandan gerek ‘ἐστιν’ gerekse ‘is’ varlık bildirdiği için Türkçe’de bu tarz ifadeleri, “Eğer Bir var ise” şeklinde ifade ederiz. Bu noktada, Türkçe’de bu tarz ifadeleri doğrudan çeviremiyor olsak da, Türkçe’nin İngilizce’ye kıyasla önemli bir meziyeti ortaya çıkmaktadır. ‘ἔν εἰ ἐστιν’ cümlesini, İngilizce’de “one if is” ifadesi anlamsız olduğu için, yine ilk hipotez gibi “if it is” olarak çevrilmesine rağmen, Türkçe’de “Bir Eğer varsa” ifadesi en az “Eğer Bir varsa” ifadesi kadar anlamlıdır. Böylece iki hipotez arasındaki önemli nüans farkını bize rahatça hissettirebilir. Türkçe içinde düşündüğümüzde açığa çıkan bu nüans farkını retorik bir farka indirgemek, hele ki Parmenides gibi bir felsefi metin için, pek de doğru görünmemektedir.

‘Eğer’ (εἰ) ifadesini öznenin önce veya sonra koymanın işlevi, yalnızca cümledeki vurguyu değiştirmekten ibaret değildir. ‘Eğer Bir varsa’ ifadesi, Bir ile varolma arasında bir özdeşlik kurar; ‘-dır.’ dışında bir yüklem olmadığı cümlelerin başına getirilen ‘eğer’, cümleye bir koşul getirir. Bu koşul, ‘Bir’ ile ‘-dır.’ın birlikte iken ortaya çıkan cümlecisi topyekûn koşullar. Bu nedenle, cümle başındaki ‘eğer’, ‘Bir’ ile ‘varlığın’ özdeşliğini doğrudan sorgulatmaz; bu sorgulamayı yapabilmemiz için söz konusu önermenin mantıksal sonuçlarını incelememiz gerekir. Bu nedenle bu cümle, öznenin varlığını ancak kendi özdeşliği içinde tesis eder; ‘Bir, bir olmak bakımından vardır.’

Benzer bir durum, ‘ἔν εἰ ἐστιν’, “Bir eğer varsa” önermesi için de geçerlidir. Özne ilk kelimedir ve dolayısıyla zamansal olarak en başta bulunur. Cümlelerin koşulu, yüklemle

¹⁶² Allen, *a.g.e.*, 1997, 213.

¹⁶³ Allen, *a.g.e.*, 1997, 247.

öznenin arasına yerleştirilerek ‘bir’ ile ‘varlığın’ özdeşliği sorgulanır hale getirilmiştir. “Bir eğer varsa” ifadesi, ‘Bir Bir olarak nasıl var olabilir?’ sorusunu imler. Öyleyse, söz konusu iki önerme ilk bakışta aynı görünüyor olsa da birbirlerinden farklıdır: ilk önerme “Bir ve varlık özdeş ise”dir. İkinci önerme ise “Bir var ise”dir ve Bir’in Bir olarak var olmasının koşullarını ve sonuçlarını imler.

Babür, ‘εἰ ἔν ἐστιν’i ‘Bir Bir ise’ (137c)¹⁶⁴ olarak ‘ἔν εἰ ἐστιν’i ise ‘Bir var ise’ (142b)¹⁶⁵ olarak çevirmeyi tercih etmiştir. Bu çeviri, birinci hipotez ile ikinci hipotez arasındaki farkı ortaya koymak için pratik bir kolaylık sağlar. Ayrıca ilk hipotezin asıl içeriğinin Bir’in varlığının Bir olmasından kaynaklanmasından oluştuğunu imlemesi açısından da uygun bir çeviridir. Fakat bu önermenin her ikisinin de Platon tarafından aynı üç kelime ile (ἔν, εἰ, ἐστιν) kurulduğu göz ardı etmememiz gerekir.

İlk hipotez, monoloğu andıran bir biçimde ele alınmaya başlanır Parmenides tarafından: “Eğer Bir Bir ise (Eğer Bir varsa; εἰ ἔν ἐστιν), çok olandan başka bir şey olsa gerek” (137c).¹⁶⁶ Bilindiği üzere Cornford, her hipotezde farklı Bir’in ele alındığını düşünmektedir. Cornford bu hipotezi “Eğer Bir, mutlak bir olarak tanımlanırsa, hiçbir anlamda parçası olamaz.” olarak açılar ve burada işaret edilen Bir’in, Bir olmak dışında hiçbir özelliği olmayan Bir’in olduğuna işaret ederek, ardından gelen bütün çıkarımların, bu tanımdan türediklerini belirtir. Bir, yalın olarak, bir olmak dışında hiçbir şey olmayan şeydir. Hiçbir anlamıyla bir şeyin parçası olamaz, ya da bir parçası olamaz.¹⁶⁷ Cornford ayrıca, haklı olarak “parça” ifadesinin olabildiğince geniş anlamak gerektiğini dile getirir. Buradaki “parça”, yalnızca bir bütünün bölündüğü parçaları değil, fakat aynı zamanda her türden çeşitliliği, niteliği ve yönü de kapsar.¹⁶⁸ Cornford’un bu uyarısından yola çıkarak diyebiliriz ki, geniş anlamıyla “parça”, herhangi bir şeyi, farklı tanımlamayı mümkün kılan bir özellik olarak vardır. Bir, bir olmak bakımından her zaman aynı kalmak zorunda olacağı için, onu Bir olmaktan başka bir şey olarak tanımlayabilecek hiçbir yana da sahip olamaz. Buna, “var olma”nın da dahil olduğunu göreceğiz. Kısaca, yalnızca uzamsal ya da zamansal bir parçalanma değil, aynı zamanda tanımsal yani mantıksal bir

¹⁶⁴ Platon, *a.g.e.*, 2001, 49.

¹⁶⁵ Platon, *a.g.e.*, 2001, 60.

♥ εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἔν.

¹⁶⁶ Platon, *a.g.e.*, 2001, 49.

¹⁶⁷ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 116.

¹⁶⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 116.

parçalanmanın önüne geçmek gerekmektedir. Onun hakkında söylenebilecek tek şey, Bir olduğudur. Aynı zamanda, nihai sonuç ise, bu Bir ile ilgili olumlu olan hiçbir şey söylenemez.¹⁶⁹ Eğer Bir'in kendisi dışında hiçbir bağlantısı yoksa çıkarımlar sistematik olarak olumsuz olmalıdır. Bütün olumsuz sonuçlar, bir ve çok kavramlarının birbirini dışlayan karşıtlar olmasının sonucudur.¹⁷⁰ Nitekim Parmenides hemen ardından “O halde ne parçası olur, ne de bütün olur (137c).”¹⁷¹ demektedir. Aslında, sonradan açıklanacak olan bu ilk çıkarımda, birinci hipotezin çelişkisi doğrudan ortaya konmaktadır. Bir’in bir parçası olmaması akla yatkın olsa da onda bir bütünlüğün olmadığını söylemek, doğrudan bir çelişkiye karşılık gelir görünmektedir. Ayrıca Parmenides’in bu ilk çıkarımı gerekçelendirmesi, çok da retoriğe ve akıl oyunlarına dayanır gibi değildir: Parça, bir bütünün parçasıdır. Öte yandan bütün ‘hiçbir parçası eksik olmayan şeydir.’ O halde her iki durumda da, bütün de olsa parçaları da olsa, Bir, parçalardan oluşacaktır. Bu durumda Bir, bir değil çok olacaktır. Kesinlikle Bir olmak zorunda olduğu için de ne bütün olacak ne de parçaları da olacaktır (137c-d).¹⁷² Allen, söz konusu çıkarımın geçerli bir çıkarım olduğunu teslim etmekle birlikte, ‘Bir’ ile ‘bütünlüğün’ özdeş olmadığını, bu çıkarımda gizli bir tanım bulunmadığını¹⁷³ yani daha modern bir tabirle analitik bir önerme olmadığını ifade etmektedir; fakat öte yandan Platon için düşünüldüğünde Bir pekala Bir olmak bakımından kendi kendisinin bütünleyen, kendi kendisinin bütünlüğü olarak var olabilirdi. Fakat Platon, demek ki, Bir’in kendi kendisinin bütünlüğü olmasının da mümkün olmadığını düşünmektedir.

Bu bakımdan tam da burada, birinci hipotez sonlanabilirdi. Fakat Platon, söz konusu hipotezin iç çelişkisini göstermekle yetinmez ve söz konusu Bir’i, uzam-zamansal (sınır, şekil, konum, hareket) ve ayrıca kategorik (aynılık, benzerlik, eşitlik) gibi niteliklerle birlikte değerlendirmeye devam edecektir. Allen haklı olarak bu niteliklerin ‘dünya’nın en genel özellikleri olduğuna işaret etmektedir.¹⁷⁴ Hipotezin iç çelişkisi, yani Bir’i Bir olarak kabul ettiğimizde onda bir bütünlük olamayacağı paradoksu gösterildikten sonra bile, deneysel kategorilerin yine de değerlendirilmeye

¹⁶⁹ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 117.

¹⁷⁰ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 22.

¹⁷¹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 49.

¹⁷² Platon, *a.g.e.*, 2001, 49.

¹⁷³ Allen, *a.g.e.*, 1997, 229.

¹⁷⁴ Allen, *a.g.e.*, 1997, 229.

tabi tutulması, Platon'un bu diyalogu yazarken, ele aldigi temel sorunlardan birisinin 'deneysel dünya' olduguna yönelik de ciddi bir ipucu sunmaktadır.

Cornford, 'parça' kavramını geniş anlamıyla almamız gerektiği konusunda bizi uyarmıştı. Nitekim Parmenides, Bir'in sınırları olup olmadığını tartışırken, bir sınırı belirleyecek olan başlangıç, son ve orta gibi şeyleri de 'parça' olarak ele alacak, Bir hiçbir parça kabul etmeyeceğinden başı, sonu ve ortası da olmayacak ve bu surette bir sınırı da bulunmayacaktır. "Hiçbir parçası yoksa, ne başı ne sonu ne de ortası olabilir; çünkü bunlar onun parçası olur. [...] Başı ve sonu olmadığını göre, Bir, sonsuzdur(ἄπειρον) (137d)"¹⁷⁵ Cornford haklı olarak buradaki sonsuz ifadesinin, bağlamın gösterdiği üzere tamamen olumsuz olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Sonsuz kavramı ile Bir'in sınırsız bir yayılıma ya da sınırsız bir içeriğe sahip olduğu ifade edilmemektedir; Nitekim bu türden bir sonsuzluk, bölünebilirliği getireceğinden Bir'in Bir olmasını engelleyecektir.¹⁷⁶ Bu nedenle buradaki sonsuzu, *belirsiz* olarak ele almamızda bir engel yoktur. Ayrıca yine belirtmek gerekir ki ἄπειρον kavramı olumlu ve olumsuz anlamlarıyla birlikte, Platon'un hem doğa felsefesinde hem de matematik felsefesinde önemli bir role sahip olduğunu göreceğiz. Belirsiz anlamıyla ἄπειρον, doğayı oluşturan temel unsurlardan biri olacaktır. Sonsuz, anlamıyla ise sayıların temellendirilmesinde önemli bir role sahip olacaktır. Bu sebeple ele alınan ilk niteliğin ἄπειρον olması, bu kavramın Platon'un felsefesi açısından önemli bir yere sahip olduğuna da işaret etmektedir.

Parmenides hemen ardından sırasıyla *şekil*, *yer* ve *hareket* niteliklerini Bir ile birlikte ele alır. "Sınırları olmadığı için bir şekli, biçimi (σχῆμα) de yoktur (137e)."¹⁷⁷ Şekli olmayan bir şeyin doğal olarak 'hiçbir yerde de olmaması gerekir (138a)'¹⁷⁸ Nitekim bir konum sahibi olmak, uzay tarafından çevrelenerek bir *sınır* ile sınırlandırılarak bir *şekle* sahip olmaktadır. Bir, sınır ve şekle sahip olmadığına göre bir yere de sahip olamaz.

Parmenides, bu şekilde devam ederek sırasıyla Bir'in ne durağan ne hareketli olabildiğini, (138a)¹⁷⁹ bir şey içinde var olması olanaksız olduğu için *oluşmasının* da

¹⁷⁵ Platon, *a.g.e.*, 2001, 49.

¹⁷⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 118.

¹⁷⁷ Platon, *a.g.e.*, 2001, 50.

¹⁷⁸ Platon, *a.g.e.*, 2001, 50.

¹⁷⁹ Platon, *a.g.e.*, 2001, 51.

imkansız olduğunu (138e),¹⁸⁰ dile getirerek deneysel kategorilerin Bir için tamamen imkansız olduğunu söyler.

Birinci hipotezdeki akıl yürütmelerinin hepsi, akla uygun çıkarımlarla tamamlanmıştır. Sonuç şudur; eğer Bir'i 'Bir olmak dışında başka hiçbir şey olmayacak şekilde yani herhangi türden bir çeşitlilik ve çokluk kabul etmeyecek biçimde tanımlarsak, bu saf birliğe kendisi dışında başka hiçbir nitelik giydiremeyiz. Buradan bir evren oluşum sürecinin ortaya çıkması mümkün değildir. 'Sınır' ve 'sınırsız' ögeleri olmadan sayı (şeylerin çokluğu) ve hatta sayının birimi bile ortaya çıkmaz. Doğruyu, yüzeyi ve katı cisim geometrisinin nesnelerini oluşturacak bir nokta (konuma sahip birim) ortaya çıkmaz. Son olarak, fiziksel uzayda duyuşsal bir beden bulunması da mümkün değildir.¹⁸¹

Diğer üç nitelik, 'Bir'in sahip olması gerektiğini düşündüğümüz ama onun sahip olamadığı ilişkileri ele alır: 'aynılık ve başkalık, benzerlik ve benzemezlik, eşitlik ve eşitsizlik.¹⁸² Parmenides, Bir'in bunları da kabul etmediğini gösterecektir. Onun hakkında söylenebilecek tek şey, Bir olduğudur. Bir ne kendiyle özdeş ne de diğerlerinden farklı olabilir, çünkü bir özdeşlik ya da farklılık sahibi olmak onu çok kılacaktır.¹⁸³ Bir, tanımlanışı gereği, benzerlik, farklılık, aynılık v.s. ilişkilerini alamaz. Bütün bu kelimelerin 'Bir'den başka anlamları vardır. Bir, 'birlik' dışında hiçbir nitelik alamayacak şekilde tanımlanmıştır. Ayrıca unutmamak gerekir ki Bir, bir olan ya da birlik sahibi olan bir şey olarak tanımlanmamıştır. Bir, bir 'şey' (en on) değildir, basitçe Bir'dir.¹⁸⁴ Bir'in kendisi dışındaki hiçbir şeyi kabul etmeyişi, kategoriktir; benzer ve aynı kategorilerini alamaz. Bu nedenle ne benzer ne benzemez, ne aynı ne başka olabilir. Bu kendisi dışındaki şeylerle ilişkisi için olduğu kadar, kendisiyle ilişkisi bakımından da aynıdır. Kategorik olmasının anlamı budur. Bu nedenle, kategorik Birlik, bir olma dışındaki bütün kategorileri, sınıflandırmaları reddedeceği için varlık yüklemine de alamaz. Bir vardır demek, kategorik bir hataya dönüşecektir. Bir ile ilgili söylenebilecek tek şey, basitçe "Birdir". Hatta, "Bir" bile demek mümkün değildir, çünkü ona "Bir" diyebilmemiz için, bir isme ihtiyacımız vardır. Ona bir isim verdiğimiz an, onu bir isme bağlamış oluruz; fakat Bir, hiçbir kategori alamayacağı

¹⁸⁰ Platon, *a.g.e.*, 2001, 52.

¹⁸¹ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 122.

¹⁸² Cornford, *a.g.e.*, 1939, 122.

¹⁸³ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 22.

¹⁸⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 123.

gibi bir isim de alamaz çünkü böyle bir "Bir", kendisi dışında başka hiçbir şey olamayacağı için, bir ismin işaret ettiği şey de alamaz.

Nitekim Parmenides, birinci hipotez, Bir'in hiçbir şekilde var olamayacağı neticesiyle sonlandır. Bu sonuç, şimdiye kadarki akıl yürütme tarzına baktığımızda kolayca "Eğer Bir var ise Bir iki olur; çünkü o durumda Bir hem Bir hem de var olmuş olur. Bir iki olamayacağına göre var da alamaz" şeklinde çıkarsanabilirdi. Fakat Parmenides, bu yola başvurmak yerine, Bir'in zaman kategorisini de alamayacağını belirtir ve sonra *varlığı* zamana bağlayarak Bir'in var olmadığı sonucuna ulaşır: 'idi', 'oldu', 'olmuştur', zamandan pay almayı değil, olmuş olmaktan pay almayı belirtir. 'olacak', 'oluşacak', 'oluşturulacak' sonralığı değil gelecekte (var) olmayı gösterir. 'oluyor', 'oluşuyor' ise şimdi (var) olmayı gösterir. Bir, hiçbir biçimde hiçbir zamana katılmıyorsa, ne bir zamanlar oluştu ne oluşuyordu, ne olduydu, ne şimdi olmuştur ne oluşuyordur, ne olur, ne gelecekte oluşacaktır, ne oluşturulacaktır, ne olacaktır. Bunlar dışında başka bir şekilde varlıktan pay alması olanaklı değildir. *Öyleyse Bir, hiçbir biçimde varlıktan almaz. Bir hiçbir şekilde var olamaz* (141e-142a)."¹⁸⁵ Bu çıkarım, sadece bir olmakla tanımlanan Bir için olduğu kadar zamansal varlıklar için de önemli sonuçlar içermektedir. Bir'in zamansal olmayışı, onun varlıktan pay almasına engel olmaktadır. Ama bir diğer husus ise, zamansal varoluşun da imkânının varlıktan pay almaya bağlanmasıdır. Zamansallık, deneysel dünyanın kategorisidir. Bu nedenle kozmos ya da doğa dünyasının temel kategorisine ve *oluş* içinde oluşunun da nedenidir. Zamansal varoluş, yani *oluş*, varlıktan pay almaktadır, yani *oluş vardır*. Bu bakımdan Platon burada, bir yandan meselenin 'doğa' olduğunu bir kez daha tasdik etmekte bir yandan da *oluş* varlık karşıtlığından şüpheyne düşmüş olduğunun sinyallerini vermektedir. Devlet'te deneysel dünya için 'varlıkla yokluk arasında' şeklinde yapılan tanım, Platon için geçerliliğini yitirmektedir. Üstelik, söz konusu tanımın yanlışlanması, dolaylı olarak devam etmektedir: Olmayan böyle bir şeye ait ve ona özgü hiçbir şey olamaz. Öyleyse "buna ilişkin bir ad, bir söz, bir bilgi, bir duyum, bir kanı yoktur. [...] Bu durumda o, ne adlandırılabilir ne söz konusu edilebilir, ne hakkında kanı edinilebilir ne de var olanlardan biri tarafından duyumlanabilir (142a)."¹⁸⁶ Bir yalnızca bir olarak tanımlandığında, Bir'in varlığı bir olmasından kaynaklandığında, yani Bir ile varlık özdeşleştirildiğinde hakkında konuşmak bile

¹⁸⁵ Platon. *a.g.e.*, 2001, 58 – 59.

¹⁸⁶ Platon. *a.g.e.*, 2001, 59.

mümkün değildir. Halbuki Parmenides diyalogu, Bir hakkında upuzun bir konuşmadan müteşekkildir. Bir'in hakkında konuşabiliyor olmak bile, Bir'in yalnızca Bir'den ibaret olmadığıнын, onun Birliğinin varlık ile özdeş olmadığıнын kanıtıdır. Benzer olarak, eğer biz *deneysel dünya* hakkında konuşabiliyorsak da onun *yokluktan* pay almıyor olması, dolayısıyla var olması gerekmektedir.

Taylor, diyalogun ilk kısmında ortaya çıkan paradoksların idea ile nesne arasında keskin bir ayrım konmasına bağladığı için¹⁸⁷ ideaların, en azından Sokrates'in anladığı anlamda ayırık, ve kendi kendilerine olamayacağını, duyuşal dünyanın çokluğu ve çeşitliliğinin yanında, onlardan etkilenmeden var olamayacağı sonucuna ulaşmıştı.¹⁸⁸ Bu nedenle, çeşitlilikten ayrı olmaya çok uzak olan birlik, tek bir rasyonel bütün olarak dünyayı anlamamıza yardımcı olabilecek tek birlik biçimidir demektedir.¹⁸⁹

Taylor, ayrımı kabul etmediği ve 'iki dünyanın aslında tek bir dünya olduğunu'¹⁹⁰ düşündüğü için, diyalogun ikinci kısmı açısından idealar ile diğer idealar arasındaki mi yoksa nesneler arasındaki mi ilişkinin tartışıldığı sorunun da ortadan kalktığını, son tahlilde bu ikisinin aynı şey olduğunu ifade eder.¹⁹¹ Böylece ideaları, dünyanın bilgi nesnesine dönüşmüş hali olduğu sonucuna ulaşır.¹⁹² Birinci hipotezle ilgili dikkat edilmesi gereken ilk husus, yalnızca yüklemden oluşması, cümleinin öznesinin bulunmamasıdır. Bu ifade edilmeyen özne, to on ya da ta onta'dır ve bu nedenle "birlik", mutlak gerçekliğin yüklemi olarak vardır.¹⁹³ Başlangıç olarak, belli bir yüklem, *ta onta ya da ta on*, yani nihai gerçeklik için doğru olarak kabul edilir ve bu nihai gerçeklikten, ona yüklediğimiz bu temel yüklemle çelişen diğer bütün nitelikler soyutlanır. Son durumda şu ortaya çıkar: Gerçeklik birdir, öyleyse çok değildir. Öyleyse, birbirinden ayrı parçaları yoktur, ve parçaları olmadığı için bir bütün de değildir. Benzer olarak belirli bir sınırı ya çeperi yoktur, ve hiçbir biçimi ve şekli yoktur. Aynı nedenden ötürü uzamsal bir konumu ya da yayılımı da yoktur.¹⁹⁴

Taylor'un hatası, varlıkla gerçeklik arasında bir ayrım yapmamasından kaynaklanır. Platon için varlık ile gerçeklik aynı değildir. Deneysel dünya ile idealar dünyası

¹⁸⁷ Taylor, *a.g.e.*, 1896a, 318.

¹⁸⁸ Taylor, *a.g.e.*, 1896a, 319.

¹⁸⁹ Taylor, *a.g.e.*, 1896a, 319.

¹⁹⁰ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 484.

¹⁹¹ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 484.

¹⁹² Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 484.

¹⁹³ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 486.

¹⁹⁴ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 487.

arasındaki keskin ayrımın ortadan kalktığını iddia etmesinin nedeni de bu ikisi arasındaki ayrımı göz ardı etmesidir. İdealar, her zaman gerçekliğe karşılık gelirler; şeylerin gerçekliklerini, ousa'larını da meydana getirirler. Ama şeylerin kendileri de en az idealar kadar vardırlar, hatta gölgeleri de vardır. Biz, *ta fantazmata estin* (görünümler vardır) diyebiliriz; ama *ta ousa esti fantazmata* (öz ya da varlık görünümlerdir) diyemeyiz. Mesele de burada türemektedir zaten. Biz, Bir ile varlığın özdeşliğini ortadan kaldırdığımızda, nesnelere de var olma alanı açarız, ama onları nihai gerçeklik haline getirmeyiz; onlar sahip oldukları gerçeklik derecesini, yine idealarına yakınlıkları ile ölçeceklerdir. Yanlış da doğru kadar vardır.

Ayrıca, bu hipotezde birin özdeşliği, kategoriktir; bir yüklem değildir. Mesele de buradan çıkmaktadır zaten. Üstelik, gerçek ya da akledilebilir dünya da değildir. Bir şeyi akledilir kılan 'soyut' olma özelliğidir. Bu soyutluk, gerçeklikle değil, varlıkla özdeşleştirildiğinde, bir varlığa sahip olup soyut olmayan şeylerin durumunu çelişkili hale getirmekte olduğu için, ortada soyut olan ideaların açıklaması gereken bir şey kalmamaktadır. Taylor'un yaptığı bu hata, devamında daha da derin bir hataya sebebiyet vermektedir: "birliği tek başına mutlak gerçek olarak belirleyip ondan başka olanı da gerçek dışı kabul etmek, görünümler dünyasını gerçeklik dünyasından tamamen kopmasına ve bu kopuşun da ikinci dünyanın tamamen ortadan kalkmasına neden olmaktadır."¹⁹⁵ Taylor her ne kadar böyle söylese de Platon hiçbir zaman görünenler ile düşünülenler arasındaki ayırmadan vaz geçmeyecektir. Timaios diyalogunda dahi, doğa yine *hakiki* olanın bir *kopyası* olarak değerlendirilecektir. Esas sorun, gerçeklik değil fakat varlıktır; daha doğrusu ikisi de aynı ölçüde var olan iki farklı düzlem, birbirlerinden tamamen farklı iken nasıl bir ilişkileri olabilir sorunudur. Nasıl olur da ortada episteme-doksa ayrımını yapmaya bize iten bir görünümler-gerçeklikler ayrımı varken ikisi arasında bir ilişki kurabilmekteyiz? Biz, basit insan varlıkları olarak, görünümler dünyasında yaşıyorken gerçeklik dünyasıyla nasıl temasımız olabilir? Bilginin koşulu olarak, bilinebilir olanın soyut olma zorunluluğu var iken, nasıl olur da biz somut varlıklar o soyutluğa ulaşabiliriz ve ulaştığımızda da emin olabiliriz? Aradaki köprüyü nasıl tesis edebiliriz? Mesele aslında budur. Platon da bunun çözümünü, soyut olan ile gerçek olanın değil fakat varlık olanın özdeşliğini ortadan kaldırmakta bulmuş görünmektedir. Böylece, biz de

¹⁹⁵ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 489.

en azından gerçeklik ve hakikat alemiyle en azından var olmaları bakımından ortaklaşabilen bir dünyada yaşayarak, o hakiki dünyaya epistemolojik olarak erişebilme imkanına sahip olabiliriz.

Birinci hipotez, daha önce kendi kendinde Bir olup aynı zamanda çok olan bir şey gösterilirse şaşıracaklarını söylemiş olan Sokrates'e de yönelik bir ders içerir. Parmenides, eğer buradaki kendi kendinelik, bir olmak dışında hiçbir şey olmayan bir ideayı imliyorsa, böylesi bir idea hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini, hatta o ideanın var olup olmadığının bile belirlenemeyeceğini dile getirmektedir. Buradan çıkarılması gereken ders, bir idea 'kendi kendine' olarak tanımlanırsa, bu tanımın zorunlu olarak diğer idealarla birleşmesinin önünü kapattığı sonucunun çıkmaması gerektiğidir. Her idea, en azından 'varlık' ve 'birlik'ten pay almalıdır.¹⁹⁶

Birinci hipotezde yanlış olan nedir? Bir olmak ile çok olmak, zorunlu olarak birbirlerini dışlamaz. Bir nesne, birden çok yüklem alabilir. Bu, Sofist (251a) diyalogunda öğreneceğimiz bir derstir.¹⁹⁷

Birinci hipotezin iç çelişkisinin nedeni, ikinci hipotezde görülecek olan Birlik ile Varlığın özdeş olmaması olsa da, Birinci hipotezin kendisinde bu iddianın reddedilmesi, bütün varlığın zamansal olduğu varsayımına dayanır. Birin var olmadığı iddiasının kanıtı, Bir'in zamanda olmamasıdır. Bütün varlığın zamansal olduğu ikinci hipotezde de karşımıza çıkar ve diyalogun hiçbir yerinde reddedilmez. Platon'un diğer diyaloglarında reddedildiği için varlığın zamansallığı, bu durum açıklanmaya muhtaç olduğu gibi, söz konusu edilen Bir'in İdeanın kendisi olmadığının da göstergesidir.¹⁹⁸

Birinci hipotez neye hizmet eder? En azından, bir olmak ile çok olmanın birbirini zorunlu olarak dışlamadığını göstermektedir. Bir olmak gibi kavramlar, tek başlarına işleyemezler. Bu durum, Sofist diyalogunda daha açık olarak ifade edilecektir. Yüklemin ve dolayısıyla dilin imkanı, özneler ve yüklemeler arasındaki ilişkiye, daha doğrusu kavramlar arasındaki ilişkiye bağlıdır. Birinci hipotezin geçersizliği, Bir'in hiçbir şekilde çok olamayacağı, yani bir ideanın bir başka idea ile ilişki içinde olamayacağı varsayımına dayanır. Sofist'te açıkça ortaya konan, ideaların birbirinin

¹⁹⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1939, 134.

¹⁹⁷ Kahn, *a.g.e.*, 1913, 22.

¹⁹⁸ Kahn, *a.g.e.*, 1913, 23.

içine geçmesi gerekliliği, burada tersinin imkansızlığı ortaya konarak gösterilmektedir.¹⁹⁹

Kahn'un yorumu, özellikle meteksis yorumu, yanlış değil fakat eksiktir. Meselenin idea ile nense arasındaki ilişki sorunu olduğunu hiçbir zaman unutmamak gerekir. Kahn'ın haklı olarak işaret ettiği Sofist'te geliştirilen idealar kuramında ideaların birbirlerinden pay almasının temelleri elbette atılmaktadır. Ama ideaların kendi aralarındaki ilişki, yine idealar ile şeyler arasındaki ilişkiden farklıdır. Birinci hipotez, meteksis'in kavramlar arasında olacağına, karıştını olumsuzlayarak işaret ediyor olmasına ek olarak, niçin idealar ile nesneler arasında bir ilişki kurulamadığının da nedenini vermektedir.

Parmenides, bu denli olumsuz sonuçlara yola açan ilk hipotezin kabul edilemeyeceğini (142b)²⁰⁰ belirterek♦ hemen ardından Bir ile Varlık ilişkisini açımlayacağı ikinci hipoteze geçecektir ve bunu yine bu ilişkiyi 'pay alma' bağlamında kurarak deneysel dünyanın kategorilerini tekrar ele alacaktır. Parmenides, ikinci hipotezi açımılamadan hemen önce, "Bir olduğunda (ἔν εἰ ἔστιν) ona ilişkin ne sonuç çıkarsa çıksın kabul etmek gerekir (142b)"²⁰¹ der. Burada hipotezi 'Bir olduğunda' ya da 'Bir eğer var ise' şeklinde yeniden kurarak ilkinden farklı bir hipoteze geçtiğini gösterir. Ayrıca, burada araştırma konusu, artık Bir'in var olmasının koşullarının araştırılacağını da imlemektedir. Çünkü 'eğer bir var ise' 'ne sonuç çıkarsa çıksın kabul etmek gerektiğini' belirtir. Öyleyse, 'Bir'in var olması için hangi koşullar gereklidir?' sorusu sorulmaktadır burada. Bir'in var olma koşulu ise deneysel kategorilerle birlikte ele alınmaktadır. Deyim yerindeyse, Bir'in var olma koşulu, çok olanın var olma koşuluna bağlanacaktır.

Bir bir ise' ya da 'Eğer bir var ise' önermesinden farklı olarak 'Bir eğer var ise' önermesinin ilk koşulunu Parmenides, Bir'in varlıktan 'pay alma'sına bağlar: "Bir - eğer - varsa (ἔν εἰ ἔστιν), varlıktan pay almaksızın (οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν) var olamaz (142c)."²⁰² Platon, burada açıkça idealar ile nesne arasında ilişki kurmaya çalışırken

¹⁹⁹ Kahn, *a.g.e.*, 1913, 24.

²⁰⁰ Platon, *a.g.e.*, 2001, 60.

♦ Parmenides niçin kabul edilemeyeceğini açımılamaz, fakat bunun nedeni açıktır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Bir hakkında konuşuyor olmalarına rağmen, onun konuşulamaz bir şey olduğu sonucuna ulaşmışlardı. Bu ise Bir hakkında ulaştıkları sonuçların saçma olduğunun göstergesidir. Söz konusu saçmalık, Bir'in tanımından kaynaklandığı için, Bir'i yeniden tanımlamak gerekecektir.

²⁰¹ Platon, *a.g.e.*, 2001 60.

²⁰² Platon, *a.g.e.*, 2001, 60.

sorunlu olan ‘pay alma’ ilişkisini tekrar söyleme sokmaktadır. Fakat bu sefer idea ile nesne arasında değil, Sofist’te karşımıza genel türler olarak çıkacak olan Bir ve Varlık arasında kurmaktadır. Böylece, hem bir yandan geliştireceği genel türler öğretisine bir hazırlık yapmakta hem de ‘pay alma’ ilişkisiyle ilgili bize bir ipucu vermekle²⁰³ birlikte, bu ilişkiyi Bir’in varlığının da koşulu olarak ortaya koymaktadır.

Hem diyalogun ilk bölümünde ortaya çıkan sorunların çözümü hem de doğanın varlığı açısından, belki de diyalogdaki en can alıcı kısım, bundan sonra gelir:

“Bir’in varlığı Bir ile aynı olamaz. Yoksa ne varlık Bir’in varlığı olurdu ne de Bir ondan pay alırdı. Üstelik Bir var demekle Bir birdir demek aynı şey olurdu. Şimdi sonuçlarına bakacağımız varsayım Bir’in bir olması değil, Bir’in var olmasıdır.”²⁰⁴

Birinci hipotezdeki çıkarımları, ideaların eleştirildiği kısma geriye doğru yansıtarsak, şeyler ile idealar arasında niçin bir ilişki kurulamadığını da görmüş oluruz. Bir, bir olmak bakımından yalnızca kendisi ile tanımlanırsa, ideayı idea kılan bir nitelik haline gelemeyiz, idea Bir olamaz, bir olamazsa da soyut ve tümel olamaz. Bu bakımdan pay almaya getirilen alternatiflerin niçin mümkün olmadığı da görülür. Çünkü, idea ile nesne arasında ne türden bir ilişki kurarsak kuralım, ideanın soyut, nesnenin ise maddi olması gerekmesine rağmen, Bir bir olarak tanımlandığında idea bir olamadığından, ortada ilişki kurulması gereken bir ikilik ortaya çıkmamaktadır.

İkinci hipotezin başı ile birlikte, sorunun ne olduğu tam olarak ortaya çıkmaktadır. Ne kendisiyle ne de nesnelerle ilişki kuramayan Bir, varlıkla özdeş olan Birdir. Bu durumda idea ile nesne arasındaki ayrıklık, varlık ile yokluk arasındaki ayrıma

²⁰³ Diyalogun ilk bölümünde ‘pay alma’ aynı ontolojik seviyede olmayan iki şey arasında kurulduğunda bir sorun çıkarmaktaydı. Fakat genel türler olmaları bakımından aynı ontolojik seviyede olan Bir ve Varlık arasında ‘pay alma’ ilişkisi tekrar kurulabilmektedir. Demek ki Platon için ‘pay alma’, yalnızca aynı ontolojik seviyede bulunan iki ‘şey’ arasında geçerli olabilen bir ilişkidir. Fakat, biraz daha ilerlersek, ontolojik seviye değiştikçe, ‘pay alma’nın mahiyetinin de değiştiğini gözlemlemekteyiz. Deneyisel dünyada ‘pay alma’ ilişkisi, nesnelerin birbirlerinin içinde kendilerinden parçalar bulunmalarına neden olan bir ilişki iken, aynı ontolojik seviyedeki nesneler için birbirlerini mantıksal olarak değiştirebilen ve bu değişimden de üçüncü olarak başka bir şey daha çıkartan bir ilişki biçimine dönüşür. Bu üçüncü yeni şeyin ortaya çıkışını hem biraz sonra Parmenides’de hem de Sofist’te göreceğiz. Bu açıdan bakıldığında, demek ki, nesneler arasında kurulan söz konusu ilişkiler de, tıpkı nesneler gibi, farklı ontolojik seviyelerde farklı mahiyetlere sahip oluyorlar, deyim yerindeyse bir alttaki ontolojik seviyedeki ilişkiler, bir üstlerindeki taklit ediyorlar: üçüncü bir kavram doğrudan mantıksal bir zorunluluk kuran ‘pay alma’ ilişkisi, deneyisel dünyaya, meydana getireceği üçüncü şeyi ancak ikisinin bir karışımından olan, bu nedenle hakiki anlamıyla bir şeyi meydana getirmek yerine birbirlerinin içine kendilerinden parçalar yerleştiren ve tamamen olumsuz bir ilişkiye dönmektedir.

²⁰⁴ Platon, *a.g.e.*, 2001, 60.

dönüşür. Halbuki varlık, yokluğun tanımlayıcısı olamaz. Öyleyse sorunun kaynağı, idea ile nesne arasındaki ayrıklık değildir. Birin ve ideanın varlıkla özdeş olmasıdır.

İdea ile nesneyi birbirinden ayrı tutmadığımız sürece, ideanın sahip olması gereken 'soyut olma' özelliğini taşıyamaz. Ama soyutluğu, varlığın ilkesi olarak kabul edersek de bu sefer nesneler dünyası yokluğa dönüşür ve ideaların da açıklayacağı hiçbir şey kalmayacağı için ideaların varlığının da bir anlamı kalmaz ve hatta mümkün olamaz. İdeayı soyut kılan Bir niteliği, varlıkla özdeş olmadığında, artık madde de varlıklar sınıfının içine girmemesi için bir neden kalmaz. Öyleyse, açıkça bir çoklarının iddia ettiği gibi, idea ile nesne arasındaki ayrım, sorunun kaynağı değildir; ideanın soyut niteliğinin varlıkla özdeşleştirilmesidir. İdea ile nesne arasındaki sorun, ideanın birliğinin varlıkla özdeşliğidir. Tam da bu nedenle, Bir ile varlığın özdeş olmadığı, bunların birbirinden farklı olduğu, eğer Bir var olacak ise, varlık ile bir ilişki içinde olması gerektiği, ikinci hipotezle birlikte öne sürülür. Bu durumun en önemli niteliği, ideanın da bir niteliği olan Bir'in, nesnelerin *varlığının* nedeni olmayışındır. Phaidon'da bunun tam tersi bir kavrayışın bulunduğu muhakkaktır: "Bir şeyin varlığa gelişi için, özünü meydana getiren şeyden pay almasından başka bir yol olmadığını açıkça söylemeyecek misin? (101c)"²⁰⁵ Phaidon'da şeylerin varlığı, onların özüne, yani idealarına bağlanmaktadır. İdea, Bir, değişmez ve soyut olmasıyla varlık ve başka şeylerin varlığının nedeni olmaktadır. Ama bu durum, 'ideadan başka' olanları 'varlıktan başka', dolayısıyla da 'yokluk' yapmaktadır. Phaidon'da ve klasik idealar kuramında ortaya çıkan sorun, varlık ile yokluk arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmasıdır. Platon, ise Parmenides diyalogunun ikinci hipotezinde, klasik idealar kuramındaki sorunun tam da kaynağına yönelmiştir ve bu özdeşliği ortadan kaldırmaya yeltenmiştir. Böylece deneysel dünyanın, doğanın ve *oluşun varlığının* da koşulları ortaya çıkmaktadır: Bir olan, yani soyut olan, varlıkla özdeş değildir; varlık her ikisinin de kendisinden pay aldığı fakat ikisiyle de özdeş olmayan daha tümel bir kavramdır. Nitekim Platon sonradan *varlığın her şey tarafından en çok paylaşılan şey olduğunu* (186a)²⁰⁶ da dile getirecektir.

"Bir olan şey, birden başka olamaz" ilk hipotezin aksiyomuydu. İkinci hipotezin aksiyomu ise "bir olan bir şey, aynı zamanda gerçektir. İlk hipotezde bir hiçbir yüklem

²⁰⁵ Platon, *a.g.e.*, 2017, 106.

²⁰⁶ Platon, *a.g.e.*, 2016, 91.

kabul etmezken, bu tavır değişikliği sayesinde, ikinci hipotezde bütün yüklemeler bire yüklenebilir."²⁰⁷ Bir vardır önermesi özdeşlikten fazlasını ifade eder. Bir vardır önermesi, Bir Bir'dir önermesinden başka bir şeydir. Bir ve gerçeklik, özdeş değildirler; nihai gerçekliğin birbirlerini tamamlayan yanlarıdır. Ayrıca, eğer birlik ve gerçeklik, bir bütünün içinde birbirinden ayrılabilen yanlara karşılık geliyorlarsa o zaman o bütün, söz konusu iki yükleme de sahiptir ve her iki yandan birisi, bütünün parçası olarak adlandırılabilir.²⁰⁸ Nihai gerçekliğin bu iki yanı, teker teker soyutlanarak üzerlerinde düşünülürse aynı ayrım kendisini tekrarlar. "Birlik" ve "gerçeklik" in her ikisi de bütünü oluşturan bu iki yönün aynısını kendi bünyelerinde ayrı olarak taşırlar. Bir başka deyişle, birbiriyle etkileşimde olan iki ögenin biri olarak ele aldığımız varlık ve birliğin her biri kendi içlerinde bir "sistem" ya da "plan" oluştururlar ve her ikisi de sistemler sistemi olarak karşımıza çıkar. Bu ayrımlar süreci, hiçbir duyumsanabilir sınıra sahip değildir. idea ile madde ya da gerçeklik ile ideallik arasındaki ayırmada ne kadar ilerlersek ilerleyelim, gerçekliğin her ikisini birden içermeyen bir ögesine erişmek mümkün değildir. Böylece Platon'un deyişiyle, gerçekliğin hangi parçasını alırsak alalım, o parçanın içinde her zaman iki 'parça' bulunacaktır ve ilk birlik, gerçek olmak zorunda olduğu için, aynı zamanda sınırsız çoklukluk ya da parçaların çokluğu içinde var olacaktır.²⁰⁹

Taylor varlık ile gerçeklik arasında bir ayrım yapmadan ikinci hipotezi yorumlar ve varlık yerine her zaman gerçek ve gerçeklik kavramını kullanır. Böyle yorumlamanın büyük dezavantajları ve yanlış yönlendiriciliği mevcuttur. Platon'un asıl güdüleyicisi 'varlık' kavramıdır; daha doğrusu varlık ile gerçeklik arasında bir ayrım yapmak, bu sayede gerçek ve gerçeklik dışı şeylerin, örneğin sahtenin, gölgenin, yanlışın, doğanın ve hatta temsillerin bile varlığını gerekçelendirebilmektir. Gerçeklik, yine idealara karşılık gelir; varlık ise hakkında konuşulabilen her şeydir. Bu ikisi arasındaki ayrımı göz önünde bulundurmamız takdirde, Platon'un Parmenides diyalogunda idealar ile şeyler arasındaki ayırlıktan vaz geçtiği hatasına düşmekten elbette kendimizi alamayız.

Mesele tam da soyutluğu varlığın ilkesinden gerçekliğin ilkesine taşımaktır. Platon'un Parmenides diyalogundan sonra idealar kuramından vaz geçmemesinin nedeni de

²⁰⁷ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 490.

²⁰⁸ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 491.

²⁰⁹ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 491.

budur. Bilginin nesnesi her zaman gerçekliktir; varlık ise hem bilginin hem de kanının nesnesidir.

Taylor'un hatası şu ifadelerinden de anlaşılır: "Gerçeklik, yalnızca kendine özdeş olan bir olmanın ötesinde, sayısız şeyler arasında paylaşılır ve herhangi türden bir varoluşa sahip olan her şeyde, küçük ya da büyük fark etmeksizin bulunur."²¹⁰ Taylor'un bu yorumunda, *gerçeklik* yerine *varlık* ifadesine kullanırsak, ortada bir sorun kalmaz. Çünkü, göreceğimiz üzere Platon Sofist diyalogunda, gerçek-dışı şeylerin (hata, yalan, sahte, gölge v.s.) de *varlığından* söz edecektir.

2.3. Thaitetos ve Kratylos Diyaloglarının Doğa Bağlamında Yorumlanması

Parmenides diyalogundaki özeleştiriler, basit bir zihin idmanının ötesine geçerek, Platon'un doğa ve deneysel dünyayı, idealar kuramından vaz geçmeden, yeniden ele almasının bir zeminini sunmaktadır. Bu zeminin inşasındaki belki de en önemli adım, Bir'in varlıkla özdeşliğinin reddedilmesidir. Böylece, Bir olmayan çokların varlıkları da kategorik bir imkansızlığa yüzleşmemekle birlikte, zihin nesnelere dönüştürülmeleri – ya da onlara ait birer zihin nesnesi inşa edilebilmesi- ve dile getirilebilmeleri imkan bulma anlamında bir birliğe sahip olabilirler. Ayrıca varlık da alanının genişlemesinin bir olanağını bulur. İdealar kuramının önceki formülasyonunda Parmenidesci öğelerden (Bir varlıktır) türeyen sorunlar ortadan kaldırılmıştır fakat bu durum varlığın oluşla özdeş olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca, varlığın alanı genişlemiş de olsa, "bilgi" hala değişmeyen bilgidir ve hem nesnelerin kendinde eğilimleri olarak hem de deneysel dünyanın toplamı olarak *doğa*, çokluğu meydana getirmekle birlikte oluş ve değişime tabidir.

Nesnelerin sahip oldukları bu oluş ne türden bir oluştur? Deneysel dünya, onu tamamen göz ardı etmemize sebebiyet verecek kadar radikal bir oluş içinde midir yoksa yalnızca bazı bakımlardan mı oluş içindedir? Platon'un doğada bir düzen bulunduğunu özellikle Timaios diyalogundan biliyoruz. Fakat bu düzen, sürekli oluş ve değişim nedeniyle tamamen *sahte* midir? Aynı soruyu şöyle de sorabiliriz: deneysel nesnelerin, fiziki şeylerin, insan zihni tarafından saptanan doğaları yanılısamadan mı ibarettir yoksa onların birer idealara sahip olmaları bakımından, kendi kendiliklerinde

²¹⁰ Taylor, *a.g.e.*, 1896b, 492.

sahip oldukları hakiki eğilimler ve etkinlikler mevcut mudur? Bu eğilim ve yönelimlerin oluş bağlamındaki görünimleri nelerdir?

Doğa anlatısının safi bir masaldan öteye geçmesi bakımından doğaya dönüşün tamamlanması için Bir ile varlığın özdeşliğinin ortadan kaldırılması yetmemektedir. Ayrıca, oluş meselesinin de ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda, yukarıda sorulan sorularla birlikte düşünüldüğünde, oluşla ilgili ilgilenilmesi gererken iki sorun vardır: oluş-varlık özdeşliğinin eleştirisinin verilmesi ve doğadaki oluşun yapısının ortaya çıkarılmasıdır.

Platon'un 'oluş' meselesiyle doğrudan ilgilendiği iki diyalog Theaitetos ve Kratylos diyaloglarıdır. Bu diyalogların, Platon'un özeleştirisini verdiği Parmenides'ten sonra yazılmış olması da tesadüfi değildir. Ne de olsa Platon, ideaları yalnızca etik ve politik alanının tesisi için değil, fakat aynı zamanda deneysel dünya ve doğayı da açıklamak için ortaya koymuştur ve ideaların eleştirisine koşut olarak, bu eleştiriden sonra deneysel dünya ve doğaya nasıl yaklaşılması gerektiği tekrar gündeme gelmektedir.

Akılda tutmamız gereken önemli hususlardan birisi, söz konusu iki diyalogun ana konularının doğrudan doğa ya da oluş olmadığıdır. Theaitetos'un ana konusu 'bilgi'dir, Kratylos'un ki ise 'ad'lardır. Öte yandan Theaitetos, Herakleitosçu akış teorisini odağına yerleştirirken Kratylos oluş sorununa da ek olarak şeylerin kendinde hallerinin eğilimi anlamında 'doğa' kavramını odağına yerleştirir. Diyalogların geneline bakıldığında, ana konuları ile odak noktaları arasındaki ilişkinin, ana konunun sorgulanmasının asıl belirleyicisinin o konunun odak noktası olduğu görülmektedir. Örneğin, Theaitetos'ta, bilginin imkânı, Herakleitosçu akış teorisinin olumsuzlanmasına bağlanırken, Kratylos'ta uygun adların imkânı da şeylerin kendinde varlıklarının ve bir doğalarının olup olmamasına bağlıdır. Öte yandan asıl ilgilenilen konunun, 'bilgi' ve 'ad' olduğu gerçeği değişmediği için, oluş ve doğa meselesinin ele alınışı doğrudan ve kendiliklerinde değil fakat belli bir bağlam içinde ele alınmaktadır.

Platon'un doğaya dönüşü, öyleyse, doğa ve kozmos konularını, asıl ilgilendiği epistemolojik ve metafiziksel meselelerinden bağımsız ve onlardan yalıtık olarak tek başlarına ele almasından müteşekkil değildir. Doğa nedir ve kozmos nasıldır tarzı presokratik sorulardan ziyade, 'eğer hakikat duyum-dışı ve soyut ise bu hakikatin, diğer şeyler yanında açıklaması dereken doğa ve kozmos nasıl bir yapıya sahiptir ki

hakikat bu dünyanın açıklayıcı olmaya devam edebilsin' şeklinde bir yaklaşımla doğaya dönmüştür.

Bu açıdan Platon'un doğa felsefesi, hipotetik bir yapıya sahip görünmektedir. Her ne kadar hipotetik yöntem, matematik başlığında da göreceğimiz üzere, Platon'un felsefi yönteminde önemli bir yere sahip olsa da ve hatta Theaitetos diyalogunda spesifik bir sorun için bir yöntem olarak ortaya atılmış olsa da, Platon'un genel olarak doğayı ele alışının hipotetik görünümü ile Devlet diyalogundaki hipotetik yaklaşımı birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Devlet'teki hipotetik yaklaşım açıktır: "Bilgi değişmez olanın ve varlığın bilgisidir. Doğa ve deneysel dünya değişim içindedir. Öyleyse doğa var değildir." Bu hipotetik akıl yürütmenin son adımı, elbette, "doğa yoktur" sonucuna ulaşmaktır. Fakat Platon bunun yerine Devlet'te deneysel dünyanın yokluk olduğunu değil, varlıkla yokluk arasında bulunduğunu söylemektedir. Öte yandan bu sonuç bile Parmenides diyalogundan sonra kabul edilebilecek bir sonuç değildir ve nitekim Parmenides diyalogunda ortaya koyduğu varlığın Bir'le özdeş olamayacağı iddiasını, Sofist diyalogunda varlığın durağan ve 'cansız' olamayacağı iddiasına kadar genişletecektir. Theaitetos ve Kratylos'taki hipotetik görünüm ise bir sonuç çıkarmaktan ziyade, bir sorgulama alanına yönlendiren 'koşullar' aracılığıyla ilerlemektedir; *Yanlış var. Yanlış varsa doğru da vardır. Doğru duyum-dışıdır ve soyuttur. Öte yandan oluş içindeki doğa nasıldır?* Bu nedenle, Theaitetos diyalogunun bilgi nedir sorusunun önemli bir düğüm noktasının, dönüp dolaşıp Herakleitosçu akış teorisine ya da Kratylos'ta varlığı dile getiren adların uygunluğunun, dile getirilen şeylerin kendinde doğalarına dayanması da kaçınılmaz olur.

Doğanın oluş içinde olduğu ve bu nedenle doğa ve deneysel dünyayla ilgili verilerin bilgi, daha doğrusu hakikat niteliği taşıyamayacağı kesindir. Öte yandan bu durum, en azından Parmenides diyalogundan sonra, onların varlık sferi dışında kalmaları anlamına gelemmez. Yine de oluş ve bilginin Platoncu tanımı, Theaitetos ve Kratylos diyaloglarının yorumlanmasını meşakatli bir işe dönüştürmektedir. Bu nedenle bu iki diyalogla ilgili yorumlar, birbirinin tamamen karşısı olan iki kamp oluşturacak şekilde meydana gelmiştir. İlk yorum, Platon'un özellikle Theaitetos diyalogunda, deneysel dünya söz konusu olduğu sürece Herakleitosçu akışı kabul ettiği, ikinci yorum ise deneysel dünya için reddettiğidir. İlk yorum, Theaitetos diyalogunu, bilginin imkanı için ideaları kabul etmemiz gerektiğini ortaya koyacak şekilde deneysel dünyanın

sürekli bir oluş içinde olduğunu gösterdiğini düşünürken ikinci yorum, ilk yorumu zorlama bulmakta, Theaitetos'ta reddedilen Herakleitosçu akış teorisinin, yalnızca idealar lehine değil fakat doğa için de reddedildiğini savunacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Theaitetos diyalogunda idealar kavramı hiçbir surette bulunmamaktadır ve Kratylos diyalogunda da ideaların, yapılan atıflar dışında söz konusu edilip edilmediği en azından tartışmalıdır. Cornford'un temsilcisi olduğu ve genellikle kabul gören ilk yorum, Theaitetos diyalogunun idealarla ilgili sessizliğinin tam da ideaların gereksinimini ortaya koyduğunu, nitekim bu diyalogda bilginin bir tanımına ulaşamadığını dile getirdiğini göreceğiz. Ama unutulmamalı ki Platon'un her diyalogu idealar kuramını öyle veya böyle imlemektedir. Bu ise Platon'un her zaman idea dışındaki şeyleri konu edinirken bunu yalnızca ideaları olumlamak için yaptığı anlamına gelmez.

Yine de ilk yorumun sağlam bir dayanağı vardır; Aristoteles Platon'un gençliğinde Kratylos'un öğrencisi olduğunu haber verir ve söz konusu duyuşal dünya olduğu sürece Herakleitosçu akış teorisini kabul ettiğini söyler. Platon konusunda kaynak olmak bakımından otorite olan Aristoteles'in sözlerine karşı koymak çok kolay olmasa gerekir. Fakat gerek sanki Platon'un kendisinin üçüncü adam itirazını hiç dile getirmemiş gibi bu itirazı yapmış olması, gerekse sonradan göreceğimiz gibi Platon'un ideaları oluşun fail nedeni olarak ele almamasına rağmen sanki öyleymiş gibi eleştiriye tabi tutmuş olması gibi meseleler, Aristoteles'in Platon'u aktarmasına, tamamen reddetmesek bile, şüpheyile yaklaşmamıza olanak tanımaktadır.

2.3.1. Herakleitosçu Akış Teorisi: Theaitetos

Theaitetos diyalogunda ana konuşmacı Sokrates ve muhatabı da Theaitetos'tur. Theaitetos bir geometricidir. Matematiğin Platon için ne kadar önemli olduğu hatırlanırsa, Theaitetos'un matematikçi olması, diyalogun söylemsel bir çekişme ve kavgadan çok, felsefi argümanların tam anlamıyla diyalektikle gerçekleşeceği anlamına gelir. Nitekim diyalogda Sokrates ironik bir dille, “her ikimiz de dahi ve bilge olsaydık ve zihnin her şeyini de adamakıllı ortaya çıkarabilseydik, şimdiden bütün vaktimiz Sofistler gibi kavgaya tutuşup birbirimize laf yetiştirerek bilgimizi sınamakla geçerdi. Ama sıradan insanlar olduğumuza göre, ilkin karşılıklı olarak neler düşündüğümüzü görelim ve bunların birbiriyle uyumlu olup olmadığına bakalım

(154e).”²¹¹ diyecektir. Öte yandan bilgi sorununun tartışıldığı bu diyalogda Theaitetos'un bilgi nedir sorusuna, bir matematikçi olarak 'bilgi algıdır' diye cevap vermesi de ilginçtir.

Diyalogda, bilginin üç tanımı sınanır ve hepsi reddedilir. Bu üç tanım: Bilgi algıdır; Bilgi doğru kanıdır ve Bilgi gerekçelendirilmişdir doğru kanıdır şeklindedir. Öte yandan diyalogun büyük bölümü 'bilgi algıdır' önermesinin incelenmesine ayrılmıştır. Platon elbette bilginin algı olduğunu kabul etmez fakat bilginin algı olduğu iddiası, akış teorisinin reddiyle olumsuzlanacaktır.

Sokrates Theaitetos'tan bilginin tanımını istediğinde, Theaitetos ilk tanımı verir:

“Bilgi, algıdan başka bir şey değildir (151e).”^{212*}

Bilgi, varlıkla ilgili olduğu fakat algı da görelidir olduğu için algının bilgi olması, varlığın görelidir olmasına bağlıdır. Bu nedenle Sokrates'in ilk hamlesi, bilginin algı olduğu iddiasının Protagorasçı görelilikle özdeşleştirmek olur: “Bunu Protagoras da söyler [...] O her şeyin, varolanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının ölçüsünün insan olduğunu [...] söylemiştir. [...]. Varolanların her biri benim için bana görüldüğü gibidir, senin içinse sana görüldüğü gibi (152a-b).”²¹³ Öyleyse cisimlerin nitelikleri, algılayana nasıl görünüyorsa öylediler. Bu durumda ‘görünmek’ ile ‘algılanmak’ aynı şeydir. Çünkü bir insan bir şeyi nasıl algılıyorsa, onun için öyledir (152b-c).²¹⁴ Protagoras'ın öğretisi, Platon'un yorumlamasına göre, bütün görüşlerin görelidir doğruluğunu iddia eder: bir şey birine nasıl görünüyorsa, o şey o kişi için öyledir. Eğer o şey başka birine farklı görünüyorsa bu sefer de o kişi için gerçekten de o şey ona görüldüğü gibidir.²¹⁵ “O halde algı daima varolanın kendisine aittir ve tıpkı bilgi gibi, o da yanlışlanamaz (152c).”²¹⁶ Cornford haklı olarak buradaki temel meselenin, ‘bilgi algıdır’ iddiasının algının *yanılmaz* olması ve varolanın ya da *gerçek* olanla ilgili olması anlamına gelmesi olduğunu dile getirir.²¹⁷ Bütün görüşlerin görelidir doğruluğu şu anlama gelir: her algısal görüş şeylerin nasıl göründüklerini

²¹¹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 37.

²¹² Platon, *a.g.e.*, 2016, 31.

* οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις

²¹³ Platon, *a.g.e.*, 2016, 32.

²¹⁴ Platon, *a.g.e.*, 2016, 32.

²¹⁵ Burnyeat, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 7.

²¹⁶ Platon, *a.g.e.*, 2016, 33.

²¹⁷ Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, Kegan Paul, London, 32.

oldukları gibi yansıtır.²¹⁸ Demek ki eğer bilgi algı ise, algıların kendileri varlığın kendisine karşılık gelmelidir. Algı sürekli değişiyor ise varlık nasıl bir varlıktır?

Sokrates, Protagoras'ın gizli öğretisi olarak Herakleitosçu akış teorisi olduğunu öne sürerek (152a)²¹⁹ meseleyi Herakleitosçu akış teorisine getirir. Böyle yapmasındaki amacı, bilginin algı olduğu iddiasının ancak Protagoras'ın göreliliği ile mümkün olabileceğini, göreliliğin de ancak Herakleitosçu akış teorisiyle gerekçelendirilebileceğini öne sürüyor olmasıdır. Kısaca, Akış, algının yanılmaz oluşunun, her zaman olanın bilgisini veriyor oluşunun zorunlu koşuludur.²²⁰ Üstelik Sokrates, bu üç teorinin –emprisizm, görelilik ve Herakleitosçu akış teorisi – aslında aynı şeyi dile getirdiklerini söyleyerek bu düşünsel yapısının en tepesine de Homeros'u geçirecektir: “Böyleyken kim, komutan Homeros'un yönettiği böyle bir orduya karşı koyarak gülünç duruma düşmeyi göze alabilir? (153a)”²²¹ Platon Homeros'u öne koymasının gerekçesi olarak onun ‘Tanrıların Kaynağı Okeanos ve anneleri Tethis’ diyerek her şeyin bir akış ve deviniminden doğduğunu söylemek istiyordu (152a)²²² diyerek açıklar. Ama mesele bundan ibaret olmasa gerekir. Temsil başlığında daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere mitler, bireysel ve tekil olan şeyleri konu edinirler. Nitekim Timaios diyalogunda da Timaios'un kendi anlattığı *öykü* ile diğer mitler arasında ikincisinin tikelleri anlatması bakımından bir ayrım yapacağını da göreceğiz. Platon ise tümel, açıklayıcı ve soyut olan bir açıklama modelinin peşindedir. İdealar kuramı da zaten, peşinde olduğu bu amaca hizmet etmektedir.

Sokrates, ‘bilgi algıdır’ önermesini Protagorasçı göreliliğe bağladıktan sonra Herakleitosçu akış teorisini de Protagorasçı göreliliğe bağlarken, bu iddiayı açıklar:

“Hiçbir şey yoktur ki kendinde bir şey olsun. Öyle bir şeyin ne olduğunu da dosdoğru söyleyemezsin; büyük olduğunu düşünürsen aynı zamanda küçük görünür, ağır desen aynı zamanda hafif gelir. Bu türden ne söylersen aynı şey olur. *Çünkü hiçbir şey bir değildir*, belli bir şey ya da belli bir çeşit de olamaz. Gelgelelim yer değiştirme, devinim ve karışmadır ki bunların birbirlerine oranıyla her şeyin varlığından söz ederiz; ama bu hiç de doğru bir tahmin olmaz. Çünkü şeyler hiçbir zaman var değildir, daima oluş içindedir (152d-e).”²²³

²¹⁸ Burnyeat, *a.g.e.*, 1990, 11.

²¹⁹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 33.

²²⁰ Sedley, D. (2002). *The Midwife of Platonism*, Oxford University Press, Oxford, 40.

²²¹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 34.

²²² Platon. *a.g.e.*, 2016, 33.

²²³ Platon, *a.g.e.*, 2016, 33.

Theaitetos diyaloguyla ilgili yorumların tam da ayrışmaya başladığı yer burasıdır. Buradaki ‘hiçbir şey’ ile kastedilen nedir? Yalnızca deneysel dünya mıdır yoksa Platon burada ideaları da mı imlemektedir?

Cornford’a göre Platon, Herakleitos’un bütün duysal nesnelerin değişim içinde olduğunu kabul etmekle birlikte, her şeyin deneysel nesnelerden ibaret olduğunu kabul etmemektedir.. Bu durumda, bilgiyi imkansız kılan şey, ‘her şey her zaman değişim içindedir’ iddiasıyla ideaların varlığının reddedilmesidir.²²⁴ Yani Cornford için bu cümledeki ‘hiçbir şey’ ifadesi ideaları da yadsıma anlamını da kapsamaktadır. Bu bakımdan, ona göre, duysal nesnelere uygulandığı sürece Platon, Herakleitos’un iddiasını kabul etmektedir. Burnyeat haklı olarak, Cornford’un bu yorumunu, Platon’un kendi felsefesinin temel bir ilkesini tartışmaya katmak olarak yorumlar.²²⁵ Yani Cornford’un yorumu, Platon’un kendi ilkelerinden birini, eleştiriye tabi tuttuğu düşünceye *eklemleyerek* eleştirisine devam edeceği anlamına gelmektedir.

Cornford bu pasajda Herakleitosçu iki varsayım olduğunu öne sürmektedir. İlki şöyledir: Cornford, ‘hiçbir şey yoktur ki kendinde bir şey olsun’ ifadesini, Herakleitosçu karşıtların birliğini imlediğini ifade etmektedir: bir niteliği, o niteliğin karşıtını da yüklemekten bir şeye yükleyemezsin. Platon ‘karşıtların bir aradığılığını’ duyumun tikel nesnelerinin bir özelliği kılar. Rep 479a’da yalnızca tikel güzel şeylerin varlığına inanan görünüş sevicilerine karşı aynı zamanda çirkin görünmeyen güzel bir şeyin olmadığını, uzun ya ağır olup aynı zamanda onlara küçük ve hafif denmeyen şeylerin (tikellerin) olmadığını söylendiğini dile getirir. Tam da bu noktada Cornford’a göre, Platon’un Protagoras’ın ve Herakleitos’un ortak noktası buradadır.²²⁶ Öte yandan, her ne kadar Platon diyalogun ilerleyen kısımlarında bir tür karşıtlıktan bahsedecek olsa da buradaki ‘hiçbir şey yoktur ki kendinde bir şey olsun’ ifadesi doğrudan karşıtların birlikte varolduğunu imlememektedir. İleride Platon Herakleitosçu öğretiyi açıkladıkça vurgusu karşıtların birliğinden çok, şeylerin birbirlerine bağımlı varoluşu üzerinde olacaktır.

İkincisi ise ‘varlığından söz ettiğimiz şeylerin aslında *olmadıkları*, fakat her zaman akış içinde olduklarıdır. Cornford, Aristoteles’in yorumundan yola çıkarak duysal

²²⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 36.

²²⁵ Burnyeat, *a.g.e.*, 1990, 12.

²²⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 38.

nesnelere uygulandığı sürece Platon'un bu Herakleitosçu doktrini kabul ettiğini dile getirir. 'Akılsal nesnelerin gerçek varlıkları her zaman aynıdır, hiçbir zaman değişim içinde değildir; fakat duyular tarafından algılanan bir çok şey bir çok bakımdan hiçbir zaman aynı durumda değildir.'²²⁷

Cornford, Herakleitosçu doktrini kabul ettiği görüşünü buraya eklerken, metinden bir kanıt getirmez, tamamen Aristoteles'e dayanmaktadır. Metne dayanmak yerine, metni yorumlarken Aristoteles'i hareket noktası olarak ele almaktadır. Elbette bunda yanlış bir şey yoktur, fakat bu fikri, metinle karşılaştırarak test etmek yerine bu fikri tamamen doğru olarak ele almakta ve bizim kanımıza göre yanlış yorumlamaktadır. Ayrıca Phaidon ve Devlet'e atıf yaparak bu sonuca ulaşmış olması, Theaitetos diyalogunun o iki diyalogdaki idealar kuramını ciddi olarak eleştirmiş olduğu Parmenides diyalogundan sonra yazılmış olduğunu göz ardı ettiğini göstermektedir. Theaitetos'un yorumlanmasında diğer diyaloglara başvuracaksak, sadece Parmenides öncesi değil sonrası diyalogları da, örneğin Sofist'i ve Kratylos'u da hesaba katmamız gerekmektedir.

Elbette, bilginin değişmezlik gerektirdiği konusunda haklıdır. Am Platon'un buradaki sözleri, doğrudan bilgi için bir değişmezliği imlemekten ziyade, *bilginin algı olduğu durumunda, deneysel dünyanın tamamen değişim içinde olması gerektiği sonucudur*. Eğer biz, bir anlığına Platon'un deneysel dünya için Herakleitosçu oluş teorisini kabul ettiğini unutabilirsek, bu pasajdan illa ki bir şey çıkaracaksak o da şudur: *bilgi algı değilse, deneysel dünya tamamen değişim içinde olmak zorunda değildir*. Bu ise, son tahlilde, şeylere ilişkin *bilgi* olmasa bile *bilgiye yakın bir zihin durumuna*, mesela *doğru kanıya* ulaşmamızın bir yolu varsa o da algıdan değil fakat akıldan geçeceğidir. Öyleyse, buradaki pasaj zorunlu olarak deneysel dünyayı saf bir oluşa eşitlemek yerine, deneysel dünyanın *varlığının* bize duyum tarafından verilmediğini imleyecektir. Ne de olsa Platon burada 'eğer bilgi algı ise' hipotezinden yola çıkarak bir akıl yürütmede bulunmakta, yanlış olduğu belli olan bu önermenin nasıl bir dünya tasarımı ortaya çıkardığını göstermektedir.

Allan Silverman, Platon'un bu ifadesindeki 'Birlik' ve 'kendilik' meselesinin hangisinde vurgu olduğunu belirsiz olduğunu, fakat Phaidon ve Devlet'ten

²²⁷ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 39.

yansımaların bulunduğunu belirtir.²²⁸ Nitekim o diyaloglarda idealar, kendi kendine var olan birler ya da birlikler olarak ele alınmaktadır.²²⁹ Fakat özellikle Phaidon ve Devlet'teki idalar kuramı Parmenides'le birlikte eleştiriye tutulduktan sonra, Devlet-Phaidon ve Theaitetos diyalogları arasında tespit edilen benzerliklere şüpheyile yaklaşmak gerekir. Parmenides diyalogu, şeylerin de Birliğe sahip olduklarını tespit etmiş ve onların düşünsel içeriklerinin oluşturulmasında onların da birliğine zemin hazırlamıştı. Ayrıca şeyler, varlıklarını idealarından almadıkları için artık, idealara atıfta bulunmadan onların 'kendi başlarına olan' varlıklarından söz etmemizde yanlış bir şey yoktur. Kısaca, Platon pekala burada 'oluş içindeki' deneysel nesnelerin kendi kendilerindeki varlıklarından söz ediyor olabilir. Nitekim Platon, bu görüşü daha da açılmak üzere kendi başına varlığa sahip olmayanların varlıklarının göreceli bir varlığa sahip oldukları şeklinde açıklayacaktır. Oysa Parmenides diyaloguyla birlikte artık, şeyler varlıklarını idealarından almadıkları dolayısıyla kendi başlarına varlığa sahip olabilmekle kalmazlar, göreceli varlığın reddedilmesiyle de onları kendi başlarına olan varlıkları da tesis edilmektedir.

'Varlık yoktur, oluş vardır' ifadesinin çelişkisini imliyor. Varlığı sabitlikle özdeşleştirirsek, sabitliği reddettiğimizde varlığın varlığını da reddetmiş oluruz ve 'oluş vardır' deriz. Fakat bir şeyin var olması için varlığın var olması gerekir: 'oluş vardır' tek başına bir çelişki taşımaz fakat 'varlık yoktur, oluş vardır' demek bir çelişki oluşturur. Oluşu kabul edebilmemiz için varlığı da kabul etmemiz gerekir. Buradaki sıkıntı, tıpkı Parmenides diyalogunda olduğu gibi, varlığın kendisinden başka bir şey ile özdeşleştirmektir. Burada doğrudan ideaların varlığının imlenmesi zorunlu değildir. Buradaki sorun, 'varlık'tır. Parmenides diyalogundan sonra, klasik formülasyonla düşünmek bizi yanlışla sürükler; eğer yer yüzü akış içinde ise, varlığı gerekçelendirmek için, ideaların varlığına baş vurmak hatadır. Çünkü varlığı, ideanın varlığı değil, ideaların varlığını varlık gerekçelendirir.

Parmenides'de son tahlilde Bir ile varlığın yan yana, dile getirilebilen her şeyde olduğu sonucu ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Theaitetos'taki 'kendinde bir olan hiçbir şey yoktur' iddiasının yalnızca ideaların varlığı lehine olduğu iddia etmek yanıltıcı ya da en azından sınırlandırıcıdır. Elbette ideaların Birliği ile çok olan şeylerin Birliği aynı

²²⁸ Silverman, A. (2002). "Flux and Language in the Theaetetus", *David Sedley (ed.) Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol 18*, Oxford University Press, Oxford, 114.

²²⁹ Silverman, a.g.e., 2002, 114.

şey olamaz. Fakat eğer Bir, soyutluk ise (Bir’le ilgili ortaya çıkan sorunların nominalist formülasyonda ortaya çıkmadığını, öte yandan bu yaklaşıma Bir’in varlığını ortadan kaldırdığı için karşı çıkıldığını unutmamak gerekir) Bir, ideanın varlık yapısına karşılık gelirken, soyut olmayan maddi şeylerin de onlara karşılık gelen zihinsel içeriklerin ve dolayısıyla dile getirilme imkanlarına karşılık gelir. Böylece deneysel nesnelerin birliği, onları düşünmemizin ve dile getirmemizin imkanı olarak mevcuttur. Bir nesne hakkında, yanlış bile olsa konuşabilmemizi sağlayan şey, en nihayetinde sahip oldukları bu birliktir. Nitekim burada anahtar kavram, ‘yanlıştır.’ Bir olan hiçbir şey yoktur şeklinde açıklanan Protagoras-Herakleitos düşüncesinde yanlış a yer yoktur. Öyleyse, buradaki Birliğe sahip olmamanın çürütülmesini, deneysel dünyanın Birliğinin bulunmadığını kabul ederek yalnızca ideaları imlediği şeklinde düşünmek yanıltıcıdır. Platon burada pekala nesnelerin birliğini de olumlamaya çalışıyor olabilir.

Platon, ‘bilgi algıdır’ önermesinin Herakleitosçu göndergelerine işaret ettikten sonra algı nesnesinin nasıl oluştuğunu açıklar:

“İlk görüldüğü anda beyaz adını verdiği renk, gözünün ne dışındaki ne de içindeki bir şeydir. Onun herhangi başka bir yerde olduğunu da düşünme; çünkü böyle bir durumda [...] oluşa dahil edilemez olur. [...] Hiçbir şeyin kendinde bir şey olamayacağından yola çıkalım: Siyah, beyaz ya da herhangi bir renk, biz gözlerin o renge uygun bir yer değiştirmeye karşılaşmasından doğuyor gibi görünür. Bu durumda renk dediğimiz şeylerin her biri, etki eden ya da etkilenen bir şey olmayıp ikisinin arasında, kendine özgü ortaya çıkan bir durumdur (153d-154a).”²³⁰

Demek ki algı bilgi olduğu zaman, şeylerin algılanan nitelikleri, ne nesnenin kendisinde ne de özneye bulunmaktadır; ikisinin ortasında, deyim yerindeyse ikisinin karışımından meydana gelmektedir. Bu durum ise, algılanan şeyin tamamen özneye has olduğudur; renkler, bir hayvana özneye görüldüğü gibi görünmez, bir insan bile hiçbir zaman kendisiyle aynı kalmadığı için, o şey o kişiye de hiçbir zaman aynı görünmez (154a).²³¹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Platon’un dünyayı yalnızca algı nesnesinden ibaret olacak şekilde kurmadığı, deyim yerindeyse onu özneye dışsal olan bir dünyaya bağlı kalacak şekilde kurgulamakta olduğudur. Algının bilgi olmasının doğurduğu sonuçlardan birisi, elbette algı nesnesinin öznel ve özneye has olmasından ileri gelmektedir. Ama bunun böyle olmasının dışsal dünyada bir

²³⁰ Platon, *a.g.e.*, 2016, 35.

²³¹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 35.

nedeni bulunmaktadır. Berkeleyci bir idealizm burada söz konusu değildir. Nitekim Platon, algı nesnesinin ortaya çıkışını açıklarken, bunun Protagoras'ın düşüncelerinin sonucu olarak ortaya çıktığını belirterek (155d)²³² yine Herakleitosçu devinim doktrinine başvuracaktır:

“Onlara göre öncesinde konuştuğumuz ve her şeyin kendisinden doğduğu ilke; her şeyin devinimden ibaret olduğu, devinimden başka hiçbir şeyin var olmadığıdır. Bir de devinimin iki türlü ve her ikisinin de sayıca sonsuz olduğunu söylerler. Nitelikleri bakımından biri etkin, öteki edilginmiş. Bu ikisinin birleşmesinden ya da birbirine sürtünmesinden sonsuz sayıda çiftler doğarmış ve bu çiftlerin bir yanı algılanan, diğer yanıysa daima bu algılananla birlikte doğup ortaya çıkan algı olurmuş (156a-b).”²³³

Görüleceği üzere algı, öznenin zihninde olup biten bir şey değil, fakat kendisine etkileme *kuvveti* verilmiş dışsal bir şeyin etkisiyle ortaya çıkan bir şeydir. Nitekim Cornford'un da haklı olarak işaret ettiği gibi algının öznesi, zihin olarak değil fakat kendisi de fiziksel bir nesne olan duyu organı olarak tasarlanmaktadır.²³⁴ Öte yandan Burnyeat haklı olarak, bu algı kuramının Timaios'ta Platon'un ortaya koyduğu algı kuramıyla paralellikler taşıdığını, öte yandan Timaios'ta daha ayrıntılı ele alındığına işaret ederek, Timaios'taki algı kuramının nesnelerin *kararlı* bir yapıya sahip olmalarını, zamanda süreklilik arz eden bir karaktere sahip olmalarını gerektirmesine rağmen, Theaitetos'ta ele alınan algı kuramı, tam da nesnelerin böylesi bir sürekliliğe sahip olamayacağına işaret etmek için ortaya konduğu tespitinde bulunur.²³⁵ Bu durumun nedeni, Platon'un Theaitetos'ta algıyı, özellikle çelişkili olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Nitekim, her şeyin değişim içinde olduğunu kabul ettiğimizde bile, bir *etkinlikten*, bir *edilginlikten* bahsetmek zorunda kalmaktayız.

Buraya kadar Platon, ‘bilgi algıdır’ önermesinin, kendince mantıksal sonuçlarını ortaya dökmüştür. Görüldüğü gibi, Theaitetos'un bilgi algıdır önermesi ilk önce Protagoras'ın göreliliğe bağlanmış bu görelilik de Herakleitosçu akış teorisine bağlanmıştır. Nitekim Platon'un kendisi de bu üçünün aynı şey olduğunu doğrudan söylemektedir.²³⁶

²³² Platon, *a.g.e.*, 2016, 38.

²³³ Platon, *a.g.e.*, 2016, 39.

²³⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 49.

²³⁵ Burnyeat, *a.g.e.*, 1990, 17.

²³⁶ Platon, *a.g.e.*, 2016, 47.

Sokrates devinimi yer değiştirme ve başkalaşma olarak ikiye ayırır (181d).²³⁷ Yer değiştirme uzamsal değişime ya da oluşa, başkalaşma da niteliğin değişimine karşılık gelir. Eğer, her şeyin devindiğini, yani oluş içinde olduğunu savunanlar tutarlı olmak istiyorlarsa sũrekli oluşun her iki tũrlũ de meydana geldiğini savunmaladırlar (182a).²³⁸ Buradan yola çıkarak, niteliği algı nesnesine indirger ve nitelik, Herakleitosçu akış teorisine uygun olarak sũrekli bir oluş içinde bulunmasıyla algı nesnesiyle özdeş olur.

“Sıcaklık, beyazlık ya da bu tũrden başka bir şey, her birinin etkileyenle etkilenen arasında algıyla aynı zamanda yer değiştirmesiyle oluşuyor. Öte yandan etkilenen şey algının kendisi değil fakat algılayan olurken, etkileyen ise niteliğin kendisi değil fakat niteliği taşıyan şey. Belki de bu “**nitelik**” szũ sana tanidik grũnmũyor veya bũtũne göre söylenince anlamıyorsun. O halde bir de tekiler ũzerinde dinle. Etkileyen şey sıcaklık ya da beyazlık olmaz; sıcak, beyaz veya bu tũrden başka şeyler olur. Szũmũzũn daha başındayken böyle konuştuğumuzu anımsıyorsundur: Hiçbir şey kendinde birşey olmadığı gibi, kendinde etkin veya edilgin de olamıyordu; algılar ve algınanlar bu ikisinin bir araya gelmeleriyle ortaya çıkıyor, biri niteliğin taşıyıcısı olurken ötekiyse algılayan oluyordu (182a-b).”²³⁹

Cornford bu pasajı, Platon’un eğer var olan her şey yalnızca algı nesnelerinden ibaret olursa bilginin imkansız olacağını göstermek için bir yol açtığı şeklinde yorumlar²⁴⁰ ve niteliklerin kendi başlarına hiçbir varlıkları olmadığını, özne ve nesnenin, dışsal nesne ile duyu organının bir araya gelmeden ortada olmadığını belirtir.²⁴¹

Bu pasaj, Herakleitosçu akış teorisine dayalı olarak algı nesnesiyle özdeşleştirilen niteliklerin nasıl ortaya çıktığını aımlamaktadır. Platon kendi fikirlerini ortaya dökmek yerine, eleştiriye tabi tuttuğu fikirlerin mantıksal sonuçlarını takip etmeye devam etmektedir. Nitekim Platon, kanıtlamanın sonlarına doğru “Bũtũn hevesimiz, sırf cevabımız doğru grũnsũn diyeydi (183a).”²⁴² demektedir. Bu szũyle, “bilgi algıdır” hipotezinin nasıl sonuçları ortaya çıkardığını araştırmış olduğunu, kapalı olarak söylemektedir. Buna dikkat etmek önemlidir. Bu pasaj, nesnelerin niteliklerini, Herakleitosçu akış teorisine uygun olarak (en azından diyalogta ortaya konuğu şekliyle) duyu veirlerine ya da algı nesnesine indirgemektedir. Nesnelerin niteliklerini saf algı nesnelere indirgemek Platon’un genel olarak felsefesine de çok uygun

²³⁷ Platon, *a.g.e.*, 2016, 83.

²³⁸ Platon, *a.g.e.*, 2016, 83.

²³⁹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 83-84.

²⁴⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 96.

²⁴¹ Cornford, *a.g.e.*, 1985, 97.

²⁴² Platon, *a.g.e.*, 2016, 85.

değildir. Ayrıca Philebos diyalogunda, Platon'un Theaitetos diyalogunda algılardan biri olarak saydığı haz algısı, bedenle ilgili bir durumun imleyicisi olarak ortaya konmaktadır. Öte yandan bu pasajın asıl işaret ettiği şey, Protagorasçı ve Herakleitosçu ilkeler üzerine inşa edilmiş bir algı kuramı bile algılayandan ve algılanandan bağımsız bir nesnenin varlığını zorunlu kılar görünmektedir. Niteliklerin algı nesnesi olarak ortaya çıkması için, o niteliğin taşıyıcısı olan ve 'etki' eden bir nesnenin var olması gerekmektedir. Fakat Herakleitosçu akış teorisine göre böyle bir nesnenin var olması mümkün değildir. Ayrıca eğer algı bilgi olsaydı, algının yalnızca niteliği değil o niteliği meydana getiren nesnenin 'kendisini' de görmesi gerekirdi.

Yalnızca bu pasaja bakarak Platon'un fiziki dünya için Herakleitosçu oluş teorisini kabul ettiğini düşünmek pek de mümkün görünmemektedir. Bu açıdan, onu bu yönde yorumlayanların tezlerini desteklemek için getirdiği kanıtların Kratylos ve Sofist'ten ziyade Devlet ve Phaidon'a başvurmaları kaçınılmazdır. Çünkü, bu pasaj, doğanın Herakleitosçu yapısını açığa çıkarmak yerine, Herakleitosçu teori kabul edildiğinde ortaya çıkan çelişkiyi göstermektedir; algı, etkiyi meydana getiren bir nesneyi gerektirir. Burada, algının bilgiyi vermiyor oluşu, ideaları görememesi değil, *nesneyi* görememesidir.

Platon'un ayırdığı iki tür deviniminden niteliksel değişim, algının bilgi olduğu iddiası bakımından, uzamsal değişimden daha önemlidir. Niteliksel değişim olmadan yalnızca yer değiştirme olsaydı o şeyin niteliğini söyleyebileceğimi açık açık söyler (182c).²⁴³ Fakat oluş her ikisini de kapsadığı için, "akış içindeki beyaz şey de akıp değişir, çünkü beyazlığın kendisi de bir akış içindedir ve başka bir renge döner ve onu bu haliyle yakalamamıza izin vermez (182d)."²⁴⁴ Bu nedenle renk (182d)²⁴⁵ ya da herhangi bir algı (182e)²⁴⁶ hakkında, hiçbir şey söyleyebilmek mümkün değildir. Çünkü her şey devinmektedir. "Şu halde, her şey her iki türlü devindiğine göre, görme için "görmemek"ten, algı içinse "algı olmayan"dan başka bir ad kullanmamamız gerekir (182e)."²⁴⁷ Eğer algı algı değilse, bilginin algı olduğunu kabul edersek o zaman da

²⁴³ Platon, *a.g.e.*, 2016, 84.

²⁴⁴ Platon, *a.g.e.*, 2016, 84.

²⁴⁵ Platon, *a.g.e.*, 2016, 84.

²⁴⁶ Platon, *a.g.e.*, 2016, 85.

²⁴⁷ Platon, *a.g.e.*, 2016, 85.

“bilginin bilgi olmayandan başka bir şey olmadığını” söylemiş oluruz (182e).²⁴⁸ Platon ortaya çıkan nihai sonucu şu şekilde ifade etmektedir:

“Eğer her şey deviniyorsa, sorulan herhangi bir soruya verilecek bütün cevaplar aynı derecede doğrudur. İster böyle olduğunu düşünün, ister olmadığını; hatta dilerseniz söz içinde bir sabitliğe düşmemek için ‘oluştüğünü’ söyleyin. [...] ‘Böyledir’, ‘Böyle değildir’ dedim; oysa hiçbir zaman ‘böyle’ dememeli – çünkü ‘böyle’ olan artık devinemez hale gelir – ve ‘böyle değil’ için de aynı durum söz konusu. Bu bir devinim olmadığından, bu iddiayı savunanlar için yeni bir söz bulmak gerekiyor. Çünkü kendi varsayımları sonucunda, *ellerinde hiçbir sözcük kalmadı*. Bununla birlikte, belli belirsiz konuştukları için, onlara en çok uyan söz ‘hiçbir zaman böyle değildir’ olsa gerek (183a-b).”²⁴⁹

Platon’un Herakleitosçu akış teorisini olumsuzlaması bu şekilde nihayete erer. Eğer Herakleitosçu akış teorisi varsa, dil imkansız hale gelir; konuşabileceğimiz hiçbir şey kalmaz. Dil, imkanını yitirir. Cornford, bu meseleyi yine idealar bağlamında değerlendirir. Ona göre, Platon’un dikkat çekmek istediği nokta, eğer hiçbir istisna olmadan ‘her şey’ değişim içindeyse, dilin hiçbir sabit anlamı olamaz. ‘Algı bilgidir’ önermesi kabul edilirse, kelimelerin anlamları her zaman değişir durur.²⁵⁰ Platon’un bizim yapmamızı beklediği çıkarım, şudur: eğer Herakleitosçu akıştan bağımsız olmasıyla kelimelere sabit anlamlarını veren bir bilinebilir nesneler sınıfını kabul etmezsek, bilginin hiçbir tanımı, karşısından daha doğru ya da yanlış olamaz. Platon, İdealar teorisinin gereksinimini, ondan bahsetmeden, hissettirmeye çalışmaktadır.²⁵¹ Elbette bilgi, ideanın varlığını gerektirmektedir. Fakat mesele sadece idealardan ibaret değildir. Burada imlenen yalnızca sabit şeyler hakkında konuşmak değil, genel olarak bütün dilin olanağının ortadan kalkmasıdır. Bostock haklı olarak bu neticenin, her şeyin değiştiği öğretisini bile savunamayacağımız bir noktaya geldiğini belirtmektedir.²⁵² Dil o denli imkansız hale gelir ki ‘her şey değişir’ bile diyemeyiz. Öyleyse, Platon’un asıl kanıtlamak istediği şey şudur: eğer her şey, her zaman her iki türlü de bir değişim içindeyse o zaman dil aracılığıyla ‘her şeyin değişiyor olduğu’ ifadesi dahil, hiçbir şey ifade edilemez.²⁵³

Eğer Platon’un Theaitetos’ta duyuşal dünya için Herakleitosçu akış teorisini kabul ettiği görüşünü öne sürersek, onun algı ile ilgili bu sözlerinin de duyuşal dünya için

²⁴⁸ Platon, *a.g.e.*, 2016, 85.

²⁴⁹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 85-86.

²⁵⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 99.

²⁵¹ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 99.

²⁵² Bostock, D. (2005). *Plato’s Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford, 100.

²⁵³ Bostock, *a.g.e.*, 2005, 101.

olumlandığını varsaymamız gerekir. Nitekim ‘algı’nın, şeylerin görelî varlıkları temelinde oluşması, hiçbir şeyin tek başına etkin ya da edilgin olmaması, her şeyin kesintisiz bir akış içinde olduğu çerçevesinde meydana gelir. Fakat burada, Platon’un kendisinin söylemediği, fakat algı ile görelilik arasında kurduğu ilişkinin imlediği bir durum söz konusudur: eğer hiçbir şey tek başına etkin veya edilgin değilse, her şey bir başka şeyle etkin ve edilgin oluyorsa ve her şey değişim içinde ise ‘göz’ ile ‘nesne’nin her karşılaşmasında hangisinin etkin hangisinin edilgin olacağını belirleyen şey nedir? Bizim göz dediğimiz şey, nesneyle girdiği algı ilişkisinde her zaman nasıl edilgin olmaktadır? Madem her şey değişim içindeyse, niçin algı olayı her meydana geldiğinde x anında göz edilgin ve nesne etkin iken, y anında göz etkin nesne edilgin olmamaktadır? Buna etkinlik-edilgenlik gibi niteliklerin kendi doğaları gereği karşılıklı bir ilişkiyi gerektirdiği, bunların halihazırda görelî nitelikler olduğu şeklinde bir itiraz getirilebilir elbette. Nitekim ‘edilgen olma’ durumunun tanımında, yüklendiği nesneden ‘başka’ bir nesne zorunlu olarak imlenmektedir: ‘bir başka şey tarafından etkilenme’. Aynı durum, etkin olma durumu için de geçerlidir. Hiçbir şey tek başına etkin ya da edilgin olamaz. Fakat bu tarz bir eleştirinin göz ardı edeceği nokta, Platon’un, doğaları gereği karşılıklı ilişkilere sahip olan niteliklerden değil genel olarak bir nitelik sahibi olmanın göreliliği bağlamında konuşuyor oluşudur. Nitekim Platon ‘bu açık içinde beyazlığın kendisi de bir akış içindedir, başka bir renge döner ve onu bu haliyle yakalamamıza izin vermez (182d).’²⁵⁴ demektedir. Nitelikleri, etkin olan ile edilgin olan arasında meydana gelen şey olarak tasarladıktan sonra, ‘etkinlik’ ve ‘edilgenliğin’ de yine bu ikisinin arasında ortaya çıkan nitelikler olarak tasarlamamız gerekecektir. Bu da bizi, tutarlılık adına ‘edilgenliğin’ kendisinin de değiştiğini, x anında edilgin ise y anında etkin olacağını söylememiz gerekir. Bunun anlamı ise şudur; şu an ben nesneyi görüyorsam bir sonraki anda da nesne beni görebilir! Bu ise, bilginin kaynağını ister algıda isterse akılda bulalım, düpedüz çelişkilidir. Öyleyse, Platon’un bunu kabul etmesi pek mümkün değildir.

Cornford’un yorumunu savunanlar, Platon’un algı ve niteliklerle ilgili söylediklerini deneysel dünya için kabul ettikleri konusunda haklı olsalar bile, bu durum yine de Platon’un Herakleitosçu akış teorisini kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Platon’un, beyazlık ve etkinlik-edilgenlik niteliklerinin kategorik olarak birbirlerinden ayrı

²⁵⁴ Platon, *a.g.e.*, 2016, 84.

olduğunu savunmakta, sürekli değişim içinde olan renk gibi niteliklerin diğer kategorideki nitelikler tarafından oluşturulduğunu savunduğunu varsayalım. Bu durumda beyazlık, Herakleitosçu terminolojiyle gerçekten var olan bir nesnenin niteliği değil fakat sürekli açık içinde bulunan bir dünyada kuvvetlerin etkin ve edilgen olarak ikiye ayrılmasıyla bu ikisi arasındaki etkileşim sonucunda ortaya çıkacaktır. Öte yandan algılayan her zaman edilgen, algılanansa her zaman etkin olarak kalmaya devam etmekte, göz hiçbir zaman etkin ya da nesne edilgen olmamaktadır. Bu durumda bile, beyazlığa sahip olmasalar dahi ‘şeylerde’ etkin ve edilgen olma yönünde, her zaman, kendiliklerinde, bir eğilime, daha doğrusu bir *doğaya* sahip olmaları gerektir.

Platon elbette idealardan bahsetmemektir ve onun ideaları ortaya koymayışı bilginin bir tanımına ulaşılmasını engelliyor olabilir. Fakat Platon’un bahsetmediği tek şey genel olarak idealar değildir. İyi ideasından da bahsetmemektedir. Devlet’ten biliyoruz ki Platon iyi ideası ile diğer ideaları birbirinden ayırır ve iyi ideasını, onların varlık kaynağı olarak diğer ideaların üstüne yerleştirir. Platon bununla da kalmaz ve varlığın nedeni dediği İyi ideasını varlığın da ötesine taşır. Hatta iyi ideası, bir güneş gibi ideaları gün yüzüne çıkarmakla birlikte zihni de aydınlatarak bilgiyi mümkün kılmaktadır. Öyleyse Platon ideaları değil, varlığa kaynaklık eden ve onlardan ayrı olan İyi’yi imliyor olması kaçınılmaz değil midir? Platon, bilginin koşulu olarak etik bir birey olmaktan da bahsetmektedir. Fakat Platon için ahlak, bilgi, varlık ve siyaset arasındaki bağ ontolojiktir. Üstelik ‘zihnin iyi ideası tarafından aydınlatılması’, etik bir birey olmanın da bilgi elde etme sürecine dahil olduğunu imlemekte değil midir? Platon etik biri olmaktan, etik bir toplumdan bahsetmediğine göre, demek ki bunları da imlemektedir. Fakat diyalogun hemen başında, Theaitetos ne kadar erdemli ve cesur bir genç olmakla övülmüştür ve üstüne üstlük bir geometrici olmasına rağmen bilginin ne olduğunu tanımlamak bir yana, ilk aklına gelen tanım (bilgi algıdır) en yanlış tanım olmuştur. Demek ki mesele Platon’un ne söylemediği değil fakat ne söylediğidir.

Platon’un istisnasız olarak her diyalogu idealar kuramını ve ahlak, bilgi ve varlık kavramlarının birbirine bağlı olduğunu öyle veya böyle imlemektedir. İdealar kuramının eleştirisi ve sonrasında dahi, bu genel bakış açısında bir değişim meydana gelmemiştir. Nitekim eleştiriye iyi ideasını dahil etmemiş, Timaios’ta da evrenin varlığını Tanrı’nın iyiliğine bağlamıştır. Fakat mesele, Platon’un herhangi bir

diyalogunda bu genel bakış açısını yakalamaktan ibaret değildir. Ayrıca herhangi bir diyalogunu, yalnızca bu genel bakış açısını okuyucuya empoze etmek için yazılmış, adeta ideaolojik bir aygıt gibi ele almak da değildir mesele. Asıl mesele, böyle bir bakış açısına sahip birisinin zihninin ışığında, doğa ve deneysel dünyanın nasıl görüldüğünü ortaya çıkarmaktır. Unutmamak gerekir ki deneysel dünyanın radikal bir oluş içinde olduğu iddiası Sokrates'in kendi varsayımı değil, onun Homeros'un başını çektiğini söylediği materyalistlere yakıştırdığı bir önvarsayımdır ve tam da bu önvarsayım reddedilmektedir. Kısaca, bütün bunlar deneysel dünyada doğa diye bir şey olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis, eğer sabit, değişmez, her zaman kendisi olarak kalan idealar var ise, onlara benzemeye çalışan nesnelerin de yönelimleri her zaman aynı doğrultuda olmak zorundadır; zamansal nesneler değişim içinde olmakla birlikte, modelleri hiç değişmediği ve modellerine benzemeye çalıştıkları için, kendi hallerine bırakıldıklarında her zaman aynı şeye benzemeye çalışacaklar, benzer şekilde etkinlik gösterecekler ve tavırlarını tanımlayan bir doğaya sahip olmaları da mümkün olacaktır.

2.3.2. Kratylos Diyalogu ve Doğa

Deneysel nesnelerin, onları yönlendiren doğalarıyla ilgili Platon'a yönelik örneklerden birisini Kratylos diyalogunda görmekteyiz. Kratylos diyalogu, beraberinde tartışmaları getirmekle beraber, idealar kuramına yapılan atıflarla birlikte, deneysel nesnelerin doğalarından da bahsetmektedir. Tartışma noktaları, yine doğa ve idealar kuramı üzerinedir. Cornford, Theaitetos'u yorumlarken, Theaitetos'ta idealara yapılan atıfı, Kratylos'un sonunda karşılaşacağımız ifadelerle benzer olduğunu ve orada da idealara doğrudan bir gereksinimin olduğunu belirtir.²⁵⁵ Öte yandan J. V. Luce, Kratylos'ta idealara bir atıfın bulunmasıyla birlikte, buradaki idealar kuramın *henüz* Devlet ve Phaidon'daki kadar *sofistike* olmadığını bu nedenle *ayrık idealar* bulunmadığı sonucuna ulaşır.²⁵⁶ Tabi bu yorum Kratylos diyalogunun, Devlet ve Phaidon'dan önce yazılmış olduğu iddiasıyla bağlantılıdır. Öte yandan biz Kratylos diyalogunun en azından Parmenides'den sonra yazıldığı kanaatindeyiz.

Kratylos diyalogu, isimler üzerinedir. Fakat diyalogda isimlerin uygunlukları, ifade ettikleri şeylerin *doğalarına* uygunluklarından kaynaklanacağı için *doğa* da bir

²⁵⁵ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 99.

²⁵⁶ Luce, J. V. (1965). "The Theory of Ideas in the Cratylus", *Phronesis*, 10 (1), 27.

kavram olarak önemli bir yere sahiptir. Diyalog, tıpkı Theaitetos gibi Protagorasçı göreliliğin eleştirisiyle başlar fakat Theaitetos'taki kadar uzun yer tutmamakla birlikte, Sokrates'in tartışmayı başlatan sorusu da meselenin hangi bağlamda ele alınacağını ortaya koyar: Protagoras mı haklıdır yoksa “şeylerin kendilerinde özlerin bir sabitliği (βεβαιότητα τῆς οὐσίας) var mıdır (386)?”²⁵⁷ Protagoras eleştirisinin bağlamı bu sefer epistemolojik değildir. Fakat, bağlam yine idealarla ilgili değil, deneysel dünyadır. Ademollo buradaki οὐσία'nın bizim anladığımız anlamda ‘öz’ olmadığını ifade eder haklı olarak. Onun yorumuyla burada sözü edilen, ideaların yüklemlemesiyle nesnelere isnat edilen niteliklerdir.²⁵⁸ Ademollo'nun ‘ideaların yüklemlemesi’ ifadesi, söz konusu pasajda vurgunun ideanın kendisine değil fakat ideayla ‘bir şekilde’ etkileşimde olan nesnenin *tavırlarında* olduğu şeklinde değerlendirmek gerekir. Bu ayrımı koymak önemlidir. Çünkü *ousa*, Platon için de özü ifade etmesi bakımından, genellikle *ideayı* imlerken, burada deneysel nesnelerin *kendi varlıklarını* ifade etmektedir. Nitekim, diyalog da bu tespiti olumlayarak ilerlemektedir.

Protagoras'ın yanlışlanması, çok kısa bir şekilde, iyi ve kötü insanların yer yüzündeki varlıklarından²⁵⁹ yola çıkarak, “Protagoras'ın doğruyu söylüyor olması asla mümkün değildir. Şayet herkesin kendine uygun görünen, kendine göre doğru olsaydı, bir kimse diğerinden daha basiretli olamazdı (386c)”²⁶⁰ sonucuna varılır. Protagoras eleştirisine uzun uzadıya yer vermeye elbette gerek yoktur. Nitekim Theaitetos diyalogunda *zaten* bu eleştiri hemen hemen bütün ayrıntılarıyla yapılmıştı. Öte yandan, görelilik *yanlış* ise nesnel önermeler vardır. Nesnel önermeler, *yanlış* önermeleri de beraberinde getirir. Yanlışlık ise, *düşüncede* ve *söylemde* (240d-e)²⁶¹ olacaktır. Nitekim, yanlışlık varlığın kendisinde değil, ona yönelik düşüncemizden ve söylemlerimizden müteşekkil olan yaklaşımımızda olabilir. Bu nedenle, söylemimizi meydana getiren *adların* doğruluklarını nasıl kazandıkları *bir sonraki* tartışma konusu olacaktır.

Platon'un Protagoras ve Herakleitos'un teorilerini dili imkansız kılmalarından ötürü yanlışlamasının, dünyayla ilgili olumlu sonucunu Theaitetos'ta vermez fakat, Kratyllos'ta göreliliğin yanlışlanmasının kesin sonucunu verir: “Şeylerin kendilerinde

²⁵⁷ Platon, *a.g.e.*, 2020c, 57.

²⁵⁸ Ademollo, F. (2011). *The Cratylus of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 77.

²⁵⁹ Platon, *a.g.e.*, 2020c, 57 – 59.

²⁶⁰ Platon, *a.g.e.*, 2020c, 59.

²⁶¹ Platon, *a.g.e.*, 2018, 64.

sabit (βέβαιος) bir özleri (οὐσία) vardır ve bu ne bizimle ilişki içindedir, ne de bizim içindir. Bizim izlenimlerimize göre bir yukarı bir aşağı dalgalanırlar, ancak kendilerinde doğuşlarından ortaya çıkan bir özleri (οὐσία) vardır (386d-e)”²⁶² Theaitetos’ta dillendirilmeyen bu durum, Kratylos’ta tartışmanın hareket noktasını oluşturacaktır. Hem sabitlik hem de öz, ideayı çağrıştıran ifadeledir. Fakat unutmamak gerekir ki, daha önce de söylediğimiz gibi, her ne kadar Platon’un bütün felsefi metinleri yönelimsel olarak idealar kuramını imliyor olsa da, Platon burada doğrudan ideaları sorunsallaştırmamaktadır; Kratylos’da sorunsallaştırılan isimlerdir. İsimler elbette idealarla ilişkileri içinde doğrulukları kazanacaklardır fakat söylemin sınırları yine idealarla sınırlı olmadığı, deneysel dünyayı da içerdiği için, mesele dönüp dolaşıp deneysel dünyanın kendinde sahip olduğu *sabitliğe* gelmektedir. Elbette buradaki οὐσία’nın idea ya da bizim anladığımız anlamıyla öz olarak yorumlanabilir. Fakat burada imlenen şey, şeylerin kendi kendilerinde içsel bir *doğaya* (şeylerin sahip oldukları içsel eğilim anlamında doğa) sahip oldukları belirtilmektedir. Hatta Barney, söz konusu pasajda geçen ‘βέβαιόν οὐσίαν’(sahip olunan *sabit öz*) ifadesini doğrudan ‘sabit doğa’ olarak ele alır.²⁶³ Hatta Ademollo, bu ifadede geçen sabitlik sıfatının (βέβαιος) zamansal sabitlik olmadığı, ‘özünden bağımsızlığın’, yani nesnelliğin ifade edildiği bir metafor olduğunu²⁶⁴ ve hatta οὐσία’nın da nesnelerin özlerinden ziyade, göründüklerinden farklı olarak bir şeyin kendi hâline (the way something is) karşılık geldiğini²⁶⁵ ifade etmektedir.

Nitekim Platon hemen sonra, *ideal* bir düzenden bahsetmek yerine, şeylerin *edimlerini* söz konusu edinir: “Şeyler böyle bir doğaya sahiplerse onların edimleri (πράξεις αὐτῶν) de aynı tarza göre midir? Ya da edimler(πράξεις) de var-olanların (y.n: ya da varlıkların) bir biçimi (εἶδος τῶν ὄντων)♣ midir (386e)?”²⁶⁶ Bu soruya olumlu cevap verildikten sonra Sokrates şunu söyler: “O halde edimler de onların *kendi* doğalarına (κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν) göre yapılırlar, bizlerin sanılarına göre değil (387a)”²⁶⁷ Burada önemli olan iki unsur vardır. İlki, edimlerin ‘varlığın bir biçimi’ olarak ele

²⁶² Platon, *a.g.e.*, 2020c, 59.

²⁶³ Barney, R. (2001). *Names and Nature in Plato’s Cratylus*, Routledge, New York, 39.

²⁶⁴ Ademollo, *a.g.e.*, 2011, 87.

²⁶⁵ Ademollo, *a.g.e.*, 2011, 87.

♣ εἶδος ifadesinin, Platon tarafından yalnızca idea için kullanılmadığı; biçim ve tarz gibi anlamlar için de kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır.

²⁶⁶ Platon, *a.g.e.*, 2020c, 61.

²⁶⁷ Platon, *a.g.e.*, 2020c, 61.

alınıyor oluşudur. Edimler, zamansaldırlar, bir nesneye ait ya da yönelik olabilseler de kendileri nesne değillerdir. Dahası doğrudan bir *hareketi* imlerler ve bu halleriyle varlıklar arasında yerlerini alırlar. Platon'un Parmenides diyalogu öncesi yaklaşımıyla, eylemlerin zamansal olmalarından ötürü, tıpkı deneysel nesneler gibi varlık ile yokluk arasında ele almamız gerekirdi. Fakat *artık* bu söz konusu olmadığı için, eylemler de en az nesneler kadar varlıklar sınıfında yerini alabilmektedir. İkincisi ise, Herakleitosçu açıdan varlıkla özdeşleştirilen ve bu nedenle bu bakış açısıyla *yokluğa* dönüşen *hareketin* bir biçimi olan *eylem*, Herakleitosçu akışa dâhil olmamakla var olabilmekte ve bir *doğaya* sahip olabilmektedir. Nesneler gibi onlarla ilgili eylemler de bir doğaya sahiptir. Bu durum, şeylerin varlık-yokluk arasında değil de var olmalarının, onların bir doğaya sahip olmalarıyla koşut olduğunu da gösterir gibidir. Nitekim Platon için kozmos, hala oluş içinde olsa da, Herakleitosçu radikal oluş içinde değildir; çünkü o durumda kozmos hakkında konuşmak mümkün olmazdı. Öyleyse, bu oluşun, onun hakkında konuşmamızı sağlayacak bir *eğilime* yani bir *doğaya* sahip olması gerekir. Bu durumda nesnelerle ilgili eylemler de bir doğaya sahip olacaklardır.



3. MATEMATİK

3.1. Matematiğin Temellendirilmesi

Matematik, Yunan felsefesi ve dolayısıyla genel olarak felsefe için önemli bir yere sahiptir. Yunanlar matematiği *pratik ve teknik uygulaması dışında* göz önüne almışlar, yani onu saf bir bilim olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum, muhtemelen, hem bir şeyin kendiliğinde ne olduğu yani *onun pratik ve teknikten bağımsız olarak* nasıl bulunduğuna yönelik felsefi düşünüş pratiğine katkı sağlamış hem de özellikle Platon'da göreceğimiz, bilgiye bir model olma işlevini yerine getirmeye yardımcı olmuş olsa gerekir. Bu nedenle, hem ilk filozof olarak hem de ilk geometrici - saf kendinde bir bilim olarak geometri - olarak Thales'in adının geçmesi olağandır. *Yeni* Platoncu filozof Proclus, Thales'in önce Mısır'a gidip oradan Yunanistan'a geometriyi getirdiğini bildirir ve devam eder: "Kendi başına birçok önerme keşfetti ve ilkeler konusunda kendinden sonra gelenleri yetiştirdi. Yöntemi bazı durumlarda daha genel, başka bazı durumlarda ise daha deneyseldi."²⁶⁸ Heath, Proclus'un bu sözlerini, geometriyi genel önermelerde temellenen dedüktif bir bilim olarak ilk kuranın Thales olduğu şeklinde yorumlar.²⁶⁹ Ama yine de Thales'le başlayan bu kendilik meselesine dikkatli yaklaşmak gerekir. Geometrinin saf bir bilim olarak ele alınması Thales'le başlamış olsa da, bu durum bir süreç olarak gerçekleşmiş ve belki de hiçbir zaman tamamlanamamıştır. Matematiğe katkıları büyük olan Pitagorasçılar, matematiğe aynı zamanda dini motiflerle yaklaşıyorlardı; matematik felsefelerinde analogik yaklaşımlara yer veriyorlar, karşılaştıkları bir takım zorlukları, deyim yerindeyse suskunluk yasası ile öteliyorlardı. Platon, hem bu dini yaklaşımı, hem analogik akıl yürütmeleri hem de yer yer görülen mitolojik bakış açılarını, birçok felsefi konuda ortadan kaldırmaya çalıştığı gibi matematikte de aynısını yapacaktır. Ama o bile, matematiği saf matematik bağlamında düşünmemiştir. Matematikle ilgisi özellikle eğitim olmak üzere, bilgi ve varlık bağlamındadır.

Platon'un felsefesini temellendiren birçok isim vardır. Bunların başında Sokrates, Parmenides ve Herakleitos gelir. Bir önceki bölümde, bu üç ismin Platon'un üzerindeki etkisini ve Platon'un bunları kendi felsefesinde ne şekilde değerlendirdiğinin izlerini

²⁶⁸ Proclus. (1970). *A Commentary on the First Book Of Euclid's Elements*, (çev: Glenn R. Morrow), Princeton University Press, Princeton, 65.

²⁶⁹ Heath, T. (1921). *A History of Greek Mathematics Vol I*, Clarendon Press, Oxford, 128.

gördük. Matematik bölümüyle birlikte, Platon için en az bunlar kadar önemli olan dördüncü isimle karşılaşırız: Pitagoras. Pitagoras'ın Platon üzerindeki etkisi, onun matematiğe verdiği önemle sınırlı değildir. Gerek ruhun ölümsüzlüğü gibi felsefesi içinde yeri bulunan düşünsel öğelerde olsun, gerekse de genel olarak kozmolojisinde olsun Pitagorasçı izleri bulmak mümkündür.

Novak, Platon'un üzerindeki Pitagorasçı etkileri şu şekilde özetler: Platon Magera'da çalıştıktan sonra Cyrene'ye Theodoros'la matematik çalışmaya gitti sonra da İtalya'ya Philolaus ve Eurytus'un yanına gitti ki onlar da Pitagorasçıydı. Pitagorasçılarla olan bu içli dışılık, Phaedon diyalogunda da kendini gösterir; oradaki Simmias ve Cebes de Pitagorasçılardır. Dahası, Pitagorasçı Archytas, Platon'un bir arkadaşıydı.²⁷⁰ Theodoros, malum, Thaitetos diyalogunda önemli bir matematikçi olarak karşımızdadır ve diyalogda Sokrates tarafından saygı görür. Diyaloga adını veren Thaitetos da aynı zamanda önemli bir matematikçidir. Platon, deneysel dünyanın nasıl olduğunu kozmolojisini serimlediği Timaios diyalogunun baş konuşmacısı ve diyaloga adını veren Timaios'un ağzından anlatır.

Tarihi bir şahsiyet olarak Pitagoras'ın kendisi ile ilgili doğrulanmış çok veri olmamakla birlikte, bir akım olarak Pitagorasçılık, hakkında konuşulabilecek ölçüde kaynağa sahiptir. Ayrıca Pitagorasçılık içinde meydana gelen matematiksel gelişmelerin hangisinin Pitagoras'ın şahsına ait olup olmadığını kesin olarak belirlemek güçtür.²⁷¹ Bu nedenle, Pitagoras'ın kendisinden ziyade, karşılaştırmamızı 'Pitagorasçılık' deyiimiyle gerçekleştireceğiz.

Heath'ten öğrendiğimize göre²⁷² Pitagorasçı filozof Philolaus, 'bilinebilir olan her şeyin sayısı vardır; çünkü sayı olmadan bir şey ne kavranabilir ne de bilinebilir' demektedir. Heath, haklı olarak bu ifadenin Pitagorasçılığın bütün içeriğini ortaya dökmekte yetersiz olduğunu, çünkü şeylerin yalnızca sayı sahibi olmadıkları, fakat aynı zamanda her şeyin *sayı olduğu* görüşünün de Pitagorasçılık'ta içerildiğini ifade etmektedir.²⁷³ Demektir ki, Pitagorasçılık, şeylerin matematikselliğini, şeylerin sayı *olmaları* şeklinde ele almışlardır. Bu bakımdan Pitagorasçılık, Platon'da gördüğümüz

²⁷⁰ Novak, J. A. (1983). "Plato and the Irrationals Part 2", *Apeiron*, 17 (1), 14.

²⁷¹ Boyer, C. B. (1949). *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*, Dover Publications, New York, 17.

²⁷² Heath, *a.g.e.*, 1921, 67.

²⁷³ Heath, *a.g.e.*, 1921, 67.

türden soyut-maddi ayrımı yapmamıştır. Bu ayrımı ilk yapanın Platon olduğu düşünülürse Pitagorasçıların nesnelerin matematikselliğini, şeylerle matematiksel nesneleri özdeşleştirecek şekilde düşünmeleri olağandır. Öte yandan, Heath'in Philolaus'tan aktardığı ifade, şeylerin matematiksellerle özdeş olduğu fikrinin sahip olduğu entelektüel düzeyden fazlasını içermektedir; matematiksellik, şeylerle ilişkisinin yanında, onlardan daha soyut bir içeriğe sahip olan *bilgi* kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Pitagorasçıların, deyim yerindeyse sayıları *maddi şeyler* olarak ele alması ile Platon'un soyut-maddi ayrımıyla onun düşüncesinde sayıların *soyut* niteliğinin hakkının verilmesi arasında duran bir geçiş gibidir.

Platon doğal olarak sayıları *soyut* nesneler olarak ele alacaktır. Nasıl ki etkilenmiş olduğu filozofların hepsinin düşüncesini değiştirip dönüştürmüştü, Pitagorasçıların sayılara yönelik materyalist yaklaşımını da dönüştürecektir. Bu dönüşüm esnasında ister sayıların kurulumu olsun, ister geometrinin işlevi olsun birçok şey soyut düzleme taşınarak kavramların dünyayı kavrayıştaki işlevleri de değişecektir. Bunun en çarpıcı örneğini *aperion* kavramında göreceğiz. Şimdiden özetlememiz gerekirse, belirsizliğe karşılık gelen *aperion*, Pitagorasçılıkta da Platon'da da *peras* ile yani sınır ile birleşerek var olan her şeyi oluştururlar. Philebos diyalogunda Platon bunu açık açık söyleyecektir. Fakat *aperion* Platon'un düşüncesinde, her zaman belirsizlik anlamını taşıyamaz. Çünkü her şey *aperion* ve *peras'tan* oluştuğu için, sayılar da *aperion* ve *peras'tan* oluşacaktır. Nitekim Platon, Philebos'ta her şeyin *aperion* ve *peras'ın* bir araya gelmesiyle oluşmasını anlatırken yalnızca deneysel dünyadan örnek vererek, *aperion'un* belirsizlik anlamını kullanmış, fakat sayı ve geometrik şekillerle ilgili hiçbir örnek vermemiş, bu konuda sessiz kalmıştır. Onun bu sessizliğini, *aperion-peras* ilişkisinin sayılar için de deneysel dünyadaki gibi sınır-belirsiz ilişkisi şeklinde olduğunu söylemeyi mümkün kılmasının yanında, tam tersini de mümkün kılmaktadır. Nitekim eğer Platon'un düşüncesine uygun bir yorum arıyorsak, sayıların, *deneysel dünyada* karşılığı olmayan soyut entiteler olarak, içlerinde belirsizlik taşıyacaklarını söyleyemeyiz. Bu durumda *aperion*, belirsizliğe değil fakat sonsuzluğa karşılık gelmek zorundadır. Parmenides diyalogunda, *aperion'un* bu ikili anlamının ortaya çıkarılmasının mahiyeti de kendisini burada gösterecektir.

Platon'un Pitagorasçılığı dönüştürmesi, *aperion* kavramını, sayıları açıklayabilme bağlamında sonsuzluğu da içerecek şekilde genişletmesinden ibaret değildir. Bu

dönüştürme, aynı zamanda, Platon'un epistemolojisinde önemli bir yer tutan 'hatırlama' (anamnesis) kuramıyla ilgili görüşlerinde de kendisini göstermektedir. Yeniden doğuş ve hatırlama ile ilgili görüşler, Pitagorasçı görüşlerdir. Platon, hatırlama kuramını sıfırdan felsefe literatürüne sokmamıştır. Fakat Pitagorasçılardaki hatırlama, bireysel yaşantı deneyimlerini içerecek şekilde anlatılaştırılmış olmasına rağmen²⁷⁴ Platon'daki hatırlama, önceki yaşamın bireysel deneyimlerinden ziyade tümel, evrensel ve soyut şeylere, yani Platoncu kavrayışın bilgisine karşılık gelmektedir. Platon, ister ontolojik, ister epistemolojik ve hatta ister sosyo-politik alanlarda ilke olarak kullanılacak unsurların tikel, bireysel olanı ortadan kaldırmaya çalışması, bilgiyi de ilke olabilmesi bakımından bu tarz tikelliklerden soyutlaması ile hatırlama kuramına bağlaması, hatırlamayı da bireysel ve tikel yaşantılardan soyutlamasını gerektirmiş görünmektedir.

Platon'un, diyaloglarına yayılmış olarak matematik felsefesine yakınsayan parçalar bulunabiliyor olsa da hiçbir eserinin ana konusunu doğrudan matematik oluşturmamaktadır. Gerek 'geometri bilmeyen giremez' sözü, gerekse metinlerinde düzenli olarak matematiğin önemine, bilgiye bir model olmasına ve eğitim içindeki vaz geçilmez yerine sık sık vurgu yapılıyor olsa da herhangi bir eserini yalnızca matematiğe ayırmamış olması ilginçtir. Bu nedenle, Platon'un matematik felsefesi, sayının temellendirilmesi ve matematiksel nesnelerin ontolojik konumu gibi meseleler, onun felsefesinin diğer kısımlarından kat be kat daha fazla spekülâtiftir. Bu durumun avantajlarıyla birlikte, riskleri de vardır. Avantajı, mesele ile ilgili yorum yapabilme olanağını arttırması iken, risk de aşırı yoruma kaçma tehlikesidir. Bir diğer risk, Platon'un matematik felsefesi ile ilgili en önemli kaynaklardan biri Aristoteles'tir ve daha az öneme haiz olmakla birlikte yine de kullanılabilir olan Proclus'tur. Aristoteles ise daha önce gördüğümüz ve yine göreceğimiz gibi, Platon'a yönelik nokta atışı analizleri olmasının yanında, kendi felsefesi açısından eleştirel olan yönlerini de epey abartarak aktarmaktadır. Proclus ise koyu bir şekilde Platon'u savunmakla birlikte, Yeni Platonculuğun mistisizminden bağımsız olarak ne düşünebilmiştir ne de biz onun aktardıklarını onun bu mistisizmden soyutlayarak değerlendirebilmişizdir. Bu nedenle eğer Platon'un bir matematik felsefesi varsa, bunu bulup çıkarmanın

²⁷⁴ Boyer, *a.g.e.*, 1949, 20.

spekülasyon içindeki en makûl yolu, onun felsefesine uygunluğunu kıstas olarak almaktır.

Öte yandan, Platon'un felsefesinin Parmenides diyaloguyla birlikte önemli bir değişim geçirdiğini göz önünde bulundurursak, yapılacak spekülasyonda kıstas olarak Platon'un hangi felsefesini baz almamız gerekir? Matematik, Platon'un hem Parmenides öncesi hem de Parmenides sonrası döneminde neredeyse aynı öneme sahiptir. Platon'un bütün diyalogları içinde, matematik ontolojisine en yakın ifadeleri Parmenides öncesi Devlet diyalogunda buluruz. Keza yine Parmenides öncesi Menon'da, hatırlama kuramı, geometrik yöntemlerle kanıtlanmaya çalışılırken, Phaidon diyalogundaki konuşmacılar, önemli Pitagorasçılar olmaları bakımından matematiğe işaret etmektedirler. Öte yandan Parmenides diyalogunda, ikinci hipotezde Bir varlığının kanıtlanmasının hemen ardından sayının kanıtlanmasına geçilir. Nitekim Parmenides'in ana konusu olan Bir, varlıkla ilişkili olan en önemli metafiziksel unsur olmasının yanında matematiksel bir ifadedir. Theaitetos diyalogunun ana muhatabı ve diyaloga ismini veren Theaitetos, Yunan tarihinin en önemli matematikçilerindendir; hatta yine aynı diyalogda adı sık sık zikredilen ve ara ara konuşmaya dâhil olan Theodoros da önemli bir geometricidir. Timaios diyalogunun ana konuşmacısı ise Pitagorasçıdır. Yasalar kitabında, eğitime irrasyonel sayılar dâhil edilerek matematiksel eğitimin kapsamı genişletilir. Bu nedenle yukarıda sorduğumuz sorunun cevabını vermek çok kolay olmamakla birlikte yine de elimizde bir ipucu vardır. Göreceğimiz üzere, Platon Devlet'te sayıları birimlerden kurarken, Aristoteles'ten sayıları Bir ve sonsuz küçük-büyük'ten kurduğunu öğreneceğiz. Öte yandan Devlet'te irrasyonel sayılara karşı temkinli bir tutuma sahip iken sonradan bu tutumun değiştiğini de göreceğiz. Parmenides diyalogunda, Bir'in düşünsel nesnelerin ve ideaların soyut karakteri ile dünya arasındaki ilişkinin sorunlu olduğunun keşfiyle, matematiksel nesnelerin de yapıları gereği soyut olmaları münasebetiyle, benzer bir dönüş varmış gibi davranacak ve Platon'un her iki döneminden yararlanmakla birlikte, tutarlılığı, daha çok geç dönemiyle arayacağız.

Matematik, dediğimiz gibi, Platon için varlık bağlamında ve daha çok eğitim ile ilgili olarak ele alınır. Onun matematiği ele alış tarzı, Platon'un felsefesine uygun bir matematik ontolojisi kurgulamaya olanak tanımamaktadır. Bu bağlamda sayının nasıl kurulduğu, geometrik şekillerin ne olduğu, matematiksel akıl yürütme olarak

isimlendireceği *dianoianın* nesnelerinin neler olduğu, matematiksel nesnelerin ontolojik konumunun ne olduğu ile ilgili, Platon'un doğrudan hiçbir sözü yoktur. Spekülasyonun başlayacağı yer de tam olarak burasıdır. Bu konularla ilgili, Aristoteles başta olmak üzere, bazı yazarların aktarımları ve yorumları mevcuttur. Eğitim ile ilgili kısmı ise, bizim çok da konumuz dâhilinde değildir. Ancak ve ancak eğitimde matematiğin önemli bir yer tutmasının metafiziksel bağlamları söz konusu olduğu için bizim için önem arz etmektedir ki bunun öneminin nedeni açıktır: bilginin nesnesi soyuttur; matematik, insan zihnini soyut şeyler üzerinde düşünmeye en çok yatkınlaştıran disiplindir. Matematik bu anlamda, zihni ideaları düşünmeye hazırlayan bir bilim olarak karşımızdadır. Bu meseleye kısaca değineceğiz fakat şimdiden söylemek gerekir ki matematiği önemli kılan unsur, bize kesin bilgi vermesi, verdiği bu bilgilerin kanıtlanabilir olması ve bütün bu işlemlerin tamamen soyut bir düzlemde gerçekleşebiliyor olmasıdır. Öte yandan göreceğimiz üzere, hakikat açısından, bir bilim olsa da yine de diyalektikle karşılaştırıldığında ikincil bir bilim olarak karşımıza çıkacaktır. Eğitim bakımından zihni varlığa hazırlayıcı, metafiziksel bakımından ise, soyut olmasıyla deneysel dünyayı aşan ama sahip olduğu çeşitlilik ile de kendileri idea olamayan bir varlık düzlemine işaret edecektir.

Matematik, öncelikle o dönem için aritmetik ve geometriden müteşekkildir. Platon, sık sık bu bilimlerin devamına astronomi ve harmoniyi de eklemektedir. Fakat göreceğimiz ki, bazı ipuçları vasıtasıyla bu sonraki bilimlere saf teorik matematikten ziyade, teknikte kullanılan matematik ile bu saf teorik matematik arasında uygulamalı bir matematik alanı olarak sınıflandırmaktadır.

3.1.1. Aritmetik

Platon için doğa matematikseldir. Pitagorasçılığın etkisi, onun bu yaklaşımında da görülür. Fakat Pitagorasçılıkta matematik ile doğayı birbirinden ayırmak, matematik felsefesini onların doğa felsefesinden ayrı olarak kavramak, Platon'a kıyasla daha zordur. Çünkü Platon için matematik nesneleri soyuttur ve doğanın matematikselliği Pitagorasçıların anladığı biçimde anlaşılamaz ve bu sayede onda matematiği doğadan ayrı olarak ele alabilmenin de imkânı açılmaktadır.

Platon'un aritmetiğe yaklaşımı, matematiğe yönelik genel yaklaşımı tarafından belirlenir. Bu anlamda, iki tür aritmetik ortaya koyar. Wedberg'in deyimiyle bu iki

aritmetik, "halk için olan" ve "felsefi" aritmetiktir.²⁷⁵ Halk aritmetiği duyuşsal nesneler hakkında önermelerde bulunur.²⁷⁶ Felsefi aritmetik ise, ruhu soyut sayıları düşünmeye zorlar ve görünür ya da dokunulur cisimlerin sayılarını ele almayı reddeder. Felsefi aritmetiğin önermeleri mutlak ve kesin doğruluğa sahiptir.²⁷⁷ Wedberg'in yaptığı sınıflamada verdiği terimler, doğrudan Platon'dan gelen terimlerdir. Platon Philebos'ta, iki tür matematiği ayırırken halk aritmetiği (τῶν πολλῶν; çoğunluğun, yığınların aritmetiği) ve filozofların aritmetiği (τῶν φιλοσοφούντων; filozofların, bilgiyi sevenlerin aritmetiği) şeklinde iki ayırım yapmaktadır (56c).²⁷⁸ Öte yandan Wedberg'in Platon'a dayanarak yaptığı bu isimlendirme sıkıntılı olmasa da yer yer belirsizliğe sebebiyet verebilir. Halk matematiği kelime anlamı itibariyle yalnızca halkın kullandığı matematik gibi bir anlam taşıyabilirken, felsefi matematik de matematikten ayrı olarak matematik hakkında düşünmek olan matematik felsefesi ile karıştırılabilir. Ancak, filozof, örneğin pazardan elma alırken halk aritmetiğini kullanır, sayılar üzerinde düşünürken saf matematik üzerinde düşünür, sayılarla ilgili hipotezlerin doğruluklarını nereden aldıklarını düşünürken de matematik felsefesi yapıyor olacağı için, disiplini uygulayana göre değil, disiplinin kendisine göre bir isimlendirme yapmak daha makul olacaktır. Bu nedenle, Wedberg'in halk matematiği olarak isimlendirdiği disipline *uygulamalı matematik ve aritmetik*, felsefi matematik dediğine de doğrudan *matematik ve aritmetik* ya da *saf matematik ve aritmetik* terimlerini, bunlardan da ayrı olarak matematiğin neliği, sayıların neliği gibi konular söz konusu olduğunda da matematik felsefesi ya da matematik ontolojisi terimlerini kullanacağız.

Görüleceği üzere, söz konusu iki tür aritmetik arasındaki ayırım, bir bilim olarak aritmetiğin kendisine nesne olarak ne aldığıdır. Soyut, salt matematiksel nesneleri ele aldığında *saf* aritmetik, duyuşsal nesneleri ele aldığında ise *uygulamalı* aritmetik. İkisi arasındaki ayırım, elbette önemlidir. Birim temelinde yapılan bu ayırım, her iki matematik türünde, Platon'un dillendirmediği daha ileri bir ayrıma da karşılık gelecektir. Saf matematik, yalnızca soyut bir bilim olarak, maddi kipler ele alamayacağı için, aritmetiğin sayılarını oluşturacak olan birimler, *ard arda* ya da *yan*

²⁷⁵ Wedberg, A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 64.

²⁷⁶ Wedberg, a.g.e., 1955, 64.

²⁷⁷ Wedberg, a.g.e., 1955, 65.

²⁷⁸ Platon. (2019). *Philebos*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 101.

yana gibi maddi kipler alamayacaklardır. Bir başka deyişle bu ikisi arasındaki fark, basit bir ‘farklı nesnelere sahip olma’dan ibaret değil, nesnelerinin ontolojik yapısı nedeniyle de kategorik bir farktır. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki, Platon için uygulamalı, gerçek anlamda matematik değil fakat onun deneysel dünyaya uygulamasıdır.

Platon bu ayrımı Philebos diyalogunda açıkça ortaya koyar. İlk önce bilim ve teknikleri ikiye ayırır ve içerisinde *bilim* olmaya en yakın parçalarını ayırtırmaya koyulur. “Bilime yaklaşan bölüme saf, diğer bölüme de daha az saf (55d)”²⁷⁹’tır. Bu araştırmasında disiplinlerden, “saymak (ἀριθμητική), ölçmek ve tartmak sanatlarını çıkarırsak elimizde pek bir şey kalmaz” (55e)²⁸⁰ tespitinde bulunur. Aritmetiği bilim ve teknikten çıkarınca yöntem olarak yalnızca gelenek ve tecrübe ile duyguları kullanmak ve çalışmayla beraber tahminde bulunabilmek kalır (56a).²⁸¹ Teknik uğraşlar arasında bir ayrım yaparak, tıp ve çiftçilik gibi, sayı bilgisini az kullandığı için belirsizliğe yakın olan bilimler olarak, mimarlığı ise ölçü, gereç, cetvel, pergel çekül gibi *geometrik diyagramları* çizmemizi yarayan aletler kullanmasından dolayı, (uygulamalı) matematiksel sayılabilecek bilimler arasında ayrım yapar (56b-c).²⁸² Bu durumda, mimarlık gibi aritmetiği kullanan bilimler bilim niteliğini daha çok taşırlar (56c).²⁸³

Bizi ilgilendiren asıl ayrım, bundan sonra yapılır. Platon, aritmetiği kullanan bilimlerin de ikiye ayrılması gerektiğini belirtir (56c).²⁸⁴ Hesapla(ἀριθμητική) başlayalım. Halka ve filozoflara ait olan şeklinde iki tür hesap vardır.²⁸⁵ (Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, buradaki ayrım uygulamalı aritmetik ile saf aritmetik arasındadır. Filozofun aritmetiği ile matematik felsefesi kastedilmemektedir.) Platon bu iki tür aritmetik arasındaki ayrımı, ilgilenilen sayıları oluşturan *birimlerin* ne olduklarına bağlı olarak belirler: “Aradaki fark pek de küçük sayılmaz. (halk aritmetiği ile filozof aritmetiği arasındaki fark). Çünkü halk birbirleriyle eş olmayan şeyleri yani iki ordu, iki öküz gibi şeyleri bir arada hesaplarken, filozoflar tüm birimler(μονάδες) arasından tek bir birimin diğerlerinden farklı olmadığını kabul etmeyen düşünceye sahip olan kişiyi

²⁷⁹ Platon, *a.g.e.*, 2019, 99.

²⁸⁰ Platon, *a.g.e.*, 2019, 100.

²⁸¹ Platon, *a.g.e.*, 2019, 100.

²⁸² Platon, *a.g.e.*, 2019, 100.

²⁸³ Platon, *a.g.e.*, 2019, 101.

²⁸⁴ Platon, *a.g.e.*, 2019, 101.

²⁸⁵ Platon, *a.g.e.*, 2019, 101.

dinlemek bile istemezler (56e).”²⁸⁶ Birim meselesi, sayıların neliğiyle ilgili tekrar karşımıza çıkacaktır. Ama burada şimdilik önemli olan kısmın, aritmetiğin nesnelerinin *soyut nesneler* olarak sayılar olduğuna yönelik bir vurgu yapıldığıdır. Bu surette de bir bilim olarak aritmetik, Platon için önemlidir. Theaitetos’ta, bir insanın *gördüğü* ya da *dokunduğu* bir on ikiyi (on iki tane bulunan bir nesneler sınıfının miktarı olarak on iki)on bir olarak hayal edebileceğini, fakat zihnindeki on bir (ἐν τῇ δισκοίᾳ) ile ilgili olarak böyle bir kaniya sahip olamayacağını (195e)²⁸⁷ söyler. Bu anlamda, sayılar arasında, *soyut* olmaları bakımından bir fark yoktur. “Tek(τὸ ἓν) için doğru olan, bütün sayılar için de doğrudur. Hesap ve aritmetik baştanbaşa sayılar üstüne düşünür. Öyleyse, insanı gerçek varlığa götürecek bilimler bunlardır (525a)”²⁸⁸ Soyut olmaları, onları idealara benzer kılmaktadır: Aritmetik öğrenen "salt bir kavrayışla sayıların özüne varacaktır. Ama sayıları, tüccarların, satıcıların alım satım işlerindeki gibi kullanamayacaklar. Sayıları, [...] ruhun kendi kendisiyle yaptığı konuşmada dünyadan, hakikate ve öze daha kolay geçmek için kullanacak (525c).”²⁸⁹ Sayıların idealara benzer yapısı, onları filozofların eğitiminde önemli bir konuma yerleştirir. Platon geleceğin filozofları olacak gençlerin eğitiminde, onları karanlıktan aydınlığa çıkaracak (521c)²⁹⁰, ruhlarını değişen varlıktan gerçek varlığa çevirecek (521d)²⁹¹ bilimi ararken, filozofların eğitimi askerlik eğitimini de içerdiğinden dolayı, bu bilimin savaşçıların da *işine yarayacak* (521d)²⁹² bir bilim olması gerektiğini söyler. Askerlik eğimi, müzik ve jimnastiği içermekle birlikte, bu bilimler ruhu oluştan varlığa yetkin olmadığı için aranan bilim, *hepsini birden içine alan bilimlerden* biri (522b)²⁹³ gerekmektedir. Böylesi bir bilim "bütün sanatlarda, bütün kafa çalışmalarında, *bütün bilimlerde ortak olan* ve herkesin ilk öğreneceği şeyler arasında yer alan bilim"dir (522c).²⁹⁴ Söz konusu bilim, sayı(ἀριθμός) ve hesap(λογισμός) bilgisidir; yani aritmetiktir. "Her bilim, her sanat ona başvurmak zorundadır

²⁸⁶ Platon, *a.g.e.*, 2019, 101.

²⁸⁷ Platon, *a.g.e.*, 2016, 110.

²⁸⁸ Platon, *a.g.e.*, 2014, 244.

²⁸⁹ Platon, *a.g.e.*, 2014, 245.

²⁹⁰ Platon, *a.g.e.*, 2014, 239.

²⁹¹ Platon, *a.g.e.* 2014, 240.

²⁹² Platon, *a.g.e.* 2014, 240.

²⁹³ Platon, *a.g.e.* 2014, 241.

²⁹⁴ Platon, *a.g.e.*, 2014, 241.

(522c)."²⁹⁵ Aritmetik, "insanı kendiliğinden varlığın özüne (οὐσία) götürecek bilimlerden biri olabilir (523a)."²⁹⁶

Matematiksel nesnelerin, nasıl kurulduğundan farklı olarak, varlık yapıları, ontolojik konumları farklı bir meseledir ve araştırmamızın sonraki kısmını içermektedir. Öte yandan, Platon, burada *varlığın özü* ile aritmetik arasında bir ilişki kurduğu için, şimdiden belirtmek gerekir ki, matematik, *metafizik* değildir. Matematikğin rolü, zihni diyalektiğe hazırlamaktan müteşekkildir. Bu meseleyi sonradan daha ileri düzeyde inceleyeceğiz fakat, Devlet'teki uzun bir pasaj, şimdilik yeterli ölçüde, meseleyi genel hatlarıyla özetlemektedir:

"Duyularımıza (αἰσθησις) çarpan nesnelerden bazıları insanı düşünmeye (νόησις) götürmez. Duyularımız onların ne olduğunu anlamaya yeter. Bazılarıyla incelenmek ister. Çünkü bize verdikleri duyusu açık değildir (523b)."²⁹⁷

"Düşünceyi gerektirmeyen nesneler, insanda aynı zamanda iki karşıt duyusu uyandırmayan nesnelerdir. Uyandıranlarsa, düşünceyi gerektirir. Uzaktan olsun, yakından olsun gördüğümüz bir şeyin şu mu, bu mu olduğunu kesitremediğimiz zaman düşünürüz. Bir örnek verirsem daha iyi kavrarısın belki. Şu üç parmağa bak: başparmak, işaretparmağı ve ortaparmak (523c)."²⁹⁸

Bu parmaklara baktığımızda "her biri bir parmak olarak görünüyor, ister yanda olsun, ister ortada, ister ak olsun, ister kara, ister kaba olsun, ister ince, ister daha başka türlü. Çünkü insanların çoğunda düşünce, parmağın ne olduğunu aramak zorunda değildir. Göz, bir parmağı parmaktan başka bir şey olarak görmez de ondan (523d)."²⁹⁹ Öyleyse böyle bir duyusu insanı düşünmeye zorlamaması da doğaldır.

"Ama parmakları büyüklük, küçüklük bakımından ele alacak olursak, göz bunu yeterince görebilir mi? Parmağın ortada ya da yanlarda olması hiçbir şeyi değiştirmez mi? Onun gibi, dokunmakla da kalınlığı inceliği, katılığı, yumuşaklığı tam kestirebilir miyiz? Duyulur genel olarak bu çeşit özellikleri kavramaya yeter mi? Hep şöyle olmaz

²⁹⁵ Platon, *a.g.e.*, 2014, 241.

²⁹⁶ Platon, *a.g.e.*, 2014, 241.

²⁹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2014, 242.

²⁹⁸ Platon, *a.g.e.*, 2014, 242.

²⁹⁹ Platon, *a.g.e.*, 2014, 242.

mı duylularda: önce katı olanı kestirecek duyu, yumuşak olanı da kestirmek zorundadır. Katılığı ve yumuşaklığı bir arada duyurur bize (524a).³⁰⁰

Böyle olunca insan duraklamaz mı? Hem katılık, hem yumuşaklık bildiren bu duyuyun ne olduğunu sormaz mı kendi kendine? Ağırılık ve hafiflik için de öyle. Duyu bize ağır ve hafif, hafifi ağır gösterince, neye ağır neye hafif diyeceğiz? (524a)"³⁰¹

Bu duraklamada insanın hesaplama ve düşünme yardımı çağırması, bildirilen şeylerin bir tek şeyle mi, iki şeyle mi ilgili olduğunu kavramaya çalışması doğaldır (524b).³⁰²

Duyu, "büyüklüğü, küçüklüğü ayırmadan, birbirine karışmış olarak görür. [...] Bu karışıklığı gidermek için düşünce, büyüklüğü, küçüklüğü, gözün tersine ayrı ayrı görmek zorundadır (524c).³⁰³

*Kavrananla görüneni de böylece ayır ettik (524c).*³⁰⁴

Bu uzun pasaj, hem aritmetik hem de doğanın nesneleri ile ilgili önemli unsurlara sahiptir. Aritmetiğin, epistemolojik ve pratik olarak kendisine nasıl ihtiyaç hâsıl olduğu anlatılmaktadır. Evet, mesele hem epistemolojik hem de pratiktir; duyum bize bir çelişki verdiğinde, Platon'un terminolojisiyle, ruhumuzda *tedirginlik* hissederiz ve bu tedirginliği giderme ihtiyacı hissederiz. Bu ihtiyaç, tamamen pratik bir ihtiyaçtır fakat bu ihtiyacı giderme yolu ise, şeyle ilgili hakikate ulaşmaya çalışmaktan, yani epistemolojik yoldan geçmektedir. Doğanın nesneleri ile ilgili meselenin ise, dikkat edilirse, Platon'un düşünülür olanla görünür olanlar arasında yaptığı ayırım ile ilgili olduğu görülür. Duyum bize çelişki sunmaktadır. Sunduğu çelişki, *nesneyle* ilgilidir. Platon, çözüm önerisi olarak, duyumun verdiği çelişkiyi bahane göstererek *deneysel dünyanın gerçekliğini* reddetmek yerine, o dünyanın kendi gerçekliğinin bilgisine erişmek için *akıla* başvurulması gerektiği ve bu başvuru sürecinin de *matematik*le başladığını belirtiyor oluşudur. Parmenides gibi, *doğaya* yönelimsellik içeren bir eserden önce yazılmış olan Devlet'te dahi, doğa nesnelerinin varlıkla yokluk arasında olduğu söylene dahi, duyulur ve düşünülür olan arasında yapılan ayrımlar arasında,

³⁰⁰ Platon, *a.g.e.*, 2014, 243.

³⁰¹ Platon, *a.g.e.*, 2014, 243.

³⁰² Platon, *a.g.e.*, 2014, 243.

³⁰³ Platon, *a.g.e.*, 2014, 244.

³⁰⁴ Platon, *a.g.e.*, 2014, 244.

demek ki, duyuşal nesneyle de *ilgili* dūşünsel ve yine onunla ilgili duyuşal bir ayırım yapılır görünmektedir. Bu ayırım da yol gösterici olan *matematiktir*.

Demek ki daha Devlet diyalogunda, doğaüstü bir matematiksel düzlemin varlığının izleri görünmekle birlikte, doğanın matematikselliğinin de izleri bir şekilde görünmektedir. Ama dikkat etmek gerekir ki, matematik doğa bilimden apayrı bir bilim olduğu için, doğanın matematikselliği matematik bilimlerin kendi has konusunu oluşturmaz; matematiğin, kendisi dışında uygulama alanını oluşturur. Nitekim aritmetiğin burada *noetik* aklı uyandırmasını sağlayan şey, nesnedeki matematiksel hakikatleri keşfetmesi, bir nesnenin *kendinde halinde* büyük ya da küçük olmasını, *bir* ya da *çok* olmasını keşfetmek değil, ondan da öte *büyüğün, küçüğün, birin, çokun* ne olduğunu keşfetmektir. Matematik, matematiksel nesnelerin varlığını bir hipotez olarak koyduğu için, onların varlıklarının nelikleri üzerine düşünmez; yalnızca onlar arasındaki ilişki bağlamında düşünür. O şeylerin *kendinde ne olduklarını* (işte, artık burada söz konusu olan ideallerdir) düşünmek ise matematiğin değil, diyalektiğin yani noesis'in işidir. Ama bu sürecin bir parçası olarak, varsayıyoruz ki, öncelikle doğadaki matematikselliği keşfetmek gerekir:

Duyu, "büyüklüğü, küçüklüğü ayırmadan, birbirine karışmış olarak görür. [...] Bu karışıklığı gidermek için düşünce, büyüklüğü, küçüklüğü, gözün tersine ayrı ayrı görmek zorundadır (524c)."³⁰⁵ Bu süreçten sonra, yani *ruh düşünceyi dürtükleyip uyandırarak, araştırmalar yapmak zorunda kaldıktan sonra* "tekliğin ne olabileceğini kendi kendine sorar. Bu tekliği kavrama çabası, ruhu, varlığın özüyle karşı karşıya getirir (525a)."³⁰⁶ Çelişik duyular, ruhu dürtür ve deneysel nesnelerin *kendinde ne olduklarını* düşünmeye zorlar. Şeylerin kendilerinde tek mi çift mi v.s. olduklarını kavradıktan sonra da bu sefer *tekliğin* ya da *çokluğun kendisinin* ne olduğunu araştırmaya başlayarak *noesis* alanına girerek bu sefer yalnızca soyut olan şeyleri araştırır ve *varlığın* kendisiyle yüzleşir. Tabi, henüz Parmenides öncesi dönem olduğu için burada soyutluk *gerçeklikle* değil fakat *varlıkla* özdeşdir.

Buradan sonra artık, spekülasyonun sınırlarına girmek durumundayız. Platon daha önce söylediğimiz gibi, özellikle matematik ontolojisi ile yani matematiksel nesnelerin ontolojik konumuyla ilgili ipuçları verse de bu konuda açık bir ifadede bulunmamıştır.

³⁰⁵ Platon, *a.g.e.*, 2014, 244.

³⁰⁶ Platon, *a.g.e.* 2014, 244.

Aynı durum, sayıları oluşturan birimler, sayıların oluşumunda sınır-sınırsız çiftinin nasıl işlediği, Bir ve çok'un meselenin neresinde ve nasıl olduğu konusunda, nesnelerin ontolojik konumuna göre daha az ipucu vardır. Geometrik nesnelerin olan "schema"lar ile ilgili durum da pek iç açıcı değildir. Çünkü *schema* ile deneysel nesneleri çok açık bir şekilde ayıracak olmasına rağmen yer yer schema'yı renk ile deneysel nesnelerin konumları ile ele aldığı görülmektedir. Bu da çözülmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Platon'un felsefi üslup olarak, etkilenmiş olduğu düşünürlerin düşüncelerini revize ettiğini daha önce görmüştük. Aynı durumun Pitagorasçılık için de geçerli olmaması için hiçbir neden yoktur. Nitekim bilgi nesnesinin soyut olması gerektiği Platon'un en temel hareket noktası olduğu hatırlanacak olursa, Pitagorasçıların matematiği ele alırken maddi ve soyut kategorileri karıştırıyor oluşları, Platon'un doğrultması gereken bir öge olarak karşısına çıkmış olsa gerekir. Bu nedenle, söz konusu spekülasyonda, "bilginin nesnesinin soyut olması gerekliliği" yönlendirici bir ilke olarak kullanmaya pekâlâ uygundur. Ayrıca, matematiksel akıl yürütme, Platon döneminde Pitagorasçılıktan bağımsız düşünelemeyeceği için Pitagorasçılığın görüşlerine de kısaca değinmek ve Platon açısından bu düşüncelerin uygunluğu da gözden geçirilmelidir.

3.1.2. Pitagorasçılığın Sayı Anlayışı

Pitagorasçılar ile Platon arasındaki ortak noktalardan ikisi, matematiğin bilgiye bir model olması ve doğanın matematikselliğine yönelik inançtır. Öte yandan, özellikle doğanın matematikselliği meselesi, söz konusu iki isim bakımından büyük farklılıklar göstermektedir. Bunun en önemli sebebi, Pitagorasçıların matematik ya da daha doğrusu, sayı ile doğa arasında hiçbir ayırım yapmamış olmalarıdır.

Aristoteles'in şu sözleri Pitagorasçılığın özeti gibidir:

"Matematiğe kendilerini veren ilk insanlar olan Pythagorasçılar diye adlandırılan kişiler, sadece bu disiplini geliştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda onun içinde yetiştiklerinden *matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri* olduğunu düşünmüşlerdir. Bu ilkeler arasında sayıların, doğaları gereği ilk şeyler olmalarından, var olan veya varlığa gelen şeylerle, sayılar arasında birçok ve onlarla ateş, toprak ve su arasında olduğundan daha fazla sayıda benzerlikler bulunduğunu gördüklerini düşünmelerinden (çünkü onlara göre sayıların filanca özel biçimi adalet, diğeri ruh ve akıl, bir diğeri uygun zamandır. Hemen hemen bütün şeyler de aynı şekilde, sayısal olarak ifade edilebilirler), ayrıca müziksel skalaların değişim ve oranlarının sayılarla ifade edilebilir olduğunu

gördüklerinden; böylece tüm diğer şeylerin doğaları bakımından sayılara benzer görünmesi, sayıların ise kendilerine doğanın bütününde ilk şeyler olarak görülmelerinden dolayı *Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir* (985b).³⁰⁷

Niddich, Aristoteles'in, matematik disiplinini ilk ortaya koyan kişilerin Pitagorasçılar olduğu sözüne eleştirel olarak yaklaşır ve Pitagorasçılarla ilgili olarak onların matematik felsefesini ortaya çıkardığını söylemenin daha doğru olacağını söyler.³⁰⁸ Öte yandan Aristoteles bundan hemen birkaç sayfa önce, matematiksel sanatların Mısırlılar tarafından icat edildiğini çoktan deklare etmiştir (981b).³⁰⁹ Demek ki Aristoteles'in de kastı burada, matematiğe bir Yunan gibi yani felsefi olarak yaklaşan ilk kişilerin Pitagorasçılar olduğu olsa gerekir. Öte yandan, Niddich, haklı olarak Aristoteles'in Pitagorasçılarla ilgili güvenli bir kaynak olarak kullanılabilmesi için dikkatli olmak gerektiğini belirtmeyi de ihmal etmez. Aynı durum elbette Platon'la ilgili kaynak olarak kullanıldığında da geçerlidir. Nitekim Aristoteles'in kaygısı, nesnel bir felsefe tarihi ortaya koymaktan ziyade, kendisinden önceki bütün düşünürleri, kendi felsefi perspektifinden bir kritiğini verme şeklinde meydana gelmektedir.

Görüleceği üzere Pitagorasçılık, şeylerin ilkelerini matematiğin ilkelerine bağlamakta, sayılar ile varlıklar arasında *benzerlikler* kurmakta, sayıların *biçimlerini* adalet, uygun zaman gibi, aralarında zorunlu ilişkiler bulunmayan şeyler arasında özdeşlik ilişkisi kurmakta ve bu surette bütün bir evreni sayı olarak tasarlamaktadırlar. Sayılar, temel ve temellendirici doğalar, nedenlerdir ve şeyler ile onların kiplerinin değişmez yapılarına karşılık gelir. Gerçek olan her şey sayılabilir ve oranlanabilir.³¹⁰ Fiziksel dünya düzen ve harmoni sergiler. Göksel küreler, müzikal bir harmoni üretirler. Bütün evren müzikal bir oran ve sayıdır ve yıldızların hareketleri, müzik meydana getirir. Sayıların ayırık bir varoluşu yoktur. Her biri gerçek şeylerin sayılarıdır.³¹¹ Pitagorasçılar, sayıyı hem şeylerin maddesi, hem de onların gerek değişimleri, gerekse hallerini meydana getiren şey olarak göz önüne aldıkları açıktır (986a).³¹²

³⁰⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 99 – 100.

³⁰⁸ Niddich, P. H. (1983). "The First Stage of the Idea of Mathematics: Pythagoreans, Plato, Aristotle", *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1), 6.

³⁰⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 79.

³¹⁰ Niddich, *a.g.e.*, 1983, 6.

³¹¹ Niddich, *a.g.e.*, 1983, 6.

³¹² Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 101.

Öncelikle, Platon için doğanın matematikselliği, Pitagorasçıların yaptığı gibi sayıyı doğaya indirgemek suretiyle meydana gelemez. Daha önceden gördüğümüz gibi, soyut olan, maddi olana *ayrıktır*. Bu nedenle Platon'da doğanın matematikselliği, başka bir bağlamda ele alınmalıdır. İkinci mesele ise, Pitagorasçıların analogik ilişkileri, sanki zorunlu bir ilişkiymiş gibi, felsefi açıklamalarının içine yerleştiriyor oluşlarıdır. “Onlar, göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri ve müziksel skalalar arasında bulabildikleri bütün benzerlikleri toplayıp kendi sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir noktada bir boşluk kendini gösterirse, kuramlarının tutarlılığını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaktaydılar (986a).”³¹³ Aristoteles'in buradaki dili, eleştireldir. Pitagorasçılar, hipotezlerini Platon'un yaptığı gibi sınamamakta, onu haklı çıkarmak için eklemelerde bulunmaktalar. Aristoteles örnek olarak, on sayısının mükemmelliğine rağmen dokuz gezegen olması olgusunu, karşı yer icat ederek telafi etmeye çalıştıklarını haber vermektedir (986a).³¹⁴ Böylece, Aristoteles, Pitagorasçı teorisinin, sayılar ile şeylerin nitelikleri arasında kurulan analogilere dayandığını tespit etmektedir.³¹⁵ Hipotezleri her şeyin ilkesinin ve maddesinin sayı olmasıydı ve bu hipotezi desteklemek için, demek ki, ellerinden gelen her şeyi yapmaktaydılar. Platon'un yaklaşımı ise, ortaya atılan hipotezleri sınamaya yönelik olduğu için, doğanın matematikselliği fikrinin, onda, başka bir boyuta, daha soyut bir kavramsallaştırmaya evrilmiş olduğunu göreceğiz.

Burada asıl söz konusu olan durum, Pitagorasçıların sayıyı nasıl kurguladıklarıdır. Öte yandan, onların sayıyı kurgulayışları, sözünü ettiğimiz, doğa-sayı özdeşliği ve analogik tutumlarıyla tutarlıdır. Öncelikle belirtilmesi gereken, Pitagorasçılar için matematiğin temelde aritmetik olduğudur. Geometri, müzik ve astronomi gibi diğer matematiksel disiplinler, aritmetiğin bir alt dalı olarak olarak görünür.³¹⁶ Nitekim Pitagorasçılığın geç Antik dönem temsilcilerinden Nichomachus, aritmetiğin diğer bütün bilimlerden önce gelen, o bilimlerin kökü ve kökeni olması suretiyle anaları olduğunu dile getirir.³¹⁷

³¹³ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 100.

³¹⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 101.

³¹⁵ Heath, *a.g.e.*, 1921, 67.

³¹⁶ Knorr, W. R. (1975). *The Evoulution of the Euclidean Elements*, Reidel Publishing, USA, 133.

³¹⁷ Nicomachus of Gerasa. (1926). *Introduction to Arithmetic*, (çev: Martin Luther D'ooge), Macmillan, London, 187.

Temel mesele, sayıları oluşturan ögelerin ne olduklarıdır. İlk sayı tanımı, Thales'e atfedilir ve 'birimlerin toplamı' olarak ifade edilir.³¹⁸ Ayrıca Pitagorasçıların sayıları Bir'den türettiklerine de tanıklık edilmektedir.³¹⁹ Pitagorasçılar, Thales'in sayıları 'birimlerin toplamı' olarak ele almalarını takip ederek sayıyı Bir'den türettiler. Ayrıca Öklid, aynı görüşü, birimi tanımlayışında da imlemektedir: birim, var olan bir şeyin kendisi sayesinde bir olarak isimlendirebilmemizi sağlayan şeydir, bir sayı ise birimlerden oluşturulmuş çokluktur.³²⁰ Pitagorasçılar için birim'in nasıl bir yapısı olduğunu Aristoteles'ten öğreniriz:

“Pitagorasçılar tek bir tür sayının varlığına, matematiksel sayıya inanmaktadırlar. Yalnız onlar bu sayının ayrı olmadığını, tersine duysal tözleri teşkil edenin o olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlar bütün evreni sayıların yardımıyla inşa etmektedirler. Yalnız bu sayılar, soyut birimlerden meydana gelmiş değillerdir: onlar birimlere uzam atfetmektedirler (1080b).”³²¹

Aristoteles burada açıkça, sayı ve fiziki nesne özdeşliğinden söz ederek, sayıyı oluşturan birimlerin uzamsal olduğundan söz etmektedir. Sayı ve fiziki nesne özdeşliğinin zorunlu koşuludur bu; fiziki dünyayı *zihinsel* bir entiteye dönüştürmek gibi modern bir görüş yerine, sayıların düpedüz *fiziksel* oldukları sonucu ortaya çıkar. Nitekim, eğer sayılar şeylerle özdeşlerse, bu onların uzam zamansal olduğunu gösterir.³²² Şimdiden belirtmek gerekir ki, düşünülür olan ile görünür olan arasındaki ayrım konusunda ısrarını hiçbir zaman bırakmayan Platon için bu görüş, kabul edilebilir değildir. Onun sayıları nasıl kurguladığıyla ilgili *spekülasyonda* en önemli ilkelerden birisi budur.

Söz konusu birim, doğal olarak Bir'dir. Yani bu kavrayışa göre, örneğin 3 sayısı, üç tane 1 sayısının toplamı olarak vardır. Nitekim İzmirli Theon, Archytas ve Philolaus'n Bir ile Birimi birbirlerinin yerine kullandıklarını ve birimin bir olduğunu düşündüklerini açıkça beyan ederek,³²³ Pitagorasçılar için Bir'in, bir nesnenin ne olduğuna ya da onun hangi türden pay aldığına işaret etmediğini fakat onun bütün

³¹⁸ Heath, *a.g.e.*, 1921, 70.

³¹⁹ Heath, *a.g.e.*, 1921, 70.

³²⁰ Maziarz, E. A.; Greenwood, T. (1995), *Greek Mathematical Philosophy*, Barnes & Noble, USA, 18.

³²¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 547.

³²² Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, 31.

³²³ Theon of Smyrna. (1979). *Mathematics Useful for Understanding Plato*, Wizards Bookshelf, San Diego, 13.

varlıklara uygulandığını, öyleyse *birim* ve *birin*, aynı anda hem akılsal hem de maddi olmalarıyla birbirlerinden hiçbir surette ayrılmadıklarını³²⁴ söyler. Bir ve birim, hem akılsal hem de maddidir ve Pitagorasçılar için birbirlerine özdeşdir.

Pitagorasçıların sayı kuramı, ‘birimlerin toplamı’ tanımından ibaret değildir. Onlarda, kendilerinden önce gelen matematikçileri aşan tanımlar da mevcuttur. Yine Aristoteles, bu konuda bizi bilgilendirmektedir.

“Onlar ayrıca sayının öğelerinin Çift olan ve Tek olan olduğunu, bunlardan Tek olan'ın sınırlı, Çift olan'ın sınırsız, sonsuz olduğunu, Bir olan'ın onların her ikisinden çıktığını (çünkü o aynı zamanda hem tek, hem de çifttir), sayının ise Bir olan'dan çıktığını ve yukarıda denildiği gibi tüm evrenin sayılardan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler (986a).”³²⁵

Pitagorasçılar, sayıları birimlerin toplamı olarak ele almanın da ötesinde, Platon’da da önemli olduğunu göreceğimiz sınırlı ve sınırsız ikiliklerini de ilke olarak kabul etmektedirler. *Bir*, onlara göre, sınır ve sınırsızın bir araya gelmesiyle oluşur. Bir de sayıları meydana getirir. Her şey, sayılardan ibaret olduğu için, sayıları meydana getiren ilkeler, evrenin de ilkelerini oluşturur ve dolayısıyla evren de sınır ve sınırsız çiftinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Sınır ve sınırsızın, hem sayıların hem de evrenin ilkesel çifti olması bakımından Platon da aynı görüştedir. Fakat, göreceğimiz üzere, Platon’un bunu ilke olarak koyması ile Pitagorasçılığın ilke olarak koyması aynı şey olamaz. Çünkü, Pitagorasçılık’ta, sayı evren özdeşliği nedeniyle sınır ve sınırsız *dolaylı* olarak evrenin de ilkeleridir. Sınır ve sınırsız bir araya gelerek sayıyı, sayı da evreni oluşturur. Platon’da ise, sayı ve evren ya da matematik ve doğa, birbirlerinden *ayrıktırlar* ve bu nedenle Sınır ve Sınırsız, ayrıca Bir ve Çok, hem matematiksel nesnelerin hem de doğanın, birbirlerinden ayrı olarak doğrudan ilkeleri olarak var olabilir. Bu durum da Platon’un matematik felsefesinde aşması gereken bir durumdur.

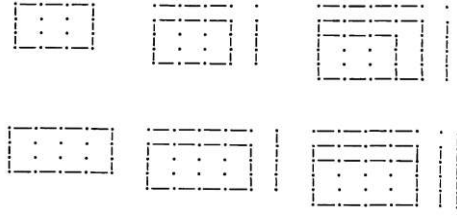
Pitagorasçılıkla ilgili, Platon’un aşması ya da dönüştürmesi gereken son bir mesele daha vardır. O da sayıların *temsilleriyle* ilgilidir. Pitagorasçılar, sayıları, noktalardan oluşmuş diyagramlarla temsil ettikleri bir aritmetik geliştirmişlerdir.³²⁶ Ayrıca, bu temsiller, kanıtlamalarda ve hesaplamalarda kullanılır.³²⁷ Bununla ilgili çok kısa bir örnek verebiliriz:

³²⁴ Theon of Smyrna, *a.g.e.*, 1979, 14.

³²⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 101 – 102.

³²⁶ Burkert, *a.g.e.*, 1972, 427.

³²⁷ Novak, J. A. (1982). “Plato and the Irrationals”, *Apeiron*, 16(2), 78.



Yukarıdaki iki şekil ile, kare sayının iki eşit sayının çarpımı olduğu ve dikdörtgen sayının da birbirine eşit olmayan iki sayının çarpımı olduğu rahatça görülebilir. Bu tarz şekiller, kökleri *irrasyonel* olmayan kare sayıların köklerini temsil etmede kullanılabilir.³²⁸

Her şeyin sayıya indirgenmesi, sayıların Bir’lerden oluşan birimlerden oluşması ve bu birimler uzam atfedilmesi bir araya geldiğinde, bu temsillerin, *nesnelerini oldukları gibi ortaya koydukları*, yani nesneleri ile aralarında tam bir benzerlik ilişkisi kurulduğu anlamına gelmektedir. Aristoteles’ten öğrendiğimize göre, Pitagorasçı olan Eurytus hakkında şunları söyler: “filanca sayı belli bir insanın, bir diğeri atın sayısı idi. O, bazılarının sayıları üçgen veya kare şeklinde gösterdikleri gibi çakıl taşlarını kullanarak canlı varlıkların biçimlerini temsil etmekteydi (1092b).”³²⁹ İnsanların *sayısal şekillerini* ifade etmek, bu durumun bir sonucudur. Böylesi bir durum da Platon tarafından kabul edilemez. Platon’un hiçbir eserinde Pitagorasçılara yönelik sayı kuramlarıyla ilgili bir eleştiriye rastlanmamaktadır. Ama onun için sayıların soyut entiteler olduğu doğruysa, temsillerin kullanılmasına kategorik olarak karşı çıkarak zorunda olmasa da, temsili ile nesnenin birbirlerine karıştırılmasına topyekûn karşı olması gerekir. Sayıların birimlerini temsil eden noktalar, temsil gücünü nesnelerini oldukları gibi yansıtmalarından ziyade başka bir şeyden alıyor olmaları gerekir.

Söz konusu ayrım önemlidir. Pitagorasçılar için sayı, şeylerle özdeşliklerinden ötürü uzam-zamansal ise, noktalar, *benzerdirler*. Temsil gücünü nesnelerle olan tam bir benzerlikten alırlar. Platon için bu ilişki söz konusu olamaz.

Bu temsil ile nesne arasındaki ilişkiyi benzerlik üzerinden kurmak, doğanın matematikselliğini sayı ile madde özdeşliği bağlamında ele alındığında, Aristoteles’inkinin aktardığına benzer *benzetmeler* yapılması kaçınılmaz bir hale gelir ve bu bağlantılar ise, kendi başlarına ele alındıklarında tamamen analogiktir. Platon’un

³²⁸ Novak, *a.g.e.*, 1982, 80.

³²⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, 602 – 603.

Pitagorasçı olmasına rağmen, onda şeyleri ifade eden spesifik bir sayıdan bahsetmiyor oluşunun kökeni de bu olsa gerekir.

3.1.3. Platon'un Matematiksel Nesneleri Temellendirişi

Platon'un sayı kuramını ortaya atmak için yapılacak spekülasyona yol göstermesi açısından, Pitagorasçıları kendi felsefi perspektifinden aşması gereken noktaları ortaya koyduktan sonra artık söz konusu spekülatif yaklaşımlara geçebiliriz. Neyse ki Platon'un, sayıların birimleriyle ilgili az da olsa doğrudan ifadeleri vardır. İlki orta dönemi olan Devlet'ten ikincisi ise geç dönemine karşılık gelen Philebos'tandır.

Devlet'teki pasaj şöyledir:

“Bu bilimlerle (aritmetikle) uğraşanların davranışlarını bilirsin. Kendileriyle tartışırken Bir'i (êv) bölmeye kalktınız mı sizinle alay eder, böyle şey olmaz derler. Siz ne kadar bölerseniz, onlar bölüneni çarpma yoluyla bütünlerler. Çünkü Bir'in (êv) artık Bir (êv) olmaktan çıkıp birçok parçaların birleşimi gibi görülmesinden korkarlar.

Peki onlara şunu sorsak ne dersin Glaukon: "Ey yüce bilginler, sizin üstünde tartıştığınız hangi sayılardır? Sizin anlattığınız gibi birbirine tam eş ve parçalara ayrılamaz birler (êv) nerede bulunur?" Buna verecekleri karşılık ne olabilir sence?

Bunlar yalnızca düşünceyle kavranan (δῖα νοέομαι) ve başka hiçbir türlü ele alınamayan birimlerdir(μύονος), derler sanırım(525e -526a) .”³³⁰

Platon burada açıkça matematiksel nesneler olarak sayıların madde dışı, soyut niteliklerini tasdik etmekle birlikte, Thales ve Pitagorasçılarda da bulunan sayı kuramını devam ettirir görünür. Nitekim, sayıların birimleri olarak Bir'leri ele alır. Sayıları oluşturan Birler, birim olmaları bakımından bölünemezler. Onlardan en önemli farkı, bu birimlerin soyut, yalnızca düşünceyle kavranan, birer *düşünce nesneleri* olduklarını tasdik eder. Bu, onun genel felsefesinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar ve bu bakımdan Pitagorasçıların sayı kavramıyla taban tabana zıttır. İkinci pasaj ise daha önce belirttiğimiz gibi, Philebos'tandır:

“Halk, birbirleriyle eş olmayan şeyleri yani iki ordu, iki öküz gibi şeyleri bir arada hesaplarken, filozoflar tüm birimler(μύνος) arasından tek bir birimin diğerlerinden farklı olmadığını kabul etmeyen düşünceye sahip olan kişiyi dinlemek bile istemezler (56e).”³³¹

³³⁰ Platon, *a.g.e.*, 2014, 245 – 246.

³³¹ Platon, *a.g.e.*, 2019, 101.

Burada, ilginç bir durum söz konusudur. Platon, sayıların birimlerinden söz etmekle birlikte, Bir'den söz etmez. Bu durumun mahiyetini, sonradan inceleyeceğiz. Fakat buradaki vurgu, her ne kadar bu birimler arasında hiçbir ayrım olmadığıdır. Birimlerin arasında hiçbir ayrım olmaması, bu birimlerin birbirine özdeş Bir'lerden oluşuyormuş gibi bir izlenim verse de, göreceğimiz üzere mesele tam olarak böyle olmayabilir.

Platon'un bu iki pasajda dahi ortaya koyduğu haliyle sayı kavramı, kendisinden önceki kavramsallaştırmalara göre ileri olmasına rağmen, Pritchard bu duruma şüpheyile yaklaşır. Pritchard, Platon'un sayı kavramını, döneminin sayı kavramından çok da ileri olmadığı görüşündedir. Ona göre, Devlet'te geçen, sayıların 'bölünmez birlerden oluştuğu' ifadesi, çağının çok da ötesinde bir şey söylememekte, meseleye orjinal ya da metafiziksel bir şey katmamaktadır.³³² Demek ki Pritchard için, Platon'un sayıları oluşturduğu birimler ile diğerlerinin birimleri aynıdır. "Hiçbir yerde, kendi çağdaşlarına yabancı olan bir sayı kavramı oluşturmamıştır."³³³

Pritchard, benzer olarak *birim* kavramının da Platon tarafından hiç geliştirilmediğini dile getirir. Philebos'tan yaptığı bir altınıda *monas* kavramının Platon tarafından gayet açık bir şekilde birim için kullanıldığını ifade eder³³⁴ ve sayı kavramının Platon için yalnızca bu birimlerin toplamını ifade ettiğini, soyut bir sayıdan ziyade, belli bir sayıdaki bir grup nesneyi ifade ettiğini³³⁵ dile getirir. Bu durum, ona göre aritmetikçinin ilgilendiği sayıları oluşturan birimlerin ideal olması gerçeği tarafından da bozulamaz. Pritchard, Devlet'teki Bir'in birim olarak sayıldığını teslim eder ve Philebus'ta birim için *to en* yerine *monas*'ın kullanıldığını tespitinde bulunur haklı olarak.³³⁶ Buradan yola çıkarak sayının, her biri birer birim olan parçalarının toplamından müteşekkil olduğunu ve bu anlamda bir birlik oluşturduğunu söyler.³³⁷ Ama Pritchard, Platon'un niçin *monas* kavramını geçtiğinden söz etmez ki bunun ileride önemli bir duruma işaret ettiğini göreceğiz. Pritchard, Platon'un *soyutluk* ve *madde dışılık* üzerine yaptığı vurgunun önemini kavrayamamış görünmekte ve açıkça Platon'a haksızlık yapmaktadır.

³³² Pritchard, P. (1995). *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Germany, 14.

³³³ Pritchard, a.g.e., 1995, 15.

³³⁴ Pritchard, a.g.e., 1995, 16.

³³⁵ Pritchard, a.g.e., 1995, 17.

³³⁶ Pritchard, a.g.e., 1995, 121.

³³⁷ Pritchard, a.g.e., 1995, 121.

Wedberg, Platon'a hakkını teslim eder görünen daha iyi niyetli bir yorumda bulunarak Platon'un sayı kuramını oluşturur. Öte yandan, Wedberg'in yorumu, Platon'un sayıları *Bir* olan birimlerden oluşturduğuna dayanır. Tabi, Wedberg, Platon'un sayı kuramının, kendisinden önce gelen kuramlardan, o birimlerin soyutluğunun ön plana çıkmasıyla daha ileri olduğu sonucuna ulaşacaktır.

Wedberg, Platon'un sayı kuramını şu şekilde yapılandırır:

Matematiksel sayılar ideal 'birimlerden' ya da '1'lerden oluşturulmuştur. Matematiksel bir sayı olan N , N tane birimlerden oluşturulmuş bir kümedir. 2, iki birimden 3 üç birimden oluşturulmuş bir kümedir.³³⁸ İdeal birimlerin sonsuz arzı vardır.³³⁹ İdeal birimler arasında hiçbir fark yoktur; iki tane birim birbirinden hiçbir surette ayırtılamaz.³⁴⁰ Bir ideal birim hiçbir çokluk ya da parça ya da içerik ya da nitelik taşıyamaz. Hangi açıdan bakarsak bakalım, yalnızca ve yalnızca Bir'dir.³⁴¹ Her matematiksel sayı için sınırsız kopya vardır. İdeal birimlerin sonsuz arzı sayesinde N tane birimi sınırsız yolla elde edebiliriz ve her elde ettiğimiz bize bir matematiksel sayı olan N 'in bir temsilini oluşturur.

Felsefî aritmetik, felsefî geometri gibi, sonsuz varlık alanı ile ilgilenir. Platon'un geometri'de kullanılan dile 'saçma' demesi gibi (527a) aritmetiğin kavramlarına da 'saçma' demesi gerekmektedir. Çünkü aritmetikte, gerçek anlamda iki sayıyı 'eklemeyip' onların toplamını oluşturmayız: iki sayının toplamı, sonsuz bir varoluşa sahiptir, ve yapabileceğimiz tek şey, zihnimizi o toplama çevirmek, zihnimizle o sonucu görmektir.³⁴²

Matematiksel sayıları meydana getiren ideal birimler ne tür varlıklardır? Onlarla ilgili temel bilgi, birbirlerinden ayırd edilemez oluşlarıdır: her biri mutlak olarak Bir'dir, hiçbir içsel çokluk ya da parçaya sahip değildir.³⁴³

Fakat, Wedberg haklı olarak Platon öncesi filozofların Platoncu anlamda ideal varlıklıklar fikrine sahip olduklarına yönelik bir kanıt olmadığını dile getirir. Platon'un

³³⁸ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 65.

³³⁹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 65.

³⁴⁰ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 65.

³⁴¹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 65.

³⁴² Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 67.

³⁴³ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 71.

birimlerinin duyular üstü sonsuz varlıklar alanına aittir ki bildiğimiz kadarıyla bu durum Platon öncesi filozoflara yabancı bir kavramdır.³⁴⁴

Wedberg, Aristoteles'in Platon ile ondan önceki filozoflar arasında yaptığı ayrımı atıf yaparak, "birimlerin çokluğu" olarak sayı tanımlamasının Platon ve diğerleri tarafından aynı anlama gelemeyeceğini söyler, Platon öncesi filozofların tanımının daha az komplike olduğu konusunda haklı bir çıkarım yapar.³⁴⁵

Aristoteles sayı kavramını ikiye ayırır: 1) sayılan şeylerin toplamı olarak sayı 2) şeyleri, kendisi aracılığıyla saydığımız şey. Platon, soyut kavramlarla şeyler arasındaki farkı açık olarak kavradığı için Platon öncesi sayı tanımının ilkine karşılık geldiğini savunmak mümkündür. Platon öncesi filozoflar, sayıyı "birimlerin toplamı" olarak ele aldıklarında sayının bir yüklem olarak yüklendiği bir şeyi ifade etmekteydiler.³⁴⁶

Wedberg Aristoteles üzerine yaptığı analizle, Platon'dan önce Yunan matematiğinin 'birimlerin çokluğu' olarak sayı kavramını, soyut bir sayı olarak değil fakat sayının yüklendiği bir şey olarak düşündüklerini, yani *seçilmiş* bir birim mefhumuna bağlı olarak nesnelerin çokluğu olarak tasarladıklarını ifade etmektedir.³⁴⁷

Bundan farklı olarak bir de Pitagorasçıların sayı kavramsallaştırması vardır. Onlar için de sayı birimlerin çokluğudur. Fakat bu ifade, onların ağzında daha ezoterik bir anlama sahiptir. Onlar için birimler, bir çeşit fiziksel noktalardan, ya da bölünmez maddi parçacıklardan müteşekkildir ve sayıları bu tarz noktaların toplamı olarak düşünürler.³⁴⁸

Wedberg haklı olarak, Platon'un idealar kuramı çerçevesinde bu iki sayı kavrayışının da yeterli olamayacağı tespitinde bulunur. Çünkü idealar teorisine göre sayılar, bu çokluklarla ilgili olan *ideal* unsurlar olmalıdırlar. Pitagorasçılar, sayıları maddi unsurlara indirgerlerken Platon öncesi düşüncede ise sayılan şeyler daha ön plandadır.³⁴⁹

³⁴⁴ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 71.

³⁴⁵ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 71.

³⁴⁶ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 72.

³⁴⁷ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 74.

³⁴⁸ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 74.

³⁴⁹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 74 – 75.

Platon'un ideal sayılar ve matematiksel sayılar kavramları, mevcut sayı kavramlarını geliştirme girişimleri olarak değerlendirilebilir.³⁵⁰

Wedberg, Platon'un her ne kadar sayıların soyutluğunun hakkını teslim eden bir açıklamanın peşinde olsa da kendisini 2 sayısının ikili bir kümeden, 3 sayısının üçlü bir kümeden oluşturmaktan kendisini kurtaramadığını dile getirir. Bu nedenle, Platon'un matematiksel sayılarla ilgili görüşünün, soyut ve maddi bakış açılarının bir karışımından olduğu sonucuna ulaşır.³⁵¹ Eğer soyut bir sayı olan 2, iki nesnenin bir kümesi ise, bu kümeyi hangi iki nesne oluşturur? Bu nesneler, elbette tikel ve duysal şeyler olamaz. Eğer 2'nin soyut doğasını korumak istiyorsak verilmesi gereken cevap iki tane soyut 1'in, ya da iki ideal birimin bu sayıyı oluşturduğu olacaktır.³⁵²

Sayıları oluşturan birimlerin soyut, ideal birimler olması, onların niçin birbirlerinden ayrılamaz olduklarının açıklamasını da verir. Burada postüle edilen birimler, "1" rakamıyla ifade edilen soyut şeylerdir. Bu biri, bireyselleştirmek, imkansızdır. Matematiksel 2 herhangi tikel bir çiftten ayrı olmak zorunda olduğu için, onun birimleri hiçbir bireysel şeyle özdeşleştirilemez. Öyleyse, ideal bir birimle ilgili söylenebilecek tek şey, onun 1 olduğu ve iki birim arasında hiçbir ayrımın olmadığıdır.³⁵³

Wedberg'in bu yorumu akla doğrudan Parmenides diyalogunu getirmektedir. Wedberg, iyi niyetli de olsa, Platon açısından sayının birimi olarak öyle bir *Bir* ortaya koymaktadır ki, Parmenides'de varlığı mümkün olmayan Bir'e benzemektedir. *Hangi açıdan bakarsak bakalım yalnızca Bir olan Bir*, var olamayan Bir'dir. Öte yandan, sayılar ve onları oluşturan birimlerin, düşünsel nesneler olmaları bakımından bir *sıfat* olarak Bir olmaları gerekmektedir.

Wedberg'in bu yorumu akla doğrudan Parmenides diyalogunu getirmektedir. Wedberg, iyi niyetli de olsa, Platon açısından sayının birimi olarak öyle bir *Bir* ortaya koymaktadır ki, Parmenides'de varlığı mümkün olmayan Bir'e benzemektedir. *Hangi açıdan bakarsak bakalım yalnızca Bir olan Bir*, var olamayan Bir'dir. Öte yandan,

³⁵⁰ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 75.

³⁵¹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 75.

³⁵² Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 75.

³⁵³ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 75 – 76.

sayılar ve onları oluşturan birimlerin, düşünsel nesneler olmaları bakımından bir *sıfat* olarak Bir olmaları gerekmektedir.

Philebos diyalogunda, sayıların oluşumuyla ilgili bir takım ipuçları bulunmaktadır. Platon, ‘var olduğunu söyledimiz her şey, Bir ve Çok’tan ortaya çıkmıştır (ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν) ve Sınır ile Sınırsız’ı *kendi içinde* birleştirmiştir (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφορον)’ (16c)³⁵⁴ demektir.

Platon burada, *var olan her şeyin* ilkeleri olarak iki tane ikili öne sürmektedir. *Bir* ve *Çok* ile *Sınır* ve *Sınırsız*. Sınır ve Sınırsız kavramlarını açamlarken, şeylerin nasıl hem Bir ve hem Çok olduklarını araştırdığını söylemektedir. (23e)³⁵⁵ Bu nedenle, Bir’in Sınır, Çok’un ise Sınırsız olduğu kanaatine varabiliriz. Nitekim sonradan Sınır’ın doğasının Bir olduğunu (26d)³⁵⁶ söyleyecektir. Öte yandan Sınır ve Sınırsız’ı açamlarken, doğrudan sayılardan söz etmemektedir. Onun yerine, *deneysel nesnelerin* oluşumundan söz etmektedir. Deneysel nesneler, sınır ve sınırsızın bir araya gelmesinden oluşarak, bir ölçü kazanacaklardır (26d).³⁵⁷ İşin içine sayısal ifadeler girdiği için, bu kısım doğrudan doğanın matematikselliği ile ilgili olduğu için, çalışmamızın üçüncü bölümüyle daha yakından ilgilidir. Fakat, yine de sayısal ifadeler devreye girdiği ve *var olan her şey sınır ve sınırsızdan ayrıca Bir ve Çok’tan* oluştuğu için, bazı ipuçları elde edebiliriz. Nitekim, sayılar da *vardırlar*.

Platon, Sınırsız’ı, deneysel dünyadaki nesnelerin *daha* ifadesi alabilen nitelikleri olarak sınıflandırır: daha soğuk, daha sıcak (24b)³⁵⁸ daha az, daha çok, hızlı, yavaş ve buna benzer şeyler (25a)³⁵⁹ Sonsuz sınıfına aittirler. Eşit, eşitlik, çift sayı gibi ölçüleri gösteren şeyler de Sınır’ı oluştururlar (25b)³⁶⁰ Bu ikisi bir araya gelerek, Sınırsız’a Sınır uygulanır ve örneğin bir müzik sanatı ortaya çıkar (26a)³⁶¹ ya da sıcak ya da soğuk durumunda, Sınır gelerek, *belirsizliği* ortadan kaldırarak bir ortalama ve

³⁵⁴ Platon. (1925) *Plato in Twelve Volumes VIII: The Statesman, Philebus, Ion*, (çev: Harold N. Fowler), Harvard University Press, London, 221.

³⁵⁵ Platon. *a.g.e.*, 1925, 245.

³⁵⁶ Platon. *a.g.e.*, 1925, 255.

³⁵⁷ Platon. *a.g.e.*, 1925, 255.

³⁵⁸ Platon. *a.g.e.*, 1925, 245.

³⁵⁹ Platon. *a.g.e.*, 1925, 249.

³⁶⁰ Platon. *a.g.e.*, 1925, 249.

³⁶¹ Platon. *a.g.e.*, 1925, 251.

harmoni oluşturur (26a).³⁶² Hatta bu sayede, *dünyamızın* bütün güzellikleri, Sınır ve Sınırsızın karışımıyla meydana gelir (26a).³⁶³

Platon, Sınır'ı *matematiksel kavramlarla* özdeşleştirmektedir. Deneysel dünyanın matematikselliği, ona bir *sınır* getirmekte ve *belirsizliğini belirliliğe* dönüştürmektedir; *belirsizlik, matematiksel olarak sınırlandırılarak* belirli ve düzenli bir hale getirmektedir. Burada, *aperion*'un *belirsiz* anlamıyla Sınırsız olduğu açıktır. Öte yandan, eğer Platon'un ifade ettiği gibi *var olan her şey Bir ve Çok* ile *Sınır ve Sınırsız*'dan oluşuyorsa, matematiksel nesnelerin de bu ikililerden pay alması gerekmektedir. Fakat, deneysel dünyadaki Sınır'ı onların matematikselliği getiriyor olmasına rağmen matematiksel nesnelerin kendileri yalnızca Sınırdan oluşuyor olamazlar. Çünkü, var olan her şey *kendi içinde* Sınır'ı ve Sınırsız'ı bir araya getirmektedir. Ama matematiksel nesneler söz konusu olduğunda Sınırsız, *belirsiz* anlamını taşıyamaz. Çünkü, eğer içlerinde *belirsizlik* taşıyor olsalardı, deneysel dünyaya uygulandıklarında nesnelerin *belirliliklerini* sağlayamazlardı. Ayrıca matematiksel nesneler, deneysel dünyada karşılıkları bulunmayan ideal varlıklardır ve düşünce nesneleridirler. *İdealara deneysel dünyadan daha yakındırlar*. Bu nedenle, deneysel dünyanın sahip olduğu belirsizliği taşıyamazlar. Niteim, doğaya uygulandıklarında, doğanın belirsizliğini ortadan kaldıran bir nitelik vardır. Bu durumda, matematiksel nesneleri oluşturan Sınırsız, belirsiz değil fakat *Sonsuz* olabilir. Bunu sağlayan şey, matematiksel işlemlerin *sonsuzca* düşünülebilmesidir. Eğer, Bir ve Çok, sırasıyla bir şeyin Sınır ve Sınırsız'lığına karşı geliyorsa, matematiksel nesneler de Sınır ve Sınırsızdan pay almalarıyla Bir ve Çok olurlar.

Sayılar, tıpkı ideaların bir özelliği olan *Bir* olma niteliğine de sahiplerdir; sayı, düşünülebilin her şey gibi soyuttur. Soyut olması bakımından bölünemezdir. Matematiksel bir işlem olarak bölündüğünde, azaldığında ya da arttığında, bunun anlamı onu meydana getiren birimlerin gelip giderek azalması ya da artması olamaz. Bu bakımından, her sayı kendi kendinde *Bir* olmasından dolayı, bölündüklerinde ortaya çıkan ögeler fiziksel şeyler değil fakat yine birer soyut nesne olan *sayılardır*. Böylece, biz sayılarda hem *Bir* olanın hem de *Çok* olanın birliğini görebiliriz. Fakat tıpkı Parmenides diyalogundaki varlık ve birliğin birbirine dolanarak sonsuzca

³⁶² Platon. *a.g.e.*, 1925, 251-253.

³⁶³ Platon. *a.g.e.*, 1925, 253.

çoğalmasi gibi, Bir'in kendinde de bir çokluk olduğunu - çünkü Bir olan sayılar öyle veya böyle birimlerden oluşmaktadır - hem de çokluğun aynı zaman Bir olduğunu - çünkü buradaki çokluk ideal yani düşünülebilen çokluktur - görebiliriz. Bu anlamda Bir, sayıları oluşturan birim olmaktan ziyade, o birimlerin özelliklerine karşılık gelmektedir. Nitekim göreceğimiz üzere, Platon Pitagorasçılar gibi irrasyonel sayıları sayılar kuramının önemli bir parçası olarak görür ve irrasyonel sayıları, birbirine eşit birimlerden oluşmuş sayılar olarak kurgulamak mümkün değildir.

Ayrıca, bir tane üçgen ideası vardır; fakat matematiksel nesne olarak sonsuz sayıda üçgen vardır. Öte yandan, matematiksel nesnelerin sonsuzluğunun ne anlama geldiğini iyi kavramak gerekir. 30-60-90 üçgeni, yalnızca matematiksel bir nesne olarak sonsuz sayıda değildir. Bu tür bir üçgenden yalnızca bir tek vardır. Birbirinden ayrı ve farklı olan iki tane 30-60-90 üçgeni düşünemeyiz. Çünkü, matematiksel nesneler yalnızca düşünsel nesnelerdir. Epistemolojik koşulları, onların bizim düşünüş tarzlarımızdan alırlar. Kaç defa 30-60-90 üçgenini düşünürsek düşünelim, düşünüş tarzımızda hiçbir farklılık bulunmaz; her zaman aynı üçgeni düşünürüz. Ama, bir açısı 1 derece olan bir üçgenden bir açısı 179 derece olan bir üçgen arasında, sonsuz sayıda üçgen düşünebiliriz. Aynı durumu, sayılara uygulamamız konusunda önümüzde bir engel yoktur. Matematiksel nesnelerin özelliği, matematiksel idealardan farklı olarak, ideal olmalarının yanında çok da olabilmelidir. Bu durumda, 2 sayısından sonsuz tane olabilir. Öte yandan, düşünce iki tane 2'yi ayrı ayrı olarak düşünürse, ikisini birbirinden farklı düşünür. Ama, herhangi bir sayıyı sonsuzca düşünebilmesinin yolu, o sayıyı herhangi bir matematiksel işlem içinde düşünmesidir. Yani, $2+2+2+\dots$ şeklinde bir matematiksel işlem düşünülebilir ve bu düşünce, yalnızca matematiksel nesneye göndermede bulunması bakımından buradaki 2'lerin hepsi matematiksel nesne olarak vardır. Öyleyse, aritmetik nesneler ile geometrik nesnelerin sonsuz çeşitte olmaları, ancak farklı bağlamlarda mümkündür.

Aynı bakış açısını, sayıların birimlerden oluştuğu fikrine de uygulayabiliriz: Sayılar birimlerden oluşur. Söz konusu Platon olduğu için bu birimler, fiziki ya da duyuşal değil fakat ideal birimler olmalıdırlar. Wedberg, bu birimlerin soyut 1'ler olduğunu söylemektedir. Bu kavrayışa göre 1'den büyük olan her sayı, kendisini tanımlayacak kadar bulunan soyut 1'lerden oluşmaktadır. Örneğin 5 sayısı, 5 tane soyut 1'den oluşmaktadır. Yazarlar, matematiksel nesnelerin çokluğunu bu bağlamda

değerlendirmektedirler; ideal sayılar bölünmez, parçalanamaz ve her şeyden öte yalın oldukları için birimlerden oluşamamakla birlikte, matematiksel sayılar, birimlerden oluşmak bağlamında çokturlar. Fakat, nasıl ki geometrik nesnelerin çokluğunun oluşmasının koşulu, o çokluk sınıfına giren her nesnenin birbirinden farklı olmasını gerektiyorsa, bu aynı durum matematiksel sayılar için de geçerli değil midir? Yani, eğer 5 sayısı, bir çokluk olarak ideal olan soyut beş tane 1'den oluşuyorsa, bu soyut 1'lerin de birbirinden ayrı olmaları gerekmez mi? Çünkü, yine aynı geometrik nesnelerde olduğu gibi, düşünce, bu 1'leri birbirinden ayrı ve farklı olarak düşünemez, her bir birim üzerinde düşündüğünde her zaman aynı 1 sayısı üzerinde düşünecektir; birbirleri arasında düşünülebilen bir ayırım yoksa, birbiriyle aynı olan bu sayılar yan yana dizilerek bir sayı oluşturabilir mi? Burada, bu türden birbiriyle aynı olan soyut 1'lerin bir araya gelerek bir sayı oluşturmalarını sağlayabilecek tek şey, onlar arasında uzamsal ya da zamansal bir ayırım koyabilmek, onları yan yana, üst üste, ard arda sıralabilmek gerekmektedir. Fakat aritmetik ile zaman arasında ontolojik bir bağ kurmak, Kant için zorunlu ise de Platon için imkansızdır. Çünkü düşünce nesnesi olarak değişmezlik, Platon için zaman dışılığı imlemektedir. Bu nedenle, söz konusu yan yana, ard arda kategorileri, soyut olan 1'lere uygulanamaz. Demek ki, Platon için sayıların 1'lerin bir araya gelmesiyle oluşması pek mümkün görünmemektedir.

Ama bu, yine de sayıların birimlerinin, bu birimler her ne iseler, onların Bir olmasının önünde engel değildir. Sayılar, soyut entiteler oldukları için, onları oluşturan birimler de Bir olacaklardır; onlar da düşünce nesnesi ya da düşünsel nesneler olarak vardırlar; bu anlamda sayıyı oluşturan birimlerin her biri Bir olmak bakımından birbirinden ayırd edilemez olmakla birlikte, bu birimlerin birbiriyle aynı olmaması da gerekmektedir. Öte yandan, yine düşünce nesnesi oldukları için, bu birimler, belirsizlik de taşıyamazlar.

Matematiksel nesnelerin, özellikle sayıların ideal '1'lerden oluşmadan hem *Bir* hem de *Çok* olmalarını bu şekilde inşa edebiliriz: Her bir matematiksel nesne, soyut bir düşünce nesnesi olarak *tümelliği* imlediği için Bir'dir. Fakat, *birimlerden* oluşmaları bakımından da Çokturlar. Sırada, Platon için bu birimlerin ne olduğu vardır.

Pitagorasçılığın sayı kuramını krize sokan unsur, sayıyı maddi denebilecek bir ölçüde tasarlamaları sınırlı değildir. Ayrıca, *irrasyonel sayıların* varlığı, birbirinin aynı olan ideal '1'lerden oluşmasını imkansız kılmaktadır.

Geometrik cebirin temellerini Pitagorasçılar attı. Fakat Pitagorasçılar için sayılar bütün evrenin temelini oluşturduğu, şeyler sayıların birer taklidi ve bütün gökyüzü bir harmoni ve sayı idi. Pitagorasçılar, her şeyi sayı temelli kurmalarına rağmen, geometriye yönelmelerinin nedeni, irrasyonel sayıların varlığıdır. İrrasyonel sayıların keşfi ile birlikte, bir karenin kenarı bir birim olarak seçildiğinde o karenin köşegeninin oranlanamaz olduğu, yani bir tam sayı ya da iki tam sayının oranı ile ifade edilemez olduğu ortaya çıkmaktadır. Sayılarla birlikte $x^2=2$ denklemi çözülemez. Ama geometrik alanda çözülebilir.³⁶⁴ Köklü ifadeler gerektiren denklemlerin çözümü için sayılar alanından geometrik alana geçilmesi gerektir. Geometrik cebir, sayılar için olduğu kadar irrasyonel ifadeler için de geçerlidir ve aynı zamanda kesin bir bilimdir. Öyleyse, Pitagorasçıları, cebiri geometrik bir biçime sokmak mantıksal bir zorunluluktan ileri gelmiştir.³⁶⁵

İrrasyonel sayıların keşfi, her ne kadar Pitagorasçıları geometri alanını geliştirme gibi bir katkı olmuş olsa da bu sayı türü, onların sayıları ideal '1'lerden kuran bakış açıları için tehlikelidir. Felsefi bakış açıları, tam sayı ile ifade edilemeyen bir niceliği anlamlı olmadığı için onlar açısından irrasyonel sayıların varlığı 'mantıksal bir skandal'dır.³⁶⁶ Bazı geometrik büyüklüklerin tam sayılar ile ifade edilememesi, her şeyin temeline sayıyı koyan Pitagorasçı doktrinin tam da temelini sarsmaktadır.³⁶⁷ Nitekim, Pitagorasçılar sayıları birbirine eşit '1'lerden kurmaktadırlar. Fakat irrasyonel sayılar, herhangi iki tam sayının birbirine oranı şeklinde ifade edilemediği için (nitekim irrasyonelin anlamı budur: bir oran olarak ifade edilemeyen sayı) bu tür sayıların birimleri ideal '1'lerden oluşamaz. Öte yandan, bu tür sayılar, irrasyonel de olsalar yine sayı olmak zorundadır ve kendi içinde tutarlı olması gereken bir sayı kuramı, irrasyonel sayıların da açıklamasını vermelidir.

Nitekim, Pitagorasçıları geometrik cebire yönlendiren şey, kendi sayı kuramlarının, irrasyonel sayıların hesaplanmasına uygun olmayışındandır. Daha önce, sayıları noktalarla kurduklarını görmüştük. Onların aritmetiği, irrasyonel köklü sayıları temsil etmeye yeterli olmadığı için sınırlıdır. Öte yandan, Pitagorasçı aritmetiğin sınırlılığı, Yunan matematiğinde çok büyük öneme sahip olan geometrik cebirin gelişmesinin

³⁶⁴ Waerden, B. L. (1988). *Science Awakening*, Kluwer Academic Publishers, USA, 125.

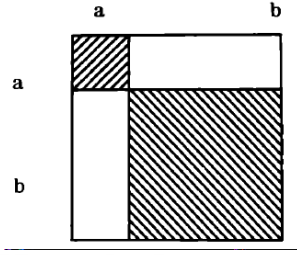
³⁶⁵ Waerden, a.g.e., 1988, 126.

³⁶⁶ Novak. a.g.e., 1982, 78.

³⁶⁷ Burkert, a.g.e., 1972, 462.

nedenlerinden birini oluşturmıştır.³⁶⁸ Geometrik cebir, bazı cebirsel denklemlerin, geometrik kanıtlamalar ve şekillerle ifade edebilmenin bir yoludur.³⁶⁹

Novak, işaret ettiği bu olguya örnek olarak Öklid'ten bir örnek verir: $(a+b)^2=a^2+2ab+b^2$ denkleminin Öklid'deki kanıtlaması cebirsel değil fakat geometriktir.



Sayıları temsil eden noktalarla irrasyonel sayıları temsil etmek mümkün değil iken, çizgilerle bu irrasyonelleri temsil edebilmek mümkündür. Kare sayılar, geometrik bir şekil olan kare ile temsil edilirler, küp sayılar da küp ile. Her iki yapı da noktaların sahip olmadığı sürekliliği barındıran çizgilerle kurulmuştur.³⁷⁰

Pitagorasçıların irrasyonel sayılarla ilgili girdiği bu krizi Platon'un çözmesi gerekmektedir. Çünkü, nasıl ki Pitagorasçılar için irrasyonel sayıların *geometrik* olarak çözmek, felsefi açıdan tatmin edici değilse, Platon için de tatmin edici değildir. Pitagorasçılarının sayı kuramları bu çözümlerle çatışırken Platon için durum farklıdır. Platon için de tıpkı Pitagorasçılar'da olduğu gibi, sayı bilimi geometriden daha üstün olsa da³⁷¹ gerekçesi bambaşkadır. Pitagorasçılar, şeylerin *arkhesi* olarak sayıları seçtikleri için, sayısal işlemlerin geometriye indirgenmek zorunda kalmaları bir dezavantaj iken, Platon'da, çizgi analogisinde göreceğimiz üzere, geometri soyut bir bilim olsa da *şekilleri kullanmak zorunda olduğu için*, aritmetikten daha alt seviyede olması gerekmektedir. Çünkü, irrasyonel sayılar söz konusu olmadığına, aritmetik işlemlerde *geometrik temsiller* kullanılmak zorunda değildir.

Platon'un doğaya dönüşü ve öncesi dönemine koşut olarak irrasyonel sayılara olan yaklaşımında da bir fark görünmektedir. Devlet diyalogunda, irrasyonel sayılara yönelik olumsuz denebilecek bir tutum sergilenmektedir:

³⁶⁸ Novak, *a.g.e.*, 1982, 80.

³⁶⁹ Novak, *a.g.e.*, 1982, 80.

³⁷⁰ Novak, *a.g.e.*, 1982, 81.

³⁷¹ Maziarz, E. A.; Greenwood, T. (1995), *Greek Mathematical Philosophy*, Barnes & Noble, USA, 112.

“Şu anda (sadece) söz ile yetiştirdiğin ve eğittiğin çocukları, (geometride) *irrasyonel* doğrular (ἄλογος γραμμή) denen varlıklar (ὄντας) gibi olurlarsa devlette yönetici olmalarına ve en önemli konuları belirlemene izin vermezsin herhalde” (534)³⁷² Platon burada bir *dil oyunu* yapmaktadır. Λογος, akıl anlamına geldiği kadar oran anlamına da gelmektedir. Bu nedenle ἄλογος deyimini, hem *oranlanamaz*, hem de *akılsız* ya da *akledilemez* anlamlarına gelmektedir. Novak haklı olarak, bu sözlerin irrasyonel sayılara yönelik temkinli bir tutum olduğunu dile getirmektedir.³⁷³ Öte yandan, Yasalar’a baktığımızda, bu temkinli tutumun tam karşısını görürüz. Platon Yasalarda, birbiriyle ölçülemez, birbirine oranlanamayan, yani *irrasyonel* olan bazı matematiksel nesnelerin varlığına³⁷⁴ yönelik bilgisizliğin, domuz yavrusuna yakışan gülünç ve utanç verici bir bilgisizlik olduğunu³⁷⁵ söyler. Burada ciddi bir tutum değişikliği söz konusudur. Bu tutum değişikliğine paralel olan bir mesele de sayıların öğeleriyle ilgilidir. Hatırlanacağı üzere Platon, Devlet’te sayıları soyut ‘1’lerden oluşturmaktaydı. Sayılar, soyut ‘1’lerden oluştuğu takdirde, irrasyonel sayıların açıklamasını vermek mümkün olmayacağı için, bu diyalogunda konuya temkinli yaklaşması gayet olağandır. Öte yandan, Sınır ve Sınırsız meselesini ortaya attığı Philebos’da sayıları ‘1’lerin değil fakat ‘monad’ların yani birimlerin oluşturduğunu söylemekte, bu birimlerin kendilerinin ‘1’ olduğunu ifade etmemekteydi. Yine hatırlanacağı üzere, Pritchard bu dil farklılığını dikkat çekmişti fakat bunun mahiyeti üzerinde durmamış, Platon’nda onu öne çıkaracak bir sayı kuramı bulanmadığı kanaatinde bulunmuştu.

Fakat İzmirli Theon, yüzyıllar önce, ‘Bir’den, ‘monad’a geçişle ilgili bir sezgi yakalamış görünür. Platon’un Philebos’da *birime* Bir demediği, fakat *birimden* Bir’den pay alan bir şey olarak söz ettiği tespitinde bulunur.³⁷⁶ Fakat aynı zamanda *Bir* ile *Birim* arasındaki ayrımın birbirlerinden Bir’in belirli olması Birim’in ise belirsiz olması bakımından ayrıldığını ifade eder: “Bu Bir, özü olduğu birimden ayrılır ve tamamen sabittir. Bir, öyleyse, birimden belirli ve tanımlı olması bakımından ayrılırken birim de Bir’den belirsiz ve tanımsız olmasıyla ayrılır.”³⁷⁷ Theon, her ne

³⁷² Platon, *a.g.e.*, 1952b, 209.

³⁷³ Novak, *a.g.e.*, 1983, 19.

³⁷⁴ Platon, *a.g.e.*, 2007, 302.

³⁷⁵ Platon, *a.g.e.*, 2007, 301-302.

³⁷⁶ Theon, *a.g.e.*, 1979, 14.

³⁷⁷ Theon, *a.g.e.*, 1979, 14.

kadar Platon için Bir ile Birim'in özdeş olamayacağı konusundaki sezgisinde haklı olsa da *birimi* belirsiz ve tanımsız olanla özdeşleştirmekte hatalıdır. Nitekim, matematiksel bir sayıyı oluşturan birimler söz konusu ise, burada tanımsızlık ve belirsizlik söz konusu olamaz. Hatta, birimlerin her biri, düşünsel nesne olmak bakımından *Bir* olmaları gerekmektedir. Onların *Bir* olma durumları, tanımlarını veren bir şey değil, fakat onlara yüklenilen bir özellik olarak var olmak zorundadır. Parmenides diyalogu bunu bize göstermiştir.

Demek ki Platon, Parmenides diyaloguyla ortaya döktüğü *soyutluk* sorununu yalnızca idea ile nesne arasındaki ilişki bağlamında değil fakat *matematiksel nesneler özelinde* de düşünmüştür. Nitekim, bunun olasılığı hayli yüksektir çünkü, doğa tasvirini, doğanın matematikselliği ile ortaya atacaktır ve Philebos'dan gördüğümüz gibi, deneysel nesnelerin *belirliliklerini* onların *matematiksellikleri* sağlayacaktır. Öte yandan *irrasyonel* sayılardaki söz konusu *belirsizlik*, belirliliğe dönüştürülmelidir. Bu nedenle Greenwood ve Maziarz, haklı olarak Eğer matematiğin doğruları bilginin rasyonel değerini koruyacaksa, sayı kavramını, irrasyonel sayıları içerecek şekilde revize etmek gerekeceğini³⁷⁸ belirtmektedirler. Nitekim, yine bu yazarların işaret ettiği üzere Platon için irrasyonel nicelikler, akledilebilirliğin ötesinde değildir. Menon'da hatırlama kuramını gerekçelendirmek için başvurulmuş sorunlar, irrasyonel sayıları içermektedir. Burada içerilen irrasyoneller, eğer zihin, onları temaşa ederek "hatırlayabiliyorsa" bir şekilde akılsal olmalıdır.³⁷⁹ Pitagorasçı sayı kavramının irrasyonel sayıları içerecek şekilde genişletilmesi, evrenin ve bilginin aritmetikleştirilmesi için zorunluydu.³⁸⁰

İrrasyonel sayıların *aklileştirilmesi*, doğal olarak sayıların birimlerinin yeniden kurulmasıyla mümkündür. Bu konuda Platon'un eserlerinde, daha önce bahsettiğimiz '1'den 'birim'e geçiş dışında hiçbir ipucu olmamasına rağmen Aristoteles'in bazı tanıklıkları vardır. Aristoteles'in tanıklığını kısaca ifade etmek gerekirse Platon için sayılar *Bir*'den ve *Sonsuz Küçük-Sonsuz Büyük* ikiliğinden oluşmaktadır:

“İdeaların diğer şeylerin nedenleri olmalarından dolayı Platon, onların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğunu düşünmektedir. Böylece İdeaların ilkeleri, madde (ὕλη) olarak

³⁷⁸ Maziarz ve Greenwood, *a.g.e.*, 1995, 110.

³⁷⁹ Maziarz ve Greenwood, *a.g.e.*, 1995, 110.

³⁸⁰ Maziarz ve Greenwood, *a.g.e.*, 1995, 117.

Büyük ve Küçük olan, formel töz (οὐσία) olarak da Bir olan'dır. Çünkü sayılar, Büyük ve Küçük olan'dan hareketle ve Büyük ve Küçük olan'ın Bir olan'dan pay almasıyla meydana gelmektedir.” (987b)³⁸¹ “Sonsuzu Büyük ve Küçük olandan meydana getirmek, Platon'un özel görüşüdür.” (987b)³⁸²

Aristoteles her zamanki gibi, Platon'a yönelik tanıklığını kendi felsefesinin terimleriyle aktarmaktadır. Sayılar söz konusu olduğunda Platon'un Sınır ve Sınırsız, Bir ve Sonsuz-İkili olarak tasarlaması akla yatkın olsa da Platon'un genel felsefesine baktığımızda, Bir'i formel neden olarak tasarlamak uygun görünse de Sonsuz İkili'yi *madde* olarak tasarlamak pek akla yatkın değildir. Elbette, buradaki *maddeyi* fiziki madde yerine bir kuvve ya da *sınırlandırılmayı bekleyen bir belirsizlik* olarak tasarlamak mümkündür. Ama daha önce işaret ettiğimiz gibi, Platon için herhangi bir matematiksel nesnenin birimlerinde, herhangi türden bir belirsizlik olması pek akla yatkın değildir.

Bu noktanın kaçırılması, bazı yorumcuların Sonsuz-İkili'yi *belirsiz* olarak yorumlamaya itmiştir. Örneğin Greenwood ve Maziarz, “ikili, artırma ve bölme gibi ikili bir işleme sahiptir, fakat bir alt ya da üst sınırı yoktur belirsiz sınırı nedeniyle. Dahası, uzun ve kısa, dar ve geniş, yüksek ve alçak, daha çok ve daha az gibi bir çok türü vardır” diyerek³⁸³ şu sonuca ulaşırlar: İkili, belirsizdir çünkü bireysel olarak herhangi bir varlık değildir. Daha çok ve daha azın belirsiz sürekliliği, 'yokluk' değildir fakat, herhangi bir şey de değildir.”³⁸⁴ sonucuna ulaşmaktadır. Fakat, Philebos'da Sınırsız, *belirsizle* özdeşleştirilirken bunun yalnızca *deneysel nesnelerle* yapıldığını, onlara *sınırını* veren şeyin *matematiksel* olduğunu gözden kaçırmıştır. Nitekim bu yazarlar, bu hataları nedeniyle, çokluğun hem formsuz olduğunu hem de *küçük* ve *büyükten* oluştuğunu aynı cümle içinde dile getirmektedirler.³⁸⁵ Halbuki matematiksel nesnelerdeki *Sınırsız*, belirsiz değil fakat *küçük* ve *büyük* tarafından *belirlenen*, bu iki kavram tarafından halihazırda *form* kazanmış vaziyettedir.

Sonsuz küçük ve sonsuz ve büyük birimlerinin her biri, düşünce nesneleri olmaları bakımından birdirler ve bu nedenle belirsizlik ve tanımsızlık taşıyamazlar. Tam da

³⁸¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 112.

³⁸² Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 113.

³⁸³ Maziarz ve Greenwood, *a.g.e.*, 1995, 119.

³⁸⁴ Maziarz ve Greenwood, *a.g.e.*, 1995, 120.

³⁸⁵ Maziarz ve Greenwood, *a.g.e.*, 1995, 120.

sıkıntının kaynağı burasıdır. Platon için, sayının birimleri bu şekilde olması gerekmesine rağmen, onun elinde bu sonsuzlukları ifade edebilecek araçlar olmadığı için, yani söz konusu sonsuzluğu pratikte düşünce nesnesine dönüştüremediği için olsa gerek ki, doğrudan matematiğin ontolojisi ile ilgili bize bir eser bırakmamış olsa gerekir.

3.2. Çizgi Analojisi

Matematiksel nesnelerin ontolojik konumunu incelerken bize yol gösterecek unsurlardan birisi, Platon'un varlık ile bilgi arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişkisi kurmuş olmasıdır. Platon, kesinlikle var olan şey, kesinlikle bilinebilir der. (477a)³⁸⁶ Bilgi, yalnızca varlığın bilgisidir. Bu nedenle eğer ortada bir bilgi varsa, o bilgiye karşılık gelen bir varlık da mutlaka olmak zorundadır. Bir başka deyişle Platon'da epistemolojik olan ile ontolojik olanı ayırmak, aşırı yorumlara kaçmadan pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Theaitetos diyalogunda Platon, bilginin algı olduğu iddiasını, Protagoras'ın her şeyin ölçüsünün insan olduğu, yani varolanların var olmaları ile var olmayanların var olmamalarının ölçüsünün insan olduğu düşüncesiyle bağdaştırır (152a).³⁸⁷ Halbuki algı, görünüştür (152c).³⁸⁸ Görünüşler ise sadece değişimden ibarettir. Bu nedenle, bilginin algı olması, her şeyin değişim içinde olduğu sonucunu doğurur (152e).³⁸⁹ Bir başka deyişle bize yalnızca değişimi ve oluşu sunan algının tek bilgi kaynağı olması halinde, değişim ve oluştan azade olması gereken varlığın olmadığı, varolanların, varlık seviyesine yükselemeyen değişim dünyasından ibaret olduğu gibi bir sonuç çıkacaktır. Kısaca, bilginin algı olduğu iddiasıyla her şeyin değişim içinde olduğu iddiası, birbirinden bağımsız düşünülemez. Bu durum Platon'un tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Homeros, Herakleitos ve yandaşları her şeyin akarak devindiğini, en büyük bilge Protagoras her şeyin ölçüsünün insan olduğunu ve Theaitetos da bunlardan hareketle bilginin algı olduğunu söylediği zaman hepsi birden aynı şeyi ifade etmiş oluyorlar” şeklinde açıklanır (160e)³⁹⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus, bilginin algı olması durumunda varlığın *ulaşılamaz* olması değil fakat *olamayacağıdır*. Demek ki Platon açısından bizim bilgi edinme

³⁸⁶ Platon. (2014). *Devlet*, (çev: Sabahatin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 186

³⁸⁷ Platon, *a.g.e.*, 2016, 32.

³⁸⁸ Platon, *a.g.e.*, 2016, 32.

³⁸⁹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 33.

³⁹⁰ Platon, *a.g.e.*, 2016, 47.

araçlarımız, varlıkla ya da *gerçeklikle* doğrudan ilişkilidir. Bir başka deyişle, varlık varsa, bizde bulunan bir takım yapısal eksikliklerden dolayı bilinemez değildir. Varlık, insandan bağımsız olarak vardır ve varlığı onu bilinebilir kılar. Bu nedenle Platon için rahatça söyleyebiliriz ki, nerede bilgi varsa ona karşılık gelen bir varlık ve nerede bir varlık varsa da ona karşılık gelen bir bilgi -insanın yetileriyle kazanılabilen bir bilgi-muhakkak vardır.

Varlık ve bilgi arasındaki zorunlu ilişki, varlığın öz niteliği olan değişmezliğin tam karşısını sunan algının bilgi bakımından dışlanması da zorunlu kılar. İnsana bilgi kazandıran yeti, doğal olarak algı olamayacaktır. Bize değişimi veren algı, gerçekliği ve bilgiyi, doğruyu ve yanlış veremez (161d).³⁹¹ Çünkü algı değişimi gösterir ve hem uzamsal ve zamansal olarak görelidir,³⁹² göreliliği olan bir şeyse var olamaz. Fakat algının bilgiyi vermemesinin tek nedeni değişimle ilişkili olması değildir. Platon yine Theaitetos diyalogunda, algının bilgiyi tesis edemediğine yönelik değişimle doğrudan ilgili olmayan üç argüman daha ortaya koyar. Bunlar birisi, yabancı dil örneğidir. Bilinmeyen yabancı bir dille bir konuşma duyulduğunda o dili *algılıyor* olmamıza rağmen anlayamayız (164b).³⁹³ O dili anlamamız için onu algılamamız yetmemektedir, ayrıca o dili, algılamamıza ek olarak *bilmemiz* de gerekmektedir. İkinci argümanı ise algının bilgi olması durumunda hiçbir bilginin hatırlanamayacağıdır (164b).³⁹⁴ Çünkü hatırlama algılama değildir ve önceden öğrendiğimiz bir bilgiyi hatırladığımızda, o anda algılamıyor olduğumuz için o artık bir bilgi olmayacaktır. Üçüncü argüman ise bilginin algı olduğu durumda, şeylerin ölçüsünün insan olmasının zorunlu olmadığıdır (161c).³⁹⁵ İnsanın algıdan elde ettiği veriler arasında, şeylerin ölçüsünün insan mı yoksa başka bir algı yetisi sahibi canlı mı olduğunu belirleyecek bir *ilke* yoktur. Bu üçüncü argümanın önemli bir yanı vardır. O da algı, duyum ve deneyimin bir *ilke* veremiyor olduğu düşüncesidir. Bir şeyin ne olduğunu belirleyen, o şeyin varlığını tesis eden bir ilke, ilke olmak bakımından değişiyor olamaz. Ayrıca, duyumlar yalnızca tikelleri verdiği ve tikelleri belirleyecek olan ilkeler de tümel olacağı için algılar bunlar hakkında bize bir bilgi vermez.

³⁹¹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 49.

³⁹² Arslan, A. (2008). İlkçağ Felsefe Tarihi: *Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 299.

³⁹³ Platon, *a.g.e.*, 2016, 53.

³⁹⁴ Platon, *a.g.e.*, 2016, 53.

³⁹⁵ Platon, *a.g.e.*, 2016, 48.

Platon'un Menon diyalogunda, Sokrates Menon'dan erdemin ne olduğunu tanımlamasını istediğinde (71d),³⁹⁶ Menon, tikel ile tümelî birbirine karıştırır ve tanımın istendiği yerde devlet işlerinde başarılı olmak, dostlara fayda ve düşmanlara zarar vermek gibi bireysel örnekler sıralamaya başlar (71e).³⁹⁷ Tümel ile tikelin karıştırılması, Platon'un diyaloglarında sık sık karşımıza çıkan bir parodidir. Fakat bu, sıradan bir hata olmanın ötesinde bir anlama sahiptir. Bu hata, deneyim ve algının bir tümel sunamayacağına dair ilkenin göz ardı edilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Menon, deneyci epistemolojiyi ve görelilikçi ontolojiyi temsil etmektedir. Deneyci olan Menon, kendisinden bir tanım istediğinde tikel, bireysel örnekler vermekte, o tikel durumların hepsinin altında toplandığı ve bu surette onları erdemli davranış kılan tümelin ne olduğunu düşünmemektedir. Çünkü algının bilgi olduğunu düşünmektedir ve algı da hiçbir tümel vermemektedir. Tümelîlerin bilgisi ise, Platon'un felsefesinin en temel kavramı olan *ideaların* bilgisine ulaşılarak elde edilir. İdeaların, değişimden azade olmaları için deneysel dünyayı ve bu dünyaya ait bütün özellikleri de aşması gerekmektedir. Öte yandan, *eidōs* ve *idea* kelimelerinin her ikisi de *idein* fiilinden gelmektedir. *İdein* fiilinin anlamı 'görmek' demektir ve her iki kavramın da orijinal anlamı hiç şüphesiz 'görsel biçim'dir.³⁹⁸ Platon'un böyle bir kavram seçimi, elbette hakikat arayışında görünüşler dünyasıyla ilişkimizi kuran *görmeye* ya da genel olarak *deneyime* bir değer vermesi değildir. Nitekim Platon, ruh hakikati bedenle birlikte araştırırsa bedenî onu kandıracağını açıkça söyler (65c)³⁹⁹ ve bedensel olanları *duyma, görme, acı, haz ve benzeri şeyler* olarak tespit eder⁴⁰⁰ (65c). Platon'un deneyim dünyasını hakikat bakımından dışlayan bir anlayışa sahip olmasına rağmen *görme* eylemine atıfta bulunan bir kavram kullanmasının nedeni, soyutluğu

³⁹⁶ Platon. (2018b). Menon, (çev: Furkan Akderin), SAY Yayınları, İstanbul, 30.

³⁹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2018b, 31

³⁹⁸ Ross, *a.g.e.*, 1966, 13.

³⁹⁹ Platon, *a.g.e.*, 2005, 54.

⁴⁰⁰ Maddî dünya değişim içinde olduğu, beden de bu maddî dünyanın bir parçası olmasından dolayı değişim içinde olduğu için değişmez ve ezeli ebedî hakikat arayışında kullanılmamaları gerekmektedir.. Öyleyse hakikat arayışında kişinin çıkacağı yol, kişinin kendi içine doğru giden bir yoldur. Öte yandan bu içsellik, yalnızca düşünce ile sınırlıdır. İnsanın içsel deneyimi duygu, iç-duyu ve düşünceden oluşur. Bunların içinde yalnızca düşünce, maddî değildir. Platon bedensel duyuya yalnızca görme, duyma gibi dışsal algıları değil fakat acı, zevk gibi içsel duyuları da dahil eder. Bedensel olan hiçbir şey, hakikat arayışında yardımcı olamamaktadır. Acı ve zevk gibi duygular da düşünce gibi içsel bir süreç olsalar da bedensel yani maddî oldukları için bilgi edinmede kullanılamazlar. Fakat ilerde göreceğimiz gibi, Platon Mektuplar'da bilgiyi elde etme konusunda *bedensel* sayılabilecek şeyleri de gerekli görmektedir. Çelişki gibi görülen bu konuya ileride tekrar döneceğiz.

⁴⁰⁰ Platon, *a.g.e.*, 2005, 54.

ele alabilecek kavramlara henüz sahip olmamasından olsa gerektir. Demos, Pitagorasçılar ve Parmenides'in katkılarına rağmen Platon'a kadar *gerçeklik kavramının* (ya da varlığın) tek başına ele alınamadığını, çünkü gerçekliği ifade edecek kelimelerin henüz icat edilmemiş olduğunu söyler.⁴⁰¹ Fakat biliyoruz ki Parmenides açıkça varlık kavramından yola çıkmaktadır. Buna rağmen Platon'un gerekli kavramlara sahip olmadığını ve en azından Parmenides'in gerçekliği tek başına ele almadığını söyleyebilir miyiz? Fakat unutmamak gerekir ki Platon genel olarak *varlığın* ya da *gerçekliğin* ne olduğu sorusunun yanında *gerçekten varolanlar nelerdir* sorusunu da sormaktadır. Platon, değişime tabi olmayan varlığın var olduğundan asla şüphe etmemektedir. Fakat deneyimi aşan varlık alanını oluşturan unsurların ne olduğu sorusunu sorduğunda, işte o zaman deneyimi aşan ve tümel varlık kavramının altına düşebilecek, deneyimi tam anlamıyla dışlayabilecek bir kavrama net olarak sahip değildir. Ayrıca, Parmenides, kendi felsefi söylemini açıkça *varlık – yokluk* kavram çifti etrafında oluşturarak *formel* bir kavrayış geliştirmiş olsa da, varlığa bir şekil atfederek formel kavrayışıyla uyumlu bir aşmayı gerçekleştirememiştir. Bu nedenle Platon ihtiyaç duyduğu kavramı, özellikle *görme* duyusuyla ilişkili olan bir kavramdan elde etmiştir. Çünkü görme, duyularımız içerisinde bize en çok veri sağlayan duyumuzdur ve 'görünür biçim' anlamına gelen kelimenin zamanla görünür doğa ve sonra da *genel olarak doğa* anlamına gelecek olması sürpriz değildir.⁴⁰²

İdeaların varlık yapısı, deneysel dünyadaki değişime tâbi olmamalarıyla, değişimle ve deneysel dünyayla ilişkilendirilmiş niteliklerden azade olmasıyla tanımlanır. Doğal olarak ilk özellikleri değişmiyor oluşlarıdır. Ezeli ebedi, değişmez, bir ve yalındırlar.⁴⁰³ Onları varlık kılan ya da gerçeklik alanına sokan, aynı zamanda onlarla ilgili bilgiyi mümkün kılan şey ezeli-ebedi olarak değişmez olmalarıdır. Deneysel dünyayı aştıkları için görülemezler. Görülemeyenin her zaman aynı kaldığını, görülenin ise değiştiğini varsaymak (79a) gerekir.⁴⁰⁴ Değişmezliğin önemli sonuçlarından birisi özdeşliktir. İdealar, her zaman kendi kendileriyle aynı kalırlar. Demos'un Platon'un düşüncesi bağlamında dile getirdiği gerçekliğin koşulları arasında *kendilik* niteliği vardır.⁴⁰⁵ Demos'un kendilik ile kastettiği nitelik, gerçekliğin ezeli-ebediliği ve değişmezliği

⁴⁰¹ Demos, R. (1939). *The Philosophy of Plato*, Charles Scribner's Sons, USA, 129.

⁴⁰² Ross, a.g.e., 1966, 14.

⁴⁰³ Arslan, a.g.e., 2008, 255-256.

⁴⁰⁴ Platon, a.g.e., 2005, 75.

⁴⁰⁵ Demos, a.g.e., 1939, 139.

nedeniyle ortaya çıkan özdeşliktir. Verdiği örneklerden de bu gayet açıktır; kendinde, kendi başına, kendi kendisiyle aynı ve özdeş olan varlık. Aynı zamanda, kendisiyle birlik içinde olan, saf ve bileşiklerden oluşmamış anlamıyla basit olan, yani koşulsuz, bağlam dışı ve görelî olmayan varlık gerçekliktir.⁴⁰⁶ Platon'un kendilik kavramında, töz kavramıyla karşılaşırız. Töz kavramıyla koşulsuz varoluş, bağımsızlık ve bireysellik kastedilir. Platon'un bu kavrama katkısı, 'belirli, kesin ve öyle olmayanlardan ayırt edilebilir olarak gerçek' kavramıdır.⁴⁰⁷ Bağımsız varoluşa sahip olan şey anlamında gerçeklik, Demos'un *töz* olarak işaret ettiği *özdeşliğe* ve *kendiliğe* karşılık gelen nitelik, ancak ideaların sahip olabileceği bir şeydir çünkü yalnızca idealar tümeldirler.

İdeaların tözselliğini, özdeşliğini ve kendiliğini tesis eden temel nitelik olarak değişmezlik, hem uzamsal değişmezliktir hem de zamansal değişmezliktir. İdealar her zaman kendi kendileriyle aynı kalırlar. Örneğin, eşit ya da güzel kavramlarının özü, büyüklük ya da küçüklüğüne bakılmaksızın değişiklik içermez. Bu özler, hiçbir yer ve zamanda hiçbir değişikliğe uğramaksızın aynı kalırlar (78d).⁴⁰⁸ İdeaların zamansal ve uzamsal olarak değişmezliğinin anlamı uzay ve zamanda bulunmuyor oluşlarıdır. İdealar uzay-zamansal bağlamdan bağımsızlardır.⁴⁰⁹ Bu durum, özel olarak idealar için değil fakat genel olarak *tümellerin* ve *soyut şeylerin* en temel niteliğini oluşturmaktadır. Deneysel dünyayı aşmanın en temel koşulu uzay ve zamanı da aşmaktır. Bu nedenle idealar ya da genel olarak *tümel* ve *soyut şeyler*, uzay ve zamanı aşmak zorundadırlar. "İdealar yani özler, özdeşliklerini korudukları için sadece düşünceyle kavranabilirler. Çünkü onların bir şekilleri yoktur, onlar görünmezler" (79a).⁴¹⁰ Görüleceği üzere Platon için özdeşlik, uzay ve zamanı aşmayı ve dolayısıyla bir şekle dahi sahip olmamayı gerektirmektedir. Bununla bağlantılı olan en önemli ikinci özellik ise *soyutluktur*. Gerçekliğin *bir şekli yoktur* ve bu nedenle yalnızca *düşünceyle* kavranabilirler. Görünüşler dünyasını aşan tümeller alanı, duyusal ve algısal olan şeylerin duyusallıklarını da aşacak ölçüde bir soyutlukla tanımlanmaktadır. Nitekim Arslan, Platon ile Parmenides'in varlıkları arasındaki en

⁴⁰⁶ Demos, *a.g.e.*, 1939, 140.

⁴⁰⁷ Demos, *a.g.e.*, 1939, 142.

⁴⁰⁸ Platon, *a.g.e.*, 2005, 74.

⁴⁰⁹ Demos, *a.g.e.*, 1939, 141.

⁴¹⁰ Platon, *a.g.e.*, 2005, 74.

temel farkın, uzay ve zamanın aşılmasıyla ortaya çıkan bu soyutluk olduğunu, Parmenides’de dahi bu türden bir soyutluğun olmadığını belirtmektedir.⁴¹¹

Devlet kitabında yer alan üç benzetme ya da üç analogi, yani *güneş, çizgi ve mağara* benzetmeleri, Platon’un düşüncesinde varlık, bilgi ve matematiğin yerini tam olarak belirlemede en önemli rolü oynamaktadırlar.

Güneş analogisi ile Platon, idealar ile iyi ideası ve hatta varlık ile iyi ideasındaki ilişkiyi serimlemektedir. Öte yandan, bu analoginin deneysel dünyanın varlık yapısıyla değil, yalnızca düşünülen dünyanın iyi ile olan ilişkisiyle ilgili olduğunu da akılda tutmak gerekir. Deneysel dünya açıklanmak istenen, daha doğrusu gösterilmek istenen⁴¹² varlık yapısına bir örnek olarak kullanılır. Bir başka deyişle güneş analogisinde benzetilenler iyi ideası ve diğer idealar iken, benzeyenler güneş ve deneysel dünyadır. Nitekim buradan hareketle Platon, iyi ideası ile diğer idealar arasındaki ilişkinin güneş ile duysal dünya arasındaki ilişkiye benzediğini söyleyecektir.

Peki öyleyse iyi ideası ile diğer idealar arasındaki ilişki nasıldır? Platon’un sözleriyle “görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse kavranan dünyada da İyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.”⁴¹³ Burada üç öge vardır; güneş, göz ve görünen nesneler. Güneş görünen nesneleri aydınlatarak gözün onları görmesini sağlar. Yani güneş hem nesneyi aydınlatır hem de göze görme işlevini kazandırır ve bu nedenle görme duyusu, diğer duyulardan farklı olarak işlevini yerine getirmek için başka bir şeye, yani ışığa ihtiyaç duyar. Görülenler içindeki en kusursuz ışık kaynağı olan güneş ile İyi’nin benzetilmesi bundandır. Nasıl ki göz yapısal bir kusuru bulunmasa da ışık olmaksızın göremiyorsa, İyi ile akıl arasında da benzer bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. İşte bu nedenle güneş analogisiyle Platon, bu üç öge arasındaki ilişkinin, iyi ideası-akıl ve akledilir şeyler arasında da bulunduğunu anlatmak istemektedir; idealar ancak akıl ile kavranabilir fakat akla kavrama gücünü ve idealara da akledilir olma özelliğini iyi ideası sağlar. Bir başka ifadeyle nasıl ki güneş ışığı meydana getirip şeyleri görünür kılıyorsa benzer olarak iyi ideası da *aletheiayı* ortaya çıkararak düşünenin işlevini yerine getirmesini sağlar ve dünyann nesnelerini bilebilir kılar. “Nesneler gün ışığıyla aydınlandı mı [...] göz onları

⁴¹¹ Arslan, *a.g.e.*, 2008, 256.

⁴¹² Platon analogileri düşüncelerini kanıtlamak ya da buna bağlı olarak açıklamak için kullanmaz; düşüncelerinin ne olduğunu göstermek, anlatmak için kullanır. Bu meseleye ileride de değineceğiz.

⁴¹³ Platon, *a.g.e.*, 2014, 224.

apaçık görür. Ruh bakışlarını gerçeğin ve varlığın (iyi) aydınlattığı bir şeye (bir ideaya) çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır.”⁴¹⁴ Biliyoruz ki Platon için bilgi yalnızca ideaların bilgisi olarak vardır. Çünkü bilgi tanımı gereği ezeli ve değişmez şeylere ait olmalıdır ve bu özelliklere ise yalnızca idealar yani duyumdan farklı ve ondan ayrı olarak düşünceyle kavranabilen şeyler sahiptir. Ama güneş analogisinin gösterdiği üzere bilgiyi mümkün kılan da onları bilinebilir kılan da ideaların kendileri değildir. Bir başka deyişle, ideaların değişmezliği bilgi için gerekli koşuldur fakat yeterli koşul değildir. İdealardan farklı olarak ideaları aydınlatarak onları “görünür” kılan, aklın karşısında onları açığa çıkaran bir şey daha gereklidir; bu da iyi ideasıdır. İyi ideası, öyleyse, bilginin kaynağı ve nedenidir.

İyi ideasının, bilgiyi mümkün kılmasıyla yerine getirdiği epistemolojik işlevinin yanında, ontolojik bir işlevi de vardır. Diğer idealar yani düşünsel nesneler, varlıklarını iyi ideasına borçludurlar. Çünkü iyi ideası, ideaları aydınlatarak onları görünür kılmakla kalmaz, onlara varlıklarını da verir. “Nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur.”⁴¹⁵ Demek ki, Platon’da varlık ile bilgi arasındaki sıkı bağ, burada da görülmektedir; İyi varlığın ve bilginin kaynağıdır. Bu anlamda Demos, Platon’un varlığı iyiye indirgediğini söyler,⁴¹⁶ ama bu yorumun Platon’un iyi ideası tasviriyle tam olarak örtüştüğünü söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü Platon’da iyi, varlığı aşmaktadır:

“Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir. [...] iyi, hiç de bir varlık değildir, varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir.”⁴¹⁷

O halde İyinin, varlığın ve bilginin kaynağı olması nedeniyle onun aynı zamanda varlığın ve bilginin “nedeni” olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse iyi, o veya şu varlığın değil fakat *genel olarak varlığın* nedenidir. Onu diğer idealardan ayıran unsur, onun bu niteliğidir. Fakat varlığın nedeni olmak, varlığı aşmayı gerektirmektedir. Nitekim neden olanın, neden olunandan daha yetkin olması gerekmektedir. Nasıl ki deneysel dünyanın ve bu dünyadaki değişimin nedeni o dünyayı aşan idealarsa, ideaların nedeni

⁴¹⁴ Platon, *a.g.e.*, 2014, 224-225.

⁴¹⁵ Platon, *a.g.e.*, 2014, 225.

⁴¹⁶ Demos, *a.g.e.*, 1939, 188.

⁴¹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2014, 225.

de ideaları aşan iyi olacaktır. Bu nedenle genel olarak varlığın nedeni olan iyi, varlıktan daha yetkin olması bakımından varlığı aşmaktadır.

Prichard İyi'nin niçin varlığın nedeni olduğu sorusunu, Platon'un Timaos'ta ortaya koyduğu, akledilir dünyanın yaşayan bir canlı gibi tasvir edilmesiyle açıklamaya çalışır. Düşünülür dünya bir bütündür ve bu bütün içerisinde, bütünün iyiliği için zorunlu bir işlevi yerine getirmeyen şeyler var olamazlar. Eğer parçaların, bütünün iyiliğine bir katkıları olduğu sürece var olacaklarını akılda tutarsak, iyi'nin akledilirlerin gerçekliklerinin sebebini anlayabiliriz.⁴¹⁸

İyi'nin gerçekliğin nedeni olmasının gerekçesini Prichard uzaklarda aramaktadır. Evrendeki işlevsellikten ziyade, Platon'da nedenselliğin, neden olanın sonuç olana aşkın olmasından kaynaklanmaktadır bu durum. İdealar varlık alanını teşkil ederler. İyi de ideaların varlığının kaynağıdır. Bu nedenle iyi varlığı da aşar. Bir bakıma durum şu şekildedir: varlık alanının nedeni olabilecek ve aynı zamanda varlığı da aşabilecek ne olabilir sorusu sorulduğunda, Platon'un aklına saf iyilikten başka bir şey gelmemektedir. Yani Platon'un İyi'yi koymaktan başka çaresi de yoktur ya da daha doğrusu, bu konuda Platon'un düşünceleriyle tutarlılık aradığımızda, varlığın nedeni olarak "iyi"yi seçtiğimiz zaman sistemiyle bir uyumsuzluk meydana gelmediğini görmekteyiz. Nasıl ki görünüşler dünyası, ideaların sahip olduğu özelliklere sahip olmadığından dolayı hakiki bilginin konusu olamıyorlarsa ve açıklanabilmeleri için daha mükemmel, daha yetkin, bilinebilir, değişmez, ezeli-ebedi bir hakiki varlıklar alanına ihtiyaç duyuyorlarsa –ki görünüşleri aşan bir dünyadır bu da- onlardan daha yetkin olabilecek bir şey olarak hatta daha az ya da daha çok olamayacak kadar saf ve arındırılmış olan, varlığı da aşan İYİ olacaktır. İyiliğin özü mükemmel olmalıdır, dünyadaki her şeyden daha mükemmeldir ve kendi kendine yeterlidir (20d).⁴¹⁹

Platon varlığın ve bilginin nedeni, kaynağı olarak İyi'yi ortaya koymasının hemen ardından çizgi analojisini serimler. Bu tesadüfi değildir; İyi'nin yani varlığın ve bilginin kaynağından sonra doğal olarak varlık ve bilginin resmedildiği çizgi analojisi gelmektedir. Çizgi analojisi, varlıklar hiyerarşisini ortaya koyarken, bu hiyerarşiye karşılık gelen bir bilgi sınıflandırmasını da içerir.⁴²⁰ Bu analoji, Platon'un ontolojisini

⁴¹⁸ Prichard, P. (1995). *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Germany, 90.

⁴¹⁹ Platon, a.g.e., 2019, 46

⁴²⁰ Arslan, a.g.e., 2008, 315.

genel hatlarıyla bir özet halinde sunmaktadır fakat Platon’la ilgili en çok tartışılan konulardan biri olan “matematik” meselesindeki uzlaşmazlığın da kaynağı olmuştur. Yine de matematiksel nesnelerin ontolojik konumuyla ilgili en önemli yol gösterici ipuçlarını da barındırmaktadır.

Platon, bir çizginin eşit olmayan iki parçaya bölünmesini ister. Bu parçalardan kısa olan görülen dünyayı, uzun olan ise düşünülen dünyayı temsil eder. Bu iki parça, aynı oranla tekrar bölünür. Böylece uzunlukları birbirinden farklı dört parçalı bir çizgi oluşur. Düşünülen dünyayı temsil eden kısım, sırayla idealar ve matematiksel nesnelere aittir. Görünen dünyayı temsil eden kısım ise sırasıyla sudaki yansımalar, gölgeler gibi yansımalara ve elle tutulan doğal ve yapma şeylere karşılık gelir. Bu dört farklı varlık alanına da sırasıyla şu dört bilgi türü ya da zihin durumu karşılık gelir: kavrayış (noesis), çıkarım (dianoia), inanç (pistis), sanı ya da varsayım (eikasia) (510a-511c).⁴²¹

Gerektiğinde, Platon’un çizgi analogisiyle ilgili sözlerini ayrıntılandıracağız. Fakat matematiğin konumunu belirtmeden önce bu analogiyle ilgili genel olarak birkaç noktanın belirtilmesi gerekir. Öncelikle, bu analogi açıkça varlıklar alanında bir ontolojik sınıflandırma ve buna müteakip bilgi türleri arasında da açık bir hiyerarşi kurmaktadır. Eikasia’dan noesis’e yükseldikçe doğruluk artmaktadır. Bu varlık ve bilgi alanları arasındaki ilişkilerin ne olduğu hakkında Platon, değişen varlık karşısında öz varlık neyse, sanma karşısında inanç, çıkarım karşısında da varsayım olur⁴²² (534a) der. Platon’un bu ifadeleri, nesnelerin daha çok epistemolojik yönünü ele almakta, varlık ve oluş ilişkisinin epistemolojik ayrımlar arasındaki ilişkiye benzer olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre varlık ve oluş arasındaki ilişkinin aynısı, düşünme ve sanı arasında, bilgi ve inanç arasında ve çıkarım ile varsayım aşamasında da vardır.⁴²³ Varlıkla ve oluş ile ilgili iki saptamada bulunabiliriz; ilki varlığın hiç değişmeden, ezeli-ebedi olarak varlığını sürdürürken, oluş halindekielerin her zaman, bitimsiz bir değişim içinde olmasıdır. İkincisi ise ideaların, değişim içindeki deneysel dünyanın yapısal nedeni olduğudur. Bu iki durum, bilgi türleri için de geçerli midir? Yani, Platon’un ortaya koyduğu biçimiyle, düşünce ile sanı, bilgi ile inanç ve çıkarım

⁴²¹ Platon, a.g.e., 2014,

⁴²² Platon, a.g.e., 2014, 256.

⁴²³ Dikkat etmek gerekir ki varlık-oluş ilişkisinin aynı olduğunun söylendiği diğer kavram çiftleri, kendilerine karşılık gelem bir varlık alanı imlese de ilkin epistemolojik kavramlardır.

ile umma arasındaki ilişkiler, varlık ile oluş arasında saptadığımız bu ilişkinin ikisine de sahip midir?

İlk ilişkiye bakalım. Düşünme ile sanma arasında, ilkinin hiç değişmeme ikincisinin ise değişim içinde olduğu şeklinde bir fark vardır. Düşünmenin, düşünülmelerle ilgili ürettiği önermeler değişmez, genel-geçer evrenselliğe sahip önermeler iken (insan, erdem, ağaç gibi kavramların tanımları gibi)⁴²⁴ sanma ise gelip geçici şeylerle ilgili önermeler üretir; ‘örneğin elma kırmızıdır’, ‘masa şurada durmaktadır’. Fakat ilk önerme biçiminde a ile b arasındaki ilişki zorunlu iken ikinci biçimde olumsaldır. Daha önce belirttiğimiz gibi, deneyin herhangi bir ilke vermiyor oluşunu hatırlarsak, deneysel dünyayla ilgili önermelerin “zorunlu” olarak olumsal önermeler oldukları da ortaya çıkar. Bu önermelerin oluş ve değişim içinde olan şeylerle ilgili oldukları için aynı zamanda gerçekliğin en mükemmel biçimiyle ilgili olmayan önermeler oldukları açığa çıkmaktadır. Öte yandan gerçeklikle ilgili önermeler zorunluluk ve kesinlik taşımaktadır.⁴²⁵ Öyleyse varlık-oluş ilişkisi, düşünme ve sanma ilişkisine kesinlik-olumsallık olarak yansımaktadır. Aynı ilişki bilgi ve inanç için de geçerli olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim vermiş olduğumuz örnekler bu ayrıma da uymaktadır. Yine aynı ilişki *dianoia* yani matematiksel akıl yürütme ile *eikasia* yani yansımalarla ilgili sahip olduğumuz izlenimler arasında da vardır. *Dianoia*’nın ürettiği matematiksel önermeler, örneğin iki iç açısının toplamı 132 derece olan bir üçgenin üçüncü açısını tamamlayan dış açının da 132 derece olacağı ya da $\frac{3}{5}$ in $\frac{12}{20}$ ye eşit olacağı gibi önermeler uzay ve zaman değiştikçe değişmeyen, evrensel ve zorunlu önermelere karşılık gelirken iken suda ya da bir başka şeyde yansıyan şeylerle ilgili izlenimlerimiz, deneysel nesnelerle ilgili önermelerden bile daha gelip geçici şeylere karşılık gelirler.

İlerlemeden önce bu ilişki benzerliğinin nasıl bir benzerlik olduğuna daha yakından bakmak yararlı olacaktır. Gördüğümüz gibi, Platon bu ilişkinin varlık-oluş ilişkisiyle aynı olduğunu söylemektedir. Çizgi analojisinde çizginin üstündekilere karşılık gelen önermeler, idealarla ilgili olan ve matematiksel önermeler, varlığın değişmezlik özelliğini taşımaktadırlar; ne ideaların tanımları ne de matematiksel önermeler, önerme olmaları bakımından değişmedikleri gibi içerikleri de değişimden azadedir.

⁴²⁴ Örneğin; cesaret ne zaman saldırıp ne zaman kaçılacağına bilgisidir ya da üçgen iç açıları toplamı bir doğruya eşit olan geometrik şekildir gibi.

⁴²⁵ Böylece varlığın ve gerçekliğin bir başka özelliği daha ortaya çıkmakta: kesinlik ve zorunluluk.

Fakat oluşla ilgili olan önermelere baktığımızda mesele tamamen farklı bir biçim almaktadır. Deneysel dünyayla ilgili önermeler; örneğin “mürekkebin rengi mavidir” önermesi, önerme olmak bakımından değişime tabi değildir. Yani önerme yanlış veya doğru olmasından bağımsız “önerme” olarak kalmaya devam etmektedir. Öte yandan önermenin konu edindiği nesneler alanı değişime tabidir.

Öyleyse önermenin içeriği mi değişmektedir? Tabii bu soruyu, *önermenin içeriği* bakımından ele alırsak mesele daha sorunlu hale gelecektir. Çünkü, önermenin içeriği ile ne kastedildiği, önermenin imlediği nesneler alanıyla aynı olup olmadığı gibi konular tartışmalıdır⁴²⁶ ve bu tür tartışmaları çözümlmek, çağdaş sayılabilecek Carnapçı yaklaşımlarla mümkün olduğundan Platon’u incelerken bu yöntemi kullanmak anakronik olacaktır. Öyleyse mesele önerme içeriği ile ilgili değildir. Peki önermenin doğruluğu mu değişime tabidir? Mesela “mürekkebin rengi açık mavidir” önermesini ele alalım. Bu önerme şu an doğrudur. Fakat mürekkep kurudukça koyu maviye dönüşmektedir. Mürekkebin rengi koyulaştığı an “mürekkebin rengi açık mavidir” önermesi artık doğru değildir. Belki bu mürekkeple yazılmış kağıdı güneşe bıraksak rengi solacak ve tekrar açık mavi olacaktır. O zaman da önermemiz tekrar doğru olacaktır. Öyleyse, deneysel dünyanın değişime tabi olmasına benzer olarak ve bu nedenle, deneysel önermelerde değişime tabi olan şey, önermelerin doğruluk değeri midir? Bu ilk bakışta akla yatkın bir cevap olarak görünebilir. Öte yandan diyelim ki önermeyi “şu t anında şu b noktasında güneş z açısıyla konumlandığında mürekkebin rengi açık mavidir” şeklinde kurarsak o zaman bu önermenin doğruluk değeri yine değişime açık mıdır? Açıktır ki değildir, önerme ya doğrudur ya da yanlıştır. Bu tür bir önerme, imlediği nesne değişse de doğruluk değerini kaybetmemektedir. Öyleyse, bilgi ile sanı arasındaki ilişkinin varlık ile oluş arasındaki ilişkiye benzerliği hiç de aynı ilişki değildir. Peki nedir? Geriye bir tek zorunluluk-olumsallık nitelikleri kalmaktadır. Varlık ve oluş, epistemolojik karşılıkları olan önermelere zorunluluk-olumsallık olarak yansımaktadır. Bu nedenle varlık ile bilgi arasındaki sıkı bağ, varlığın olduğu yerde bilginin de olması gerekliliğinin yanında, önermelerin (doğru

⁴²⁶ Önermeler a b’dir formunda oldukları için, bir önermenin içeriği a ve b midir? A ile b arasındaki ilişkimidir yoksa a ile b’nin imlediği nesneler sınırlı mıdır? Eğer nesneler sınıf ise önermenin içeriği olamazlar çünkü önermeler “dış dünyada” değildir. Öyleyse önermenin içeriği de formel olmalıdır fakat formellik de dışsal olmadığı için değişime tabi değildir. Ama bu bakış açısıyla önermenin formel olması gereken içeriği değişime tabi olmadığı için

önergelerin) nesneler alanının gerçekliğe yaklaştıkça zorunluluk kazanması şeklinde de kendini göstermektedir.

Varlık-oluş arasında saptadığımız ikinci ilişki nedensellik ilişkisi idi. Yani varlığın oluşa, ideaların deneysel dünyanın yapısal nedeni olması idi. Bu ilişki düşünme ile sanma, bilgi ile inanç ve çıkarım ile umma arasında da var mıdır? Yani düşünmenin önermeleri sanmanın önermelerine, matematiksel önermelerin imgeler alanının önermelerine ve idealarla ilgili önermeler de deneysel önermelere mi neden olmaktadır? Bu açıkça Platon için mümkün değildir. Yüksek varlık sınıfıyla ilgili bir önerme, varlığın daha alt seviyesiyle ilgili bir başka önermeye neden olamaz. Öyleyse, bilgi ve bilme biçimi türleri arasında bu türden bir ilişki yoktur.

Bunların dışında, varlık ve bilgi tasnifleri arasında Platon tam olarak ilişkilerin ne olduğunu sistemli olarak sayıp dökmemektedir. Örneğin, eğer matematiksel nesnelerin idealarından ve deneysel dünyadan ayrı bir varlık tarzına sahip olduklarını varsayarak, bu nesneler ile deneysel dünya arasında nasıl bir ilişki olduğundan Platon, Devlet diyalogunda hiç bahsetmemiştir. Sadece bir ipucu olarak, göreceğimiz üzere Timaios diyalogunda deneysel nesneleri meydana getiren atomların geometrik şekillerden oluştuğunu söylemekle yetinmekte, fakat bu düşüncüyü de fazla ilerletmemektedir. Bir başka örnek olarak, matematiksel düşünce ile *eikasia* arasındaki ilişkinin ya da onlara karşılık gelen varlık sınıfları olan matematiksel nesnelerle yansımalar arasındaki ilişkinin varlık-oluş ilişkisi gibi olduğunu söylemekle birlikte hiç ayrıntılandırılmamaktadır. Platon'un düşüncesindeki bu boşluklar bir dezavantaj olmakla birlikte, değerlendirmelere olanak tanınması bakımından da önemlidir.

Şimdi Platon'da matematiğin ve matematiksel nesnelerin yerine bakalım. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Platon'un matematikten söz ederken aklındaki genellikle aritmetik ve geometridir.⁴²⁷ Bu nedenle matematiksel nesneler, sayıları ve geometrik şekilleri içerir. Fakat belirtmek gerekir ki, Platon'un tartışmaları daha çok geometri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca geometrinin, Platon'un düşüncesinde *düşünülenlere* ait olmasının yanında, *şekillerle* ve *görsel temsillerle* ilgili olması, tartışma olanakları sunduğu için biz de Platon'u takip ederek daha çok geometri üzerinde duracağız. Geometri ise, bizim bugün Öklid geometrisi olarak bildiğimiz

⁴²⁷ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 21.

disipline karşılık gelir. Platon için Öklid, Platon'dan sonra olsa da Öklid'in Öğeler eserinde bir araya getirdiği terimlerin çoğu Platon zamanında biliniyordu.⁴²⁸

Geometri mutlak ve kesin hakikate sahiptir. Platon için Öklid geometrisinin tahkiki duyu deneyiminin algılarından yola çıkarak yapılan tümevarıma dayanamaz. Geometrinin doğrulanması, doğruluğu açık olan bir ilkeden mantıksal tümdengelim ile yapılır.⁴²⁹ Nitekim geometriyi ve matematiği hakikat ve varlık için önemli kılan özellik matematiksel önermelerin tam bir kesinliğe ve evrenselliğe sahip olmasıdır. Bunlar bilginin zorunlu koşullarıdır. Matematiksel önermelerin kesinliği ve evrenselliği, doğruluklarını içlerinde zorunlulukla taşıyor oluşlarından, matematiksel nesnelerin dış dünyada bir karşılığı olup olmadığından, varlıkla ilişkisinin ne olduğundan ve ideaların hakikaten var olup olmadıkları tartışmalarından tamamen bağımsızdır. Bu yönüyle matematiksel önermeler, Platon'un takip ettiği kriterlere sahip olan ve ayrıca doğrudan varlıkla ilgili olan bilginin, en azından imkanını gösteren en önemli delildir.

Çizgi analogisinde matematiksel akıl yürütmeye karşılık gelen *dianoia*, çizginin üst kısmında yani “düşünülenler” kısmında yer alır. Eğer her zihin haline karşılık gelen bir nesneler sınıfı varsa, *dianoia*'ya karşılık gelen üçgen, sayı gibi matematiksel nesneler de, algılanan değişim dünyasının aksine “düşünülenler” yani Platon için “varlıklar” sınıfında yer alacaktır. Eğer daha önce, Platon'un varlığı soyutlaştırdığıyla ilgili düşünceler hatırlanacak olursa matematiğin stratejik konumu daha açık görülebilir. Öncelikle matematiksel nesneler, Platon'un varlıktan talep ettiği *soyutluk* niteliğini, tıpkı kavramlar gibi⁴³⁰ taşımaktadırlar. Bu soyutluk sayesinde matematik, “düşünümler” arasında yerini alabilmektedir elbet, fakat aynı zamanda soyut bir disiplin olarak kesin, değişmez ve evrensel doğrulukta önermeler ortaya koyarak bilginin taşınması gereken niteliklerin en azından bazılarını sağlayabilmektedir. Böylece matematik Platon için, varlığın soyutluğunun desteklenmesi açısından şeylerin kavramları ve tanımlarıyla bir paradigma sunmaktadır. Ayrıca, göreceğimiz üzere matematiğin, soyutluk niteliği ile varlık arasındaki ilişki özelliği, modern dönemde matematiksel fiziğin desteklenmesinde de felsefi olarak çok önemli bir yer

⁴²⁸ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 64.

⁴²⁹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 48.

⁴³⁰ Platoncu bakış açısıyla bir gerçekliğe sahip olması gerekir. Bu durumda da deneysel önermeler de, içerikleri formel olacağı için gerçeklikle ilgili olması gerekir. Fakat bu düşünen Platon için açıkça kabul edilemez ve hatta çelişiktir.

tutacaktır.⁴³¹ Varlıkla matematik ilişkisinin Platon için ne kadar önemli olduğu, Wedberg'in de işaret ettiği gibi Platon'un ideadan ne anladığını açıklarken genellikle geometriden örnek veriyor oluşundan bellidir.⁴³²

Buna örnek olarak Menon diyalogunu gösterebiliriz. Platon, Menon'un tikel ile tümel karıştırma hatasını göstermek ve tikel ile tümel yani tanım arasındaki ayrımı ortaya koymak için geometriden bir örnek verir. Daire ile doğru terimlerinin şekil kavramı arasındaki ilişki ile genel olarak erdem ve tikel erdemlerle olan ilişkisi arasında analoji kurar. Platon Sokrates'e dairenin, şekil kavramının kendisi değil fakat her hangi bir şekil olduğunu yani şeklin tanımını vermemekte olduğunu, yalnızca tikel bir şekil olduğunu söyler (73e).⁴³³

Bu nokta birkaç bakımdan önemlidir. Bunlardan ilki, 'erdem' gibi tamamen pratik, toplumsal ve bireyin davranışlarıyla ilgili bir konu tartışılmakta, bu erdemin ne olduğu soruşturulmakta iken teorik bir konu olan geometriden örnek veriliyor oluşudur. Erdem ile erdemli davranış arasındaki ilişki, 'şekil' ile şekiller arasındaki ilişkiler gösterilerek ortaya konmaya çalışılmaktadır. Akderin, teori ile pratik arasında kurulan bu analojinin, erdeme yönelik yapılan soruşturmanın selameti için, Menon'u tartışmaya hazırlamaya yönelik ortaya konmuş bir ara kesitten, bir alıştırmadan meydana geldiğini ileri sürmektedir. Nitekim Sokrates de Menon'dan şekil'in genel tanımını isterken 'erdemle ilgili soruya bir alıştırma olmak üzere'⁴³⁴ (75a) bunu yapmasını ister. Aynı zamanda Menon diyalogu, erdemin ne olduğu sorusuna yoğunlaştığı için şekil, daire, doğru gibi kavramlarla ilgili verilen örnekleri, zihni soruşturmaya alıştırmak için kullanılan birer idman olarak yorumlamak pekala doğaldır. Fakat diyalogun bütününe baktığımızda geometrik meselelerin, bir örnek için fazlaca yer tuttuğunu görürüz. İlk, göreceğimiz gibi, 'şekil' kavramının tanımına ulaşılmaya çalışılır. İkincisi olarak bilginin hatırlama olduğu argümanı geometrik bir konu ile kanıtlanmaya çalışılır. Genel olarak erdemle ilgili Platonik argümanların ya da bu argümanlara bağlanan diğer alt argümanların kanıtlamaları ve tümel ile tikel arasındaki ilişkinin gösterilmesi söz konusu olduğunda Platon'un analoji için seçimi genellikle geometriye yönelik olmaktadır. Bu nedenle Menon diyalogunda geometrik

⁴³¹ Dikkat edilmesi gereken husus, Platon'da bu ilişkinin deneysel dünyayı aşan bir ilişki iken, modern dönemde 'doğanın' gerçekliğidir. Zamanı gelince aydınlatcağız.

⁴³² Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 49.

⁴³³ Platon, *a.g.e.*, 2018b, 35.

⁴³⁴ Platon, *a.g.e.*, 2018b, 37.

konuların ele alınması yalnızca bir alıştırma olarak kalmamaktadır. Platon geometri ve erdem ile ilgili konularda yapısal bir benzerlik görüyor olmalıdır ki bu tür bir analoji kurmaktadır. ‘İyi’nin iyi eylem ile ilişkisi neyse ‘şekil’in de daire ve doğru ile ilişkisi de odur. Platon’un idealar kuramında İyi ideasının deneysel olarak gözlemlenebilen iyi eylemin nedeni olduğunu biliyoruz. Öte yandan şekil ideasının da daire ve doğrunun nedeni olacağı açık olmakla birlikte bu kavramlar deneysel dünyada karşımıza çıkmamaktadırlar

Ama bu durum, matematikle varlığı birbirine eşitlememektedir. Öte yandan matematiğin soyutluğu da onun deneysel dünyayı aşmasını gerektirmektedir. Matematiğin bu “ara” durumu, onu çizgi analojisinde *noesis* ile *pistis* arasında bir yere sahip olmasına neden olmaktadır. Matematiğin yerini tespit etmek için şu uzun pasajın ele alınması yararlı olacaktır:

“Düşünülen dünyayı temsil eden çizgi ile ilgili: ilk parçasında ruh, deminki parçaya asıllarını koyduğumuz nesneleri birer yansı olarak ele aldığı için, araştırmalarına varsayımlardan gitmek zorunda kalır; ilkeye değil, sonuca götüren bir yola girer. İkinci parçada ruh, yansılara başvurmada varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarını yalnız kavramlarla yapar. Geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift diye üçgen, dörtgen diye üç çeşit açı diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulurlar artık. Sonra bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler. Bu adamlar görünen şekilleri ele alıp bunlar üzerinde fikir yürütürken asıl düşündükleri bu şekiller değil, bunların benzediği başka şekillerdir. Asıl düşündükleri soyut dörtgen, soyut köşegendir, kendi çizdikleri köşegenler değil. Kendi çizdikleri şekilleri –ki ayrıca bunların da gölgeleri ve suda görüntüleri vardır- birer yansı olarak kullanır, yalnız düşüncenin görebildiği üstün şekillere varırlar (510b-e).”⁴³⁵

Bu pasajla ilgili üç önemli nokta vardır. İlki *noesis* ile *dianoia* farkı, ikincisi *dianoia* ile *pistis* farkı ve üçüncü olarak *dianoia*’nın görsel temsiller kullanmasıyla ilgilidir. *Noesis* ile *dianoia* farkı yalnızca yapısal değil fakat yöntemseldir de. *Dianoia*’da yöntem, varsayımlardan başlayarak sonuçlara götüren zihin durumu iken *noesis* ilkeye yöneliktir. Aralarındaki ikinci fark, *dianoia*’nın *yansılar*ı kullanırken *noesis*in hiçbir *yansı* kullanmadan, sadece kavramsal düşünceye karşılık gelmekte oluşudur. Burada ‘yansı’ ile kastedilen görsel temsillerdir. Pasajda *dianoia*’nın “deminki parçaya (*pistis*) asıllarını koyduğumuz nesneleri birer yansı olarak ele aldığı” söyleyen tanımlaması bizi yanılgıya düşürmemelidir. Bu ifade *dianoia*’nın kullanıp *noesis*in kullanmadığı

⁴³⁵ Platon, *a.g.e.*, 2014, 227.

görsel temsillere karşılık gelmemektedir. Görsel temsiller, hiç şüphesiz yansıdırlar, ancak göreceğimiz gibi *pistise* karşılık gelen deneysel dünyanın çok küçük bir bölümüne karşılık geliyor olmalarının yanında, *eikasia*'ya kadar da uzanmaktadır. *Dianoia*'nın, *pistis*'in nesnelerini kendine yansı olarak alması, *pistis*in aşıldığı ve bu sayede deneysel dünyanın “gerçek” olmadığı bilincinde olduğu bir duruma karşılık gelmesinin bir sonucudur. *Dianoia*'da yani matematiksel düşünmede araştırma alanı üçgen, doğru, sayı, işlem gibi mükemmel kurallara sahip nesnelerden oluşmaktadır. Deneysel dünyada ise bu türde bir mükemmelliğin düşünmemizi mümkün kılacak sabit, değişmez modeller yoktur. Bu nedenle deneysel nesneler, matematiksel düşünce açısından yansıdırlar. Öyleyse matematik, araştırmasına deneysel, somut nesnelerden başlayamaz. Öte yandan, *noesis* kadar yüksek olmadığı, ideaları doğrudan ele almadığı için de gerçekliğin ilkelerinden de başlayamaz. Sonuç olarak ne deneysel nesneler olan ne de idealar olan varsayımlardan başlarlar.⁴³⁶

Üstteki pasajla ilgili önemli olan üçüncü unsur, *dianoia*'nın görsel temsiller kullanmasına rağmen, asıl araştırma alanının, yani kendisine nesne kıldığı asıl alanın bu görsel temsiller değil fakat soyut nesneler olduğudur. Bu meselenin iki yönü vardır. İlki, matematikçinin bu temsilleri kullanmak zorunda olmasıdır. Nitekim *noesis* ile *dianoia* arasındaki farklardan birisi, ikincisinin bu temsilleri kullanıyor oluşudur. İkincisi ise *dianoia*'nın “düşünürlükler” olması nedeniyle araştırma alanının kullanılan temsillerden farklı olarak tamamen soyut oluşudur. Bu soyutluk, matematiksel nesnelerin görsellikleriyle ilgili önemli bir ipucu taşımaktadır. Fakat bu konuya sonradan değineceğiz.

Matematik her ne kadar önemli olsa da ve hatta *noesis*'le birlikte çizginin üst kısmında yer alıyor olsa da tek başına hakikati, ideaların bilgisini elde edememektedir. Bu nedenle matematik, tek başına yeterli değildir:

“Düşünce bunları ararken ilkeye gitmeden varsayımlar kullanmak zorundadır; çünkü, varsayımların üstüne yükselemez. Öbür bölümdeki gölgeleri doğuran nesneleri birer yansı olarak ele alır. Bunları gölgelerden daha ışıklısı, daha değerli sayarlar. Çizginin ikinci bölümünde ise aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak ele alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünü ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün

⁴³⁶ Russell'in matematiğı mantığa indirgeyerek onu ‘analitik’ kılması, mantıkçı pozitivizmin de bu temel üzerinde matematiğ ile deneysel dünya arasında ontolojik bir bağ olmadığı iddiasıyla Platon'un bu düşünceleri arasındaki benzerlik dedikkate değerdir.

sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır (511a-c).”⁴³⁷

Görüleceği üzere, *dianoia* ile *noesis* arasındaki en önemli fark, *noesis*in görsel temsiller kullanmayacak kadar soyut meselelerle ilgileniyor oluşudur. Öyleyse çizgi analogisinde bir bilgi hiyerarşisi olduğu kadar bir soyutluk hiyerarşisi de bulunmaktadır. *Dianoia*, görsel temsilleri kendine konu edinmiyor olsa da onları kullandığı için *noesis*in soyutluk derecesine ulaşamamaktadır. *Noesis*in görsel temsilleri kullanamayacak kadar soyut oluşunun örneği olarak adalet ya da cesaret gibi etik kavramları sunabiliriz.⁴³⁸ Açıktır ki Platon için bu kavramların ideaları vardır ve bunlar tartışılırken doğal olarak *noesis* kullanılır. Önemli olan nokta bu tür kavramların, matematikteki gibi görsel temsilleri bulunmamasıdır. Adalet, cesaret, dindarlık gibi kavramlar doğrudan ve mükemmel olarak kendilerini yansıtan temsillere sahip olamayacak kadar soyutturlar. Gerçekliğin ilkelerinden birinin “soyutluk” olduğu hatırlanacak olursa, bu kavramların matematiksel nesnelerden daha gerçek olmasını sağlayan bu temel koşullara sahip oldukları ve *dianoia*’nın da bu yalnızca “soyutluk”la çerçevesi belirlenmiş bir alanda iş gördüğü fark edilmiş olur. Bu soyutluğu sayesinde yalnızca ‘diyalektik’, “ruhun gözünü gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır (533a).”⁴³⁹ yani oluş ve değişime tabi olmayan soyut varlıklar alanının görülmesini sağlar.

Dianoia’nın *noesis* karşısındaki düşük seviyesi, matematiği değersizleştiriyormuş gibi görünebilir. Bu nedenle bazı Platon’un matematikle ilgili şüpheli bir tutuma sahip olduğunu bile yorumlanabilmektedir. Nitekim Platon, matematik ve geometri için şu sözleri söylemektedir:

“Bilimler, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece, geometri ve benzerleri gibi. Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde görmezler, birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysa ki, bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız (533c).”⁴⁴⁰

⁴³⁷ Platon, *a.g.e.*, 2014, 228.

⁴³⁸ Etik ideaların hiçbir görsel temsili olmadığını söylemiyoruz. Nitekim şeride de xxx değineceğimiz gibi tragedya ve sanat eserleri, öğreticixxx. Bu tarz kavramların temsilleri eleştirilebilir elbette. Fakat sanat eserlerinin anlamı kişiden kişiye az veya çok değişebilir. Bu nedenle bu tarz temsiller, matematik temsillerin sahip olduğu açıklığı taşımazlar.

⁴³⁹ Platon, *a.g.e.*, 2014, 256.

⁴⁴⁰ Platon, *a.g.e.*, 2014, 255.

Matematiğin varsayım ve görsel temsilleri kullanması, gerçekliği tam olarak yakalayamamasına neden olmaktadır. Ayrıca matematik bu yöntemsel öğelerden de sıyrılmaz. Çünkü eğer sıyrılırdı o zaman matematik de olmazdı. Öyleyse matematik diyalektikle tamamlanmadığı sürece hakikatle hiçbir bağı bulunamaz. Nitekim, Theiatetos diyalogunda, bir geometrici olan Theodoros Pythatorasçısıdır (164e) .⁴⁴¹ Platon için her şeyin ölçüsünün insan olduğu iddiasıyla her şeyin değişim içinde iddiası aynıdır ve açıktır ki yanlıştır. Platon'un felsefi çabası topyekün bu anlayışa karşı gerçekleştirilmiş olduğunu söylemek de abartı olmayacaktır. Görüldüğü üzere Theodoros, düşünülürlerle ilgili olan bu bilimle ilgileniyor olmasına rağmen, uğraşı diyalektikle tamamlanarak noesise yükselmediği için bu yanılgıya ve hataya düşmektedir.

Bu durum, bir yandan matematiksel nesnelerin gerçekliğini tehlikeye atıyor gibi görünmekte öte yandan Platon'un matematik felsefesi ile 17. Yy'da ortaya çıkan fizik arasında bir ilişki kurmayı zorlaştırıyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Matematiksel nesnelerin ontolojik konumunu başlı başına ele alacağız. Fizik yani doğanın matematiksel olarak açıklanması meselesine gelecek olursak, ilkin belirtmek gerekir ki fizik, “tanrısal” olanla ilgilenmez. Bu Galileo ve Descartes için de geçerlidir. Platon'da matematiğin değerini kaybediyor görüldüğü kısımlar, matematikle onu aşan *noesis* karşılaştığında ortaya çıkmaktadır. Doğal olarak *noesis* hakikate daha yakındır, fakat bu matematiğin değerini alçaltmaz. Ayrıca, onu aşan iyi ideasıyla karşılaştırıldığında *noesis* de geride kalacaktır. Nitekim Platon şunu ifade etmektedir:

“Diyalektik önce canlı varlıklara, sonra yıldızlara ve sonunda güneşin ta kendisine bakar. İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da” (532a).⁴⁴²

Burada açıktır ki, varlık alanı olarak kavranan dünya, iyi ideasının yanında aşılması gereken bir şeydir. Benzer olarak iyi ideasının peşinde olan bir kişi, *dianoia* seviyesini aşıp *noesise* geçmek zorundadır. Ya değilse Theodoros'un düştüğü duruma düşecektir elbette. Sonuç olarak iyi ideası karşısında *noesis* ile *dianoia* arasında bir derece farkından başka bir eşitsizlik yoktur. 17. Yy'da, Platon'un iyi ideasının yerini Tanrı almaktadır. Fizik ise, Tanrı ile ilgili ya da erdem ve politika ile ilgili bir bilgi verme

⁴⁴¹ Platon, *a.g.e.*, 2016, 55.

⁴⁴² Platon, *a.g.e.*, 2014, 254.

iddiasında asla değildir. Göreceğimiz üzere Galileo'nun düşündüğü gibi, Tanrı'nın bildiği bazı şeyleri sınırlı da olsa bilmeyi mümkün kılabilir, fakat Tanrı ile ilgili bir bilgiyi mümkün kılmaz. Descartes, doğa bilgisinin temeline Tanrı'yı koymuştur elbet. Fakat Tanrı bilim ile açıklanan, bilgisine erişilebilen bir varlık değil, tıpkı Platon'un İyi ideası gibi varlığın ve bilginin nedeni ve ayrıca bilimin ilkesidir. Unutmamak gerekir ki Platon için İyi ideasına erişmek, *noesis* seviyesini de aşmayı gerektirmekte ve hatta bilgi-varlık alanının da sonuna varmayı zorunlu kılmaktadır. İyi ideası nihai amaç olduğu sürece, matematiksel nesneler kadar *varlık* da aşılması gereken bir yola karşılık gelmektedir.

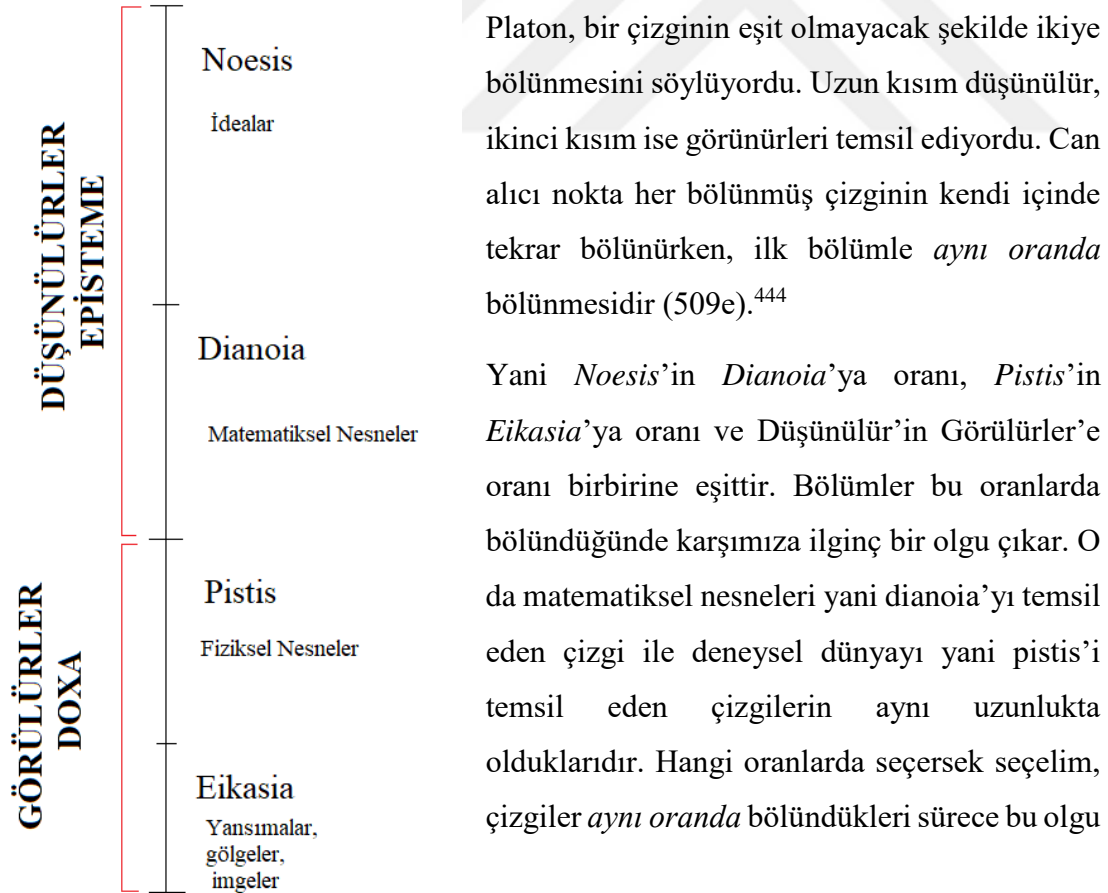
Dianoia'nın nesnelerinin idealar olmaması ve nesnesinin ontolojik seviyesinin hakiki varlıklar alanı olan ideaları içermemesi de, 17.yy'ın matematiksel fiziğinin imkanı açısından olumsuz bir etkiye sahip olabilir. Fakat matematiksel akıl yürütmenin idealarla ilgili olmaması, Aristoteles'in matematikle ilgili görüşleri kadar engelleyici olmadığı gibi, olumlu bir etkiye dahi sahip olabilir. Çünkü, daha önce söz ettiğimiz gibi, doğa bilimi Tanrı ile ilgili değildir. Aynı zamanda şeylerin nihai varlık yapısıyla da ilgili değildir. Galileo'nun Descartes'ın kavrayışındaki bilim, 'neden' sorusundan ziyade 'nasıl' sorusunu sorar ve bu soruya matematiksel olarak, yani doğa yasalarıyla cevaplar. İdeaların, fenomen dünyasına neden olan salt bir metafizik alana sahip olduğu göz önünde bulundurulursa, idealara yani şeylerin özüne gönderimde bulunmayan matematik aynı zamanda metafiziğe de gönderimde bulunmamış olur⁴⁴³ ve bilim ile metafiziğin de sınırları çizilmiş, bilim metafizikten bağımsız olarak bir disiplin haline gelmiş olur. Böyle bir yaklaşımla metafizik daha değerli veya değersiz görünebilir elbette. Bu soru, bilim ile metafiziğin ayrılmasından başka bir sorundur.

Dianoia'nın nesnelerinin idealarla ilgili olmaması, elbette bilim için bir avantajdır. Fakat bilimin araştırma alanının "gerçek" olması gerekmektedir. En azından fizik bilimi ortaya çıkarken belli başlı bakımlardan araştırma alanının, yani doğanın gerçekliğini tesis etmelidir. Bilime yönelik anti-realist yorumlar elbette Berkeley'den beri yapılagelmektedir. Fakat fiziği doğuran Galileo ve Descartes bilim karşısında gerçekçiydiler ve yeni ortaya çıkan bir araştırma disiplininin en azından o dönem için

⁴⁴³ Burada söz konusu ettiğimiz mesele geometrik yöntemle kurulan metafizikle doğa bilimi arasındaki ayrıma dikkat çekmemizi gerektiriyor. Spinoza örneğinin bir model olarak ele aldığı matematiksel yöntemle varlığın özü gibi metafiziksel sorunlarla ilgilenmekte iken biz burada yalnızca doğa bilimi açısından ele almaktayız. Matematiğin konusu başka şey, onun yöntemini alıp başka bir alana uygulamak başka şeydir.

rakip gelenek karşısında ikna edici olabilmesi için bir gerçeklik iddiasında bulunması gerekecektir. Bilim doğayı gerçek varsayar ve ona bu gerçekliğini, göreceğimiz üzere matematik sağlayacaktır. Dianoia'nın nesnelerinin idealar olmaması, bilim için bir avataj olabilir fakat eğer duyu nesneleri ile ilgili ise ve araştırma alanı, varoluşu insan zihnine bağlı nesnelerle sınırlı olursa, matematiksel fiziğin gerçeklik iddiaları ortadan kalkar ve pozitivistlerin iddia ettiği gibi teorik bilim, araçsal bir konuma düşer. Öyleyse, matematiksel nesnelerin, ideaların ya da özlerin varlık alanını tanımlamıyorsa bile, bir “gerçeklik” alanı tanımlaması gerekir.

Platon'un matematik düşüncesinde, matematiksel nesnelerin ontolojik konumu fizik bilimi ile işte bu şekilde alakalıdır. Ne yazık ki Platon bu meseleyi tam olarak ortaya koymamıştır ve çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Platon'da matematiksel nesnelerin ontolojik konumuyla ilgili tartışmalara yol açan önemli nedenlerden birisi Platon'un çizgi analogisini kurarken sarf etmiş olduğu bir sözün matematiksel sonucudur:



⁴⁴⁴ Platon, *a.g.e.*, 2014, 266.

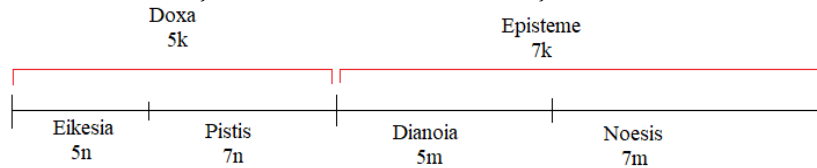
olgu karşımıza matematiksel bir sonuç olarak her zaman karşımıza çıkacaktır.*

Bu sonuçtan yola çıkarak bazı yorumcular, matematiksel nesnelerin fiziki nesnelerle aynı ontolojik konumda olduğunu, *dianoia* ile *pistis* arasındaki farkın aynı nesneye yönelik farklı bakış açılarından oluştuğunu söylemektedirler. Prichard, bu eşitlikten⁴⁴⁵ yola çıkan yorumculardan biridir.

Prichard, *eikasia* ile *pistis* arasındaki ilişkinin asıl ile kopya ilişkisi olduğunu belirterek tutarlılık gereği aynı ilişkinin *dianoia* ve *noesis* arasında ve ayrıca çizginin düşünenleri temsil eden kısmıyla görünenleri temsil eden çizgi arasında da ele alınması gerektiğini söyler.⁴⁴⁶ Ayrıca, Prichard’a göre tutarlılık birinci çizginin üçüncü çizgi ile ikinci çizginin de dördüncü çizgi ile ilişkili olmasını gerektirir. Bunun anlamı, ikinci ve üçüncü çizginin, dördüncü çizginin imgeleri olduğu ve birinci çizginin de ikinci ve üçüncü çizgilerin imgesi olduğudur. İkinci ve üçüncü çizgiler aynı şeyin yani ideaların imgeleri olduğu için, ikinci çizginin ontolojik seviyesi, üçüncü çizginin ontolojik seviyesi ile aynı olmalıdır.⁴⁴⁷

Bu nedenle, *dianoia*’nın nesneleri ile *pistis*’in nesneleri aynıdır. Bir başka şeyin kopyaları olarak kullanılırlar. *Eikasia*’dan *pistis*’e geçmek bir rüyadan bir başka rüyanın içine uyanmak gibidir. *Dianoia*’da da rüya görmekteyiz fakat şimdi rüya

* Diyelim ki çizgileri 5’e 7 oranında böldük. Her çizgiyi de yine kendi aralarında 5’e 7 oranında tekrar bölelim. Sonra da *pistis* ile *dianoia*’nın kendi oranlarını bulmaya çalışalım. 5k’ya karşılık gelen *doxa* kısmı toplam 12n parçadan oluşmakta, *pistis* kısmı da bu 12n’lik kısmın 7 parçasına karşılık gelmektedir. Öyleyse 5k’yı 12’ye bölüp 7 ile çarparsak *pistis*’in oranını n cinsinden bulmuş oluruz: 5k/12·7. Şimdi benzer işlemi *dianoia* için yapalım.



Dianoia, 7k’dan oluşan çizginin 12’de 5’ine karşılık gelmektedir. Öyleyse, *dianoia*’yı da k cinsinden ifade edebilmek için 7k parçayı 12’ye bölüp 5’le çarpmamız gerekmektedir: 7k/12·5. Görüleceği üzere sonuç eşittir. Bu eşitliğin nedeni alınan oranların değeri değil, oranların kendi aralarındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. 5 ve 7 yerine *a*, *b* gibi soyut temsiller kullansaydık da durum aynı olurdu. Öte yandan bizim kullandığımız bu kanıtlama yöntemi tam anlamıyla formel bir akıl yürütme değil, tabiri caiz ise “empirik” bir akıl yürütmedir. Çünkü çarpanların işlemle kazandıkları ilişkiyi ortaya koymak yerine çarpanların yer değiştirerek sonucun aynı olduğunu “göstermektedir.” Bu bakımdan bu akıl yürütme Platon’un *dianoia* olarak adlandırdığı akıl yürütme biçime girmez. Öte yandan oranlarla ilgili bu durumun kanıtlaması, *dianoia*’ya uygun olacak ölçüde daha formel ele alınabilir. Konuyla ilgili bkzn:

James Adam, *Platon’s Republic*, s. 64

⁴⁴⁵ Pritchard, *a.g.e.*, 1995, 91.

⁴⁴⁶ Pritchard, *a.g.e.*, 1995, 91.

⁴⁴⁷ Pritchard, *a.g.e.*, 1995, 92.

gördüğümüzü bilmekteyiz. Bu seviyede ideaları “bir camın içinden bulanık” görürüz. *Noesis*’e geçtiğimizde de onlarla nihayet yüzleşiriz.⁴⁴⁸

Prichard’a göre bazı yorumcular, matematiksel araçların varlığını zorunlu görmüştür. Ama gerçekte bunun için yer yoktur. Çizgi analogisinde her ne kadar zihnin halleri dört tane ise de ontoloji üçlüdür; idealar, ideaların kopyaları, kopyaların kopyaları. Çizginin her bölümündeki açıklık derecesi, kişinin idea ile ilgili ne kadar iyi bir kavrayışa sahip olduğuna bağlıdır. Yalnızca *noesis*’te şeyler zihin tarafından doğrudan ‘görülür’. *Dianoia*’da ise idea, bir aynadan bakarak görülüyor gibidir. *Pistis*’te de idea’ya aynadan bakılmaktadır, fakat burada imge gerçeklik açısından yanlıştır ve bu nedenle idea görülmez, çünkü hatırlanmamaktadır. *Eikasia*’da ise yalnızca imgenin imgesi görünmektedir.⁴⁴⁹ *Pistis* ve *Dianoia* arasındaki fark, farklı nesnelere sahip olmalarından ziyade, aynı nesnelere yaklaşımlarındaki farklı tutumlardan kaynaklanmaktadır. *Pistis*’te güneşin ışığı altında görülen nesneler, *dianoia*’da iynin ışığı altında görülürler. Yani, *dianoia*’da duyuusal nesneler, ideanın bir imgesi olarak görülür. *Pistis*’te nesneler hakikati, *dianoia*’da olduğundan daha az taşırılar. Aynı nesnelerin *dianoia*’da *pistis*’te olduğundan daha iyi bir ışık altında olduğunu ve zihnin *dianoia*’da *pistis*’te olduğundan daha açık bir durumda olduğunu söylemek tamamen anlamlıdır.⁴⁵⁰

Prichard çizgi analogisi ile ilgili olarak zihnin hallerinin dört tane olmasına rağmen ontolojinin üçlü olduğunu söylediğinde Platon için epistemoloji ile ontolojiyi ayırtırmış olmaktadır. Çünkü Prichard’a göre, zihnin halleri olarak sınıflandırılan *noesis*, *dianoia*, *pistis* ve *eikasia* epistemolojik önermeler üreten yetilerdir. Daha önce gördüğümüz gibi ilk ilkesinin önermeleri zorunlu olan ikincisinin önermeleri ise olumsaldır. Platon için ontoloji ile epistemoloji arasında bir bağıntısızlık kurmak ise yine görmüş olduğumuz gibi pek mümkün değildir.

Ayrıca Prichard *pistis* ile *dianoia*’nın nesnelerinin eşitliğini, bu zihin hallerinin karşılık geldiği nesneler sınıfı bakımından değil fakat her ikisinin de ideaların imgeleri olmaları bakımından yapmaktadır. Ontolojik seviyelerinin aynı olması deneysel dünyanın nesneleri ile matematiğin nesnelerinin aynı ontolojik düzlemde oldukları

⁴⁴⁸ Prichard, *a.g.e.*, 1995, 92.

⁴⁴⁹ Prichard, *a.g.e.*, 1995, 94.

⁴⁵⁰ Prichard, *a.g.e.*, 1995, 95.

anlamına gelir. Örneğin bir üçgen veya 5 sayısının bir masa ile ağaçla veya herhangi bir somut nesne ile aynı ontolojik seviyede olması ne kadar mümkündür? Matematiğe ister gerçekçi isterse anti realist bir bakış açısıyla yaklaşalım matematiksel nesneler, deneysel nesnelerin aksine soyutturlar. Bir başka ifade ile matematiksel nesnelerin yeni duyu deneyimi olsun ya da olmasın zihnimizdeki soyut nesnelerdir. Bu soyut nesnelerin ontolojik olarak deneyim dünyasının altında mı yoksa üstünde mi olduğu bir başka konudur. Prichard, *dianoia* ile *pistis*in eşitliği ile ilgili olarak her ikisinin de idelerin imgeleri olduğunu söylemekte elbette haklıdır. Fakat ikisi arasındaki derece farkı *pistis* ile *eikasia*'nın her ikisi de görünürlere aittir. Her ikisi de görünürlere ait olan *pistis* ile *eikasia*'nın nesneleri arasında dahi Prichard'ın yapmış olduğu gibi bir ayrım yapmak mümkün iken düşünülörlere ait olan *dianoia* ile görölörlere ait olan *pistis* arasında ayrım yapmak çok daha mümkündür. Ek olarak, eğer ontolojik ilişki yalnızca bir şey ile onun imgesi arasındaki ayrıma indirgenmiş olsaydı o zaman *noesis*'in de *pistis* ve *dianoia* ile aynı ontolojik seviyede olması gerekirdi. Çünkü nasıl ki *dianoia* ve *pistis noesis*'in imgelerine karşılık geliyorsa *noesis* de diğerleriyle birlikte iyi ideasının imgesidir.

Pritchard, Platon'un matematiksel nesnelerden ara varlıklar olarak hiç söz etmemiş olduğu konusunda haklıdır. Öte yandan Prichard'ı bu yoruma iten şey çizgi analogisinde *pistis* ile *dianoia*'nın eşitliği olsa da Platon bu eşitlikten de söz etmemiştir. Ross'un belirttiği gibi çizgilerinin eşitliği, Platon'un betimlediği oranlardan yola çıkarak ortaya çıkartılabilse bile, Platon bu eşitlikten hiç bahsetmemiştir; ayrıca dört bölümün, varlığın 'açıklık' (509d) ya da 'hakikat' (510a) bakımından artan dört farklı bölüme işaret ettiğine yönelik açık ifadeler vardır. Ortadaki bölümlerin eşitliği, Platon tarafından özellikle istenmemiştir ve belki de farkedilmemiştir. Platon'un asıl anlatmak istediği şey, her bölüm ve alt bölümün tümellik bakımından eşit olmayan nesnelere karşılık geliyor oluşudur.⁴⁵¹

Analojiyi, çıkarım yapmak için bu kadar ileriye götürmek doğru mudur? Bu sorunun cevabı için diyalektikle tamamlanmamış matematiğin hakikati dile getirmediğini ve çizgi analogisinde benzetilen ile benzeyenin neler olduğunu tam olarak tespit etmek gerekmektedir.

⁴⁵¹ Ross, *a.g.e.*, 1966, 45.

Platon'da matematiğin diyalektikle tamamlanmadığı sürece hakikati söylemediğini biliyoruz. Çizgi analogisinde benzetilen varlığın yapısı ve bilginin-zihnin halleri iken benzeyen çizgidir. Çizgi doğası gereği geometrik bir şekildir. Fakat açıktır ki bu geometrik temsil ile geometrik nesne değil, fakat varlığın yapısı temsil edilmektedir. Öte yandan, matematiksel akıl yürütmeye temsil ilişkisi matematiksel nesne ile fiziki dünyada çizilen geometrik şekil arasındadır. *Dianoia*'ya yani matematiksel akıl yürütmeye dayanan çıkarımlar, ancak bu alanda sınırlı kaldıklarında geçerli olabilirler. Öte yandan çizgi analogisinde temsil edilen matematiksel nesne değil fakat varlığın yapısıdır. Öyleyse buradaki analogi doğru bir analogi olsa da mükemmel analogi değildir. *Dianoia*, *pistis* ile *dianoia*'nın eşit olduğundan daha fazlasını, özellikle de varlıkla ilişkisini söylememektedir. Ancak diyalektikle tamamlandığında varlık hakkında konuşabiliriz. Öyleyse bu yazarın yaptığı çıkarım, *dianoia*'nın kullanılarak onun sınırlarını aşan bir açıklamadır ve bu nedenle geçersizdir; yazar Protagorasçı Theodoros'un durumuna düşmüştür. Bu nedenle, çizgi analogisini fazla zorlamamak gerekmektedir. Platon'un bölümlemesini matematiksel nesnelerle ideaların deneysel duyu ve oradaki yansımalarından, ideaların da matematiksel nesnelerden daha gerçek olduğu şeklinde yorumlamak ve yorumu bu şekilde sınırlandırmak gerekmektedir.

Dianoia'nın düşünülörlere dahil edilmiş olması, matematiksel nesnelerin ontolojik konumu için önemlidir. Ayrıca Platon matematiksel bilimlerinin amacının ruhu karanlıktan aydınlığa çıkarmak yani gerçekliğe yükseltmek olduğunu söylemektedir. Platon'un insanı hakikate yaklaştırdığını söylediği matematik, elbette matematiğin pratikteki uygulamaları değildir. İnşaat, savaş ve mimarlıkta kullanılan geometri duysal dünya ile ilgilidir⁴⁵² ve bu nedenle en fazla düşük dereceden o da ancak yaklaşık olarak bir doğruluğa sahip olabilir. Aynı şekilde aritmetik de her sanatın kendisine başvurmak zorunda olduğu bir bilimdir (522c).⁴⁵³ Varlığın soyut yönü nedeniyle matematiğin duysal dünyaya ilişkili olan kullanımı, insanın varlıkla kuracağı ilişkide bir işe yaramaz. Matematiksel bilimlerin öğrenilmesinin gerekliliği, fiziki uygulamalarının gerekliliğinden ziyade insanı değişim dünyasından uzaklaştırıp şeylerin öz varlığına ulaşmalarını sağlamasından kaynaklanmaktadır (525b).⁴⁵⁴

⁴⁵² Wedberg, a.g.e., 1955, 51.

⁴⁵³ Platon, a.g.e., 2014, 241.

⁴⁵⁴ Platon, a.g.e., 2014, 245.

Matematik varlığın özüne götürecek bilimlerden biridir fakat bunu gerçekleştirmek için onu doğru kullanmak gerekir.

Matematiğin felsefi olarak doğru kullanımı, düşüncelere deneysel dünyadan elle tutulur şeyleri katmadan şeylerin kendileri üzerine düşünmekten (525e) geçer.⁴⁵⁵ Bu nedenle deneysel olanla ilgilenmeyen saf felsefi olan aritmetik nesneler sınıfı, yalnız düşünce ile kavranan ve başka hiçbir türlü ele alınamayan sayılardır. Öz varlığa götürecek olan bilim de doğal olarak saf kavrayış ile üzerinde düşünülen sayılarla ilgilenen bir bilim olacaktır (526b).⁴⁵⁶ Platon'un aritmetik ile ilgili söylediği bu sözleri, açıktır ki, varlığın özellikle soyutluk niteliğini sayılara yüklemektedir. Ayrıca geometri ile ilgili de “geometri her zaman için var olanı bilmeye yarar, doğup öleni bilmeye değil. Çünkü geometri değişmeyenin bilgisidir.” (527b)⁴⁵⁷ demektedir. Burada da açıkça varlığın bir başka özelliğini, değişmezlik ve ezeli ebedilik özelliğini geometrinin nesnelere yüklemektedir.

Öte yandan matematiğin idealarla ilgili olmadığı Platon'da gayet açıktır. Gördüğümüz gibi Platon bunu açıkça söylemektedir. *Dianoia*'nın doğruluğu kabul edilmiş varsayımlar kullanması ve ilkeye yükselmemesi başlı başına *dianoianın* araştırma konusu olarak ideaları ele alamadığının göstergesidir. Ama unutmamak gerekir ki bu durumun nedeni *dianoianın* sahip olduğu bir eksiklik nedeniyle değil, onun nesneler sınıfının varlık yapısı ile ilgilidir. Nitekim Platon'da bilgi biçimi varlığı değil varlık biçimi bilgiyi belirler. Öte yandan *dianoianın* nesneler sınıfı deneysel olamayacak kadar da soyuttur. Bu durumda onlara ara bir varlık alanı tanımlamak gerekliliğini getirir. Matematiksel nesneler zamansal olarak sonsuzdurlar ve hareketsizdirler. Bu bakımdan duysal nesnelerden ayrılırlar, ideanın kendisinin biricik ve tek bir gerçeklik teşkil etmesine karşılık, birden fazla sayıda olmaları bakımından da idealardan ayrılırlar ve ara bir gerçekliğe karşılık gelirler.⁴⁵⁸ (987b16-17) Daha kısa bir ifade ile, matematiksel nesneler, idealarla deneysel dünya arasındadırlar, çünkü deneysel nesneler gibi değişime tabi değildirler fakat çokturlar.⁴⁵⁹ Kendi nesneler sınıfını belirleyen her idea bir tane olmasına rağmen, geometrik şekiller, örneğin kare ya da dikdörtgen çeşit çeşit olabilir. Tek bir

⁴⁵⁵ Platon, *a.g.e.*, 2014, 245.

⁴⁵⁶ Platon, *a.g.e.*, 2014, 246.

⁴⁵⁷ Platon, *a.g.e.*, 2014, 247.

⁴⁵⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, 1996, 112.

⁴⁵⁹ Crombie, *a.g.e.*, 2013, 441

insan ideası varken sonsuz sayıda üçgen tanımlayabiliriz. Ayrıca eğer matematiksel nesneler idealardan ayrı bir gerçeklik sınıfı oluşturuyorsa, onların da kendilerinden farklı olarak birer ideası olması gerekmektedir. Bu nedenle birlik-çokluk ilişkisini, matematiksel nesnelerin idealarıyla matematiksel nesnelerin kendileri arasında da kurabiliriz. Örnek olarak üçgeni ele alalım. Tanım geriye üçgenin yalnızca bir tane ideası olabilir. Fakat sonsuz sayıda üçgen oluşturabiliriz.⁴⁶⁰ Örneğin dik üçgen, dar üçgen, geniş üçgen, 15-45-120 üçgeni, 15,01-44,99-120 üçgeni, ... şeklinde sonsuz sayıda üçgen oluşturabiliriz. Üçgen ideası, açıları ne olması gerektiğini belirlemez; yalnızca iç açılarının toplamının bir doğruya eşit olduğunu belirler. İdeadan farklı olan matematiksel nesne ise bu toplamların nasıl belirleneceğini, hangi biçimi alacağını belirlenmiş olduğu bir sınıfı verirler. Matematiksel nesneler sınıfı bir bakıma neden sorusunun değil nasıl sorusunun sorulduğu yerdir.⁴⁶¹ Önemli olan nokta, nasıl sorusuna verilen cevapların da zaman dışı olması ve göreceli, gelip geçici olmamasıdır. *Dianoia*'nın nesneler sınıfı ile *pistis* nesneler sınıfının her ikisini de ideaların imgesi olması bakımından benzer olsalar da aralarındaki bu fark, hiçbir şekilde indirgenemez. İdeaların düşünür evrendeki imgesi, yansıması zorunluluklar alanındadır. Matematiksel nesnelerin sahip olduğu bu zorunluluk ve kesinlik, en azından antik Yunan'ın paradigmasında bu nesnelerin varlıkları lehine önemli bir desteği sunar.

Matematiksel nesnelerin ara varlıklar olduğunu savunan Wedberg'in hareket noktasını Aristoteles'in tanıklığı oluşturur. "Aristoteles'in yorumuna göre bu iddia şu akıl yürütme üzerinden ilerler: Öklid geometrisi doğrudur, duyu dünyasında mükemmel örnekleri yoktur, Öyleyse böyle örnekler ideal dünyadadırlar."⁴⁶² argümanı oluşturur. Wedberg ayrıca bu akıl yürütmenin tek başına yeterli olmadığını,

⁴⁶⁰ Burada, sonsuz sayıda üçgen ile kastedilen deneysel üçgenler değil, fakat üzerinde matematiksel işlemler yapabildiğimiz, ideal-soyut üçgenler olduğunu unutmamak gerekir.

⁴⁶¹ Platon'un matematiğe önemli bir yer vermesine rağmen, ona nispeten aşağı bir yer tesis etmesinin nedenlerinden birisi de bu olsa gerekir. Çünkü Platon için, etik değerlerin de ideası olmasından dolayı ontolojisinin tamamı ereksel bir niteliğe sahip iken, yalnızca matematikle sınır olan alanda, geçerliliği olan tek soru nasıl sorusudur. Örneğin, 30-60-90 üçgeninin neden 30-60-90 olduğu sorusu *dianoia* açısından yanıtıdır. *Dianoia* bu üçgeni bir hipotez olarak ortaya atar ve bir üçgen 30-60-90 üçgeni olduğunda *nasil* yapılandığını ortaya döker: kenarları arasında 1k, $\sqrt{2}$, 2k oranı vardır; bu üçgende, dik açıdan hipotenüse dik çekilirse bu doğru ile hipotenüs arasında $\sqrt{3}m/4m$ oranı vardır; ya da dik açıdan çizilen dik, saat yönünde 60 derece kaydırılırsa *şu şu* oranları verir, hipotenüse çizilen doğru *şu şu* oranda hareket ettirilirse kenarların oranları *şu şu* oranda değişir gibi. Bu önermeler, Platoncu anlamda nedensel açıklamalar değildir. Çünkü onları aşan ontolojik bir alan gönderimde bulunmazlar. Ayrıca deneysel dünyaya da bir atıfta bulunmaz.

⁴⁶² Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 54.

Platon'un genel metafiziğinden türetilecek başka öncüllerin de gerekmede olduğunu belirtir. Özellikle gerekli olan öncül “geometrinin doğruluğu, geometrik ideaların mükemmel örneklerinin bir yerde bir şekilde olmalarını” gerektirmesidir. Bu surette, bu akıl yürütmeyi şu şekilde genişletir:

Öklid geometrisi doğrudur. Öklid geometrisinin doğruluğu, Öklid idealarının mükemmel örneklerinin varlığını varsayar. Öyleyse bu tür mükemmel örnekler vardır. Varlıklar dünyası, duyusal ve düşünsel dünya olarak ikiye ayrılır. Öyleyse Öklid geometrisinin, idealarının mükemmel örnekleri olarak nesneleri, duyular dünyasında var olamaz. Öklid idealarının mükemmel örnekleri duyular dünyasında var olamaz. Öyleyse bu tür şeyler ancak düşünülür dünyada var olabilir.⁴⁶³

Matematiksel nesnelerin ontolojik konumunu sorunlu hale getiren mesele, Platon'un “Öklid geometrinin doğruluğunun Öklid idealarının mükemmel örneklerini varsayar” önermesini sarf etmemiş olmasıdır. Wedberg de bunu kabul eder. Fakat bu önermenin Platon'un düşüncelerinin bir sonucu olduğu çıkarımında bulunmanın haklı gerekçelerinin olduğunu belirtir.

Bu gerekçeler şu şekildedir: İlk olarak, Platon'un içinde yaşadığı entelektüel dünyanın bilime bakışı, bilim adı ile isimlendirilen disiplinlerin çalışma konularının gerçekten varolan şeyler olması gerektiği şeklindedir. Yani bir disiplin bilim ise, kendisine gerçekten var olan şeyleri konu edinir.⁴⁶⁴ İkinci olarak, her idea, o ideadan pay alan birçok tikelin oluşturduğu bir şeyler sınıfını belirler. Platon'a göre Öklid geometrisinin kavramları idealar ise bu ideaların da belirlediği bir nesneler sınıfının olması gerekir.⁴⁶⁵ Sonuç olarak, geometrinin hakikatlere sahip olması, geometrik kavramlara işaret eden nesnelerin varlığını varsayar. Duyusal dünyada böyle bir şey yoktur. Öyleyse, geometrik kavramların mükemmel örnekleri duyular dünyasının dışında ideal dünyadadırlar.⁴⁶⁶

Matematiksel nesneleri ara varlıklar olarak konumlandırırdığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

⁴⁶³ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 54.

⁴⁶⁴ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 54.

⁴⁶⁵ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 55.

⁴⁶⁶ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 62.

Diyalektik ve saf matematik alanı	Matematiksel idealar	İdeal sayılar Geometrik idealar
Saf matematik alanı	Matematiksel nesneler	Matematiksel sayılar İdeal geometrik şekiller
Saf matematiğin alanının dışı	Duyusal şeyler.	

Arslan bu tasnifi bir adım daha götürerek deneysel dünyadaki şekilleri de dahil eder.

1) Duyusalda gerçekleşmiş olarak matematiksel şeyler, 2) matematikçinin asıl ilgi alanını teşkil eden matematiksel şeyler ve 3) birer idea olarak matematiksel şeyler.⁴⁶⁷

Arslan'ın duyusal dünyadaki geometrik şeyler sözü ile anlamamız gereken, şeylerin ideal olmayan şekilleri ve matematiksel nesnelerin çizim ve oluşturulan görsel temsilleridir.

Ayrıca deneysel dünyadaki nesnelerin şekilleri ile geometrinin kullandığı çizimler arasında, her ikisinin de deneysel olması bakımından bir fark bulunmasa da, görsel temsiller ile yalnızca geometrinin kullandığı duyusal ve imgesel diyagramları kastedeceğiz. Ek olarak bu tasnife biz, sonradan *eikasia* sınıfına dahil edeceğimiz incelenen geometrik nesneleri de dahil edeceğiz ve bunları da görsel temsiller olarak ele alacağız. Son durumda karşımıza şöyle bir yapı çıkmaktadır: idea olarak matematiksel nesneler, duyusal nesnelerin şekilleri, geometrik nesnelerin görsel temsilleri, imlenen geometrik şekiller.

Matematiğin “düşünülenler” içerisinde olması ve soyutluk niteliğine sahip olmasının önemli sonuçlarından biri matematiksel nesnelerin tıpkı idealar gibi uzay ve zaman içinde bulunmaması ve doğal olarak deneysel dünyada bunların izine rastlayamıyor oluşumuzdur.⁴⁶⁸ Platon için matematikle ilgili en çok tartışmalı olan konu tam da

⁴⁶⁷ Arslan, *a.g.e.*, 2008, 265.

⁴⁶⁸ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 49.

budur. Çünkü, açıktır ki geometri “şekillerle” ilgilidir ve şekiller ilk bakışta “uzayla” ilişkili görünmektedir. Bu nedenle, bir cismin şeklinden farklı olarak geometrik bir şeklin, deneysel dünyada karşılığı yoksa şekillerin, örneğin bir üçgenin algılanamayacak ölçüde bir mükemmelliğe sahip olmaları gerekir. Bunun en önemli sonucu ise matematiksel nesnelerin görsel olmadıklarını ve bu nedenle görselleştirilemez oluşlarıdır. Bu durum, geometrinin kullandığı ve hatta kullanmak zorunda olduğu görsel temsillerin epistemolojik statüsünü de sorunlu hale getirecektir.

Matematiksel nesneleri ara varlıklar olarak kabul ettik. Bir başka ifadeyle, bilim insanının bilimini icra ederken kullanacağı *dianoianın* nesnelerinin ara varlıklar olduğunu kabul ettik. Peki bu nesnelerin *görsellik* ile ilişkisi nedir?

Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: matematiksel nesneler, özellikle geometrik nesneler görselleştirilebilir mi? Görsel temsilleri onları olduğu gibi mi yansıtır? Eğer yansıtmıyorsa geometrik nesneler ile onların görsel temsilleri arasındaki ilişki nedir? Matematiğin “düşünürlükler” içerisinde olması ve soyutluk niteliğinin önemli sonuçlarından biri, matematiksel nesnelerin tıpkı idealar gibi uzay ve zaman içinde bulunmaması ve doğa olarak deneysel dünyada bunların izine rastlayamıyor oluşumuzdur.⁴⁶⁹ Platon için matematikle ilgili en çok tartışmalı olan konu tam da budur. Çünkü, açıktır ki geometri “şekillerle” ilgilidir ve şekiller, ilk bakışta “uzayla” ilişkili görünmektedir. Menon diyalogunda şekil kavramı, kökenini görsel algıda bulan bir açıklama ile sunulur. Şekil ilkin daire ve düz çizgide (doğru parçası) ortak olan şey olarak tanımlanır. Sonrasında Platon şekli, her zaman renkle birlikte olan olarak tanımlanır. Bu tanımın yetersizliği nedeniyle sonradan da ‘katının sınırı’ tanımı verilir. Renk de şeklin bir yansıması, görme ve duyuşsal olanla orantılı olmalıdır (74a-76d).⁴⁷⁰ Şeklin her zaman renk ile birlikte olduğunu söylerken Platon’un aklında bizim görsel algılarımızın olduğu bellidir.⁴⁷¹ Ayrıca Platon’un şekil kavramına örnek olarak sunduğu *daire* ve *doğru* geometrik şekillerdir. Geometrik şekillerin, renk ile ilişkilendirilerek görme yetisine ve dolayısıyla deneysel dünyaya bağlanması, *dianoia*’nın nesnelerinin bu görsel şekiller olduğu ve bu nedenle tam anlamıyla *görselleştirilebildikleri* izlenimini vermektedir. Fakat, Platon’un Menon diyalogundaki bu sözlerinin hangi anlamda geometrik şekillerle ilgili olduğu

⁴⁶⁹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 49.

⁴⁷⁰ Platon, *ag.e.*, 2018b,

⁴⁷¹ Wedberg, *a.g.e.*, 1955, 47.

tartışmaya açıktır. Çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, geometrik şekillerin farklı varlık düzlemlerinde farklı yansımaları - geometrik idea, ideal geometrik şekiller, duyuşal dünyadaki nesnelerin şekilleri gibi – olmasına rağmen Platon burada, geometrik şekilden hangi anlamda söz konusu ettiğinden bahsetmemektedir.

Menon'daki tanımda, geometrik şekli görselliğe ve duyuşal olana bağlayan unsur olan rengin *dianoia*'daki yeri nedir? Matematiksel nesnelere, *dianoia* ile yaklaştığımızda, yani matematiksel akıl yürütmeyi kullandığımızda renk kavramının hiçbir işlevi yoktur. Matematiksel önermeler, zorunlu ve kesin önermelerdir. Bir şeyin rengi ise, duyuşal olduğu için o nesneye zorunlu olarak bağlı olamayacağından dolayı, matematiksel önermelerin konusu olamaz. Bir üçgen hakkında *dianoia*ya uygun çıkarımlarda bulunduğumuzda, renk zorunlu bir kategori olmadığı için önermelerimizde dahil edilemez. Örneğin, “bir açısı 70 derece olan bir üçgenin diğer iki açısının toplamı 110 derecedir” önermesi zorunlu ve kesin bir matematiksel önermedir. Bu önermeye renk kategorisini eklersek, şu şekilde yeniden kurabiliriz: “Yalnızca kırmızı üçgenlerin bir açısı 70 derece ise, diğer iki açısının toplamı 110 derecedir”. Bu önerme, yanlıştır; renk kategorisi ile üçgen kavramı arasında zorunlu bir ilişki yoktur, çünkü üzerinde sık sık durduğumuz gibi, üçgen kavramı düşünürlere ait olmasına rağmen renk kategorisi görürlere aittir. Bu nedenle *dianoia*'nın ürettiği önermeler, renk kategorisini içeremezler. Platon'da bilgi ile varlık arasında sıkı bir ilişki olduğu için de *dianoia*'ya karşılık gelen geometrik şekiller, bir renge sahip olamazlar. Hatta, duyuşal olan hiçbir kategoriye sahip olamazlar. Nitekim Platon, çizilen ya da tornayla yapılan bütün dairelerin, gerçekten varolana zıt şeylerle dolu olduğunu, bu çizilen ve yapma olan şeylerin tüm bölümleriyle düz çizgiye yaklaştığını, oysaki asıl daire, özüne büyük ya da küçük aykırı hiçbir şeyin olmadığını belirtmektedir. (Mektuplar 343b, s.79). Ama Platon bir yandan da her şeklin çevresinde, bir sürü varlık ve sonsuz miktarda yokluk olduğunu da söylemektedir.⁴⁷² Platon'un şekille ilgili bu iki farklı ifadesi gösteriyor ki, şekil kavramı ile her zaman *dianoia*'nın nesneleri kastedilmemektedir. İlki, *dianoia*'nın nesnelere karşılık gelirken, ikincisi de deneysel dünyadaki şekillere karşılık gelmektedir. Öyleyse, *dianoia*'nın nesneleri olan geometrik nesnelerin, *şekil dahi olsalar görsel olmadıkları* sonucu çıkmaktadır. Bu nedenle, deneysel alanda karşılaştığımız hiçbir şekil,

⁴⁷² Platon, *a.g.e.*, 2018, 97.

dianoia'nın nesneler sınıfını tanımlamayaz. Öyleyse Menon diyalogunda renk ile ilişkilendirilen şekil, *dianoia*'nın nesneler sınıfına karşılık gelen mükemmel geometrik şekiller değil fakat, deneysel şekillerdir.

Theaitetos diyalogunda, geometrik nesnelerin görsellikle ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek kısa ama ilginç bir pasaj vardır. Burada Theodos'un yetenekli bir ressam olmadığı fakat geometrici ve matematikçi olduğu belirtilir (145a).⁴⁷³ Geometri, her ne kadar görsel temsiller kullanıyorsa da, eğer görsel şekillerle ilgili olsaydı bir geometricinin de bu şekilleri oluşturmada ve bu şekiller arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmede yetkin ve güvenilir olması beklenirdi. Halbuki Platon, üzerinde çok durmamasına rağmen görsellik sanatı olan ressamlıkla matematikçilik arasında ve dolayısıyla görsel temsillerle matematiksel nesneler arasında ontolojik bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Bu iddiamızı bunun hemen devamındaki sözler de desteklemektedir: “Geometrici olan TheodorOSs'un vücutların benzersizliğiyle ilgili sözlerine güvenilmemeli fakat ruhu erdem ve bilgelik bakımından överse “onu işitenlerin övülen kişiyi sınamaya ve açıkça görmeye istekli olmak gerekir”. Açıktır ki bedenin benzerliği görsel şekillerle ilgilidir ve Platon görselliğin söz konusu olduğu bu durumda geometricinin başarısız olacağını fakat erdem ve bilgelik gibi görsellik dışı, soyut konular söz konusu olduğunda, en azından dikkate almak gerektiğini belirtmektedir. Bu durum geometricinin, matematikçinin görsel olanlarla değil fakat tam tersiyle uğraşıyor olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca Platon'un, Theodoros'un erdem ve bilgelikle ilgili sözlerini *işitenlerin sınamaya ve açıkça görmeye istekli olmaları gerektiği* sözleri de bu konuda bir ipucu daha vermektedir. Platon burada onun sözlerine bu soyut konularda da hemen inanılması gerektiğini değil fakat onu duyanların *kendi gözleriyle* görmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu durum, bir geometricinin bir başkasına geometri öğretirken işleyen sürece de benzemektedir. Geometrici, tahtaya geometrik bir şekil çizerek o şekli öğrencisine öğretir. Fakat öğrenilen bilgi özünde tahtaya çizilen şekil değil, o şeklin temsil ettiği soyut matematiksel nesne olduğu için öğrencinin o matematiksel nesneyi *kendi iç gözüyle* görmesi gerekmektedir.

Eğer geometrici çizilen şekillerle ilgili olsaydı o şekli öğrenmek, yani istendiğinde imgeleminde kurabilmekle sınırlı olan bir hafıza yeterli olurdu ve öğretmen

⁴⁷³ Platon, *a.g.e.*, 2016, 22.

öğrencisine bilgiyi doğrudan aktarmış olurdu. Öyleyse, matematiksel nesneler, soyut varlıklardır; temsilleri ile aralarındaki ilişki benzerlik olamaz. Tümeldirler ve düşünülürdürler. Fakat, dianoia ile diyalektik arasındaki fark, matematiksel nesnelerin idealar olmadığını, onlardan farklı bir varlık alanına sahip olduklarını ortaya çıkarmaktadır.



4. DOĞANIN TASVİRİ

4.1. Doğanın Ereksel Açıklaması

Platon'un doğa felsefesi ve kozmolojisini ortaya döktüğü eser, malûm olduğu üzere, Timaios'tur. Öte yandan Philebos ve Yasalar eserinde de onun doğa felsefesinin izlerini bulmak mümkündür. Doğal olarak, en çok odaklanılması gereken eser de Timaios'tur.

Platon'un doğa felsefesi, son tahlilde, iyi ve güzel olan, düzenli ve harmonik, ereksel bir nedene sahip olan ve ayrıca matematiksel olarak kurulmuş bir kozmos karşımıza çıkarmaktadır. Kendisine kadar, filozoflar içerisinde buna en yakın bir evren tasavvurunu, onun düşüncesinin gelişiminde en çok izi bulunan Herakleitos'ta, Parmenides'de ve Sokrates'te değil fakat, Pitagorasçılıkta buluruz. Bu bakımdan diyalogun ana konuşmacısı olan Timaios da bir Pitagorasçı olarak bize tanıtılmaktadır. Daha önce Parmenides, Sofist ve Kratylos diialoglarında, Platon'un kendi felsefesini etkileyen düşünürlerin ağzından o düşünceleri revize ettiğini görmüştük. Aynı şeyi Timaios diyalogunda da yapmakta olduğu ise doğrudan iddia edilebilecek bir şey değildir. Göreceğimiz üzere, Platon Timaios diyalogunda, nesneleri *matematiksel atomların* oluşturduğunu söylecek fakat bu matematiksel yapıların nasıl bir mahiyete sahip olduğu konusuna değinmeyecektir. Eğer bu konuya temas etseydi ve matematiksel nesnelerin, aynı kendi matematik felsefesinde olduğu gibi, tamamen soyut olduklarını ortaya dökseydi, Timaios diyalogunda da aynı dramatik stratejiyi devam ettirdiğini söyleyebilirdik. Öte yandan, Platon bunu yapmamıştır fakat yine de doğanın matematikselliğini, Pitagorasçıların anladığı anlamıyla değil fakat Platon'un matematik felsefesi ışığında nasıl görüldüğünü de hesaba katmamız gerekmektedir. Yine de matematik felsefesini ayrı olarak ele almadan bu meseleyi de çözümleyemeyeceğimiz için, bu tartışmayı matematik başlığına bırakıyoruz.

Platon Timaios diyalogunda, dramatik straji olarak farklı bir yol izler. Diyalogun başındaki konuşmalardan, Timaios diyalogu, Platon'un kurgusuna göre, Devlet diyalogunun gerçekleştiği günden sonraki gün meydana gelmiştir: “Dün, devlet konusunda konuştuklarımızın temel amacı en iyi devlet şeklinin ne olduğu ve bu devletin yönetiminde kimlerin yer alması gerektiği idi (17c).”⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Platon, *a.g.e.*, 1981, 19.

Platon, eserin başına Atlantis mitini ekleyerek, sanki bu mitin devamıymış gibi, doğa ile ilgili anlatılan şeylerin *muhtemel bir öyküden* ibaret olduğunu söyleyecektir. Burada karşımıza iki soru çıkar: 1) Atlantis miti ile doğa felsefesinin nasıl bir ilişkisi vardır? 2) Doğa anlatısının *muhtemel bir öykü* olması ne anlama gelmektedir? Bu mesele de mit ve öyküler *temsiller* oldukları için, temsil başlığı altında tam bir sonuca ulaşacaktır. Platon'da temsilleri ele almadan, özellikle ikinci soruya tam bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. İşte matematiksellik ve temsil meselesi, bir yandan da Platon'un doğa felsefesinin tam olarak bizce kavranabilmesi için her iki konunun da ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ama yine de, doğa anlatısının bir öykü olmasının ne anlama geldiğini, temsil bağlamından kopuk olarak bazı yorumcularla birlikte, en azından bize yol göstermesi için değerlendirelim.

Cornford'a göre Atlantis mitinin işlevi, Platon'un diyalogda asıl ilgisini fiziksel spekülasyon değil fakat etik ve politik alanın oluşturduğunu imlemektedir.⁴⁷⁵ Cornford çok da haksız sayılmaz. Fakat Platon'da, etik araştırma ile kozmolojik araştırmayı ayırd etmek, yöntemsel açıdan mümkünse de felsefi açıdan pek de mümkün değildir. Bir kere etik ve politik alanı, sadece doğa araştırmasından değil, metafizik araştırmasından bile ayırmak mümkün değildir. Çünkü Platon, daha önce gördüğümüz gibi, idealar dahil her şeyin ilkesi olarak varlığın bile ötesine yerleştirdiği İyi'yi koymuştur. Nasıl ki bu durum, Platon'un metafiziği hakkında konuşmamızı engellemiyorsa, aynı şekilde Platon'un da yine doğanın temeline İyi'yi koyacak olması da onun doğa ile ilgili *spekülasyonlarından* yola çıkarak bir doğa felsefesi oluşturamayacağımız anlamına gelmez. Elbette, Cornford, böyle bir sonuca ulaşmak için bu sözü sarfetmemiştir. Fakat Platon'la ilgili hangi konuyu araştırıyor olursak olalım, Platon'un asıl amacının etik ve politik alan olduğu ifadesini, yaptığımız her araştırmanın başına rahatlıkla koyabiliriz.

Timaios'un girişinde, Sokrates Devlet diyalogunda ortaya çıkan devlet ideasını özetler ve sonra da Atlantis miti anlatılır. Proclus'a göre, her ikisi de kozmos'un araştırılmasına önemli katkılarda bulunur. Devletin ideal biçimi, bilginin kendinde ve kendi için nesnesi olmasıyla beraber, harmoni içindedir ve gökyüzünün düzeninde kendisini belli eder. Atlantis ile Yunanistan arasındaki savaş ve Yunanların zaferi ise kozmos için temel bir karşıtlığı sembolize eder. Devlet ideası,

⁴⁷⁵ Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology*, Hackett, USA, 20.

kozmetik türlerin özlerini ortaya çıkarırken, Atlantis miti, ideaların evrendeki hareketi meydana getiren kuvvetlerini serimler. Bir başka deyişle, analogik olarak devlet ideası gök yüzüne karşılık gelirken Atlantis savaşı da oluşa karşılık gelir.⁴⁷⁶

Proclus'un yorumu estetik ve cazip görünmektedir. Öte yandan, Atlantis mitinin doğadaki oluşa karşılık geldiğine katılabilecek olsak bile, bu oluşun Herakleitosçu bir oluş olamayacağını daha ilk bölümden tespit etmiştik. Elbette Proclus böyle bir iddiada bulunmamaktadır, ama bu meseleyi açıklamamaktadır da. Özellikle doğadaki karşıtlığa yaptığı vurgu ve bu karşıtlığı Atlantis miti bağlamında değerlendirmemesi, pek de yerinde görünmemektedir. Nitekim Platon'un son dönemi, idea ile nesne arasındaki soyut-maddi karşıtlığını çözmeye yöneliktir. Nitekim Kahn da Timaios'un idea ile nesne arasındaki ilişkinin ne olduğunun çözüldüğü diyalog olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁷ Ayrıca, bu mitleri Proclus, sonradan kendi Bir anlayışına bağlamayacaktır: "Bu imgeler, başlangıç ritüeli işlevi görürler ve ruhun gözünü, evreni ve kozmik varlıkların tümünün tek nedeni ile bir düzen içindeki südur edişlerini anlamaya çevirirler. Çünkü her şeyin varlığı Bir'den gelir ve Bir'e geri döner."⁴⁷⁸ Proclus, bu mitlere bir ritüel işlevi yükler ve onları kendi Bir anlayışına bağlar. Platon için Bir, gördüğümüz gibi, varlığın kaynağı olamaz. Timaios'ta da ne Bir'den çıkış ne de Bir'e dönüş gibi şeylerden söz edilir. Nitekim Platon için Bir ve Varlık özdeşleştirildiğinde ortada ne Bir ne Varlık ne de soyutluk kalır.

Timaios sanki dini bir metinmiş ve okuyan için dini bir deneyime sahip ezoterik bir metinmiş gibi okuyarak Atlantis mitini değerlendirmek, ya da Platon açısından her araştırma için geçerli olan açık bir meseleyi Timaios özelinde tekrar etmekten öteye geçebilmek yine de mümkündür. Platon için doğa araştırması, her araştırma gibi, elbette etik ve dolayısıyla politiktir de. Bunun nedeni, kozmosun bir bütün olarak ele alınması, etik ve fizik arasında keskin bir ayrımın, Platon açısından, yapılamamasıdır. Bilgi varlığı, varlık ise İyi'yi gerektirir. Doğa da kozmosun dışında değil, onun bir parçası, hatta insan yaşantısının en önemli deneyim alanı olarak vardır. Öyleyse, nasıl bir doğa ya da kozmos var da İyi olan Yunanlar, bu savaşın meydana geldiği *doğada* kötü olan Atlantis'lileri nasıl yenebilmişlerdir? Bu soruyu, şu soruya da

⁴⁷⁶ Proclus. (2008). *Commentary on Plato's Timaeus Vol: II*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 41 – 42.

⁴⁷⁷ Kahn, a.g.e., 2013, 176.

⁴⁷⁸ Proclus, a.g.e., 2008, 42.

dönüştürebiliriz: İyi varlığa neden oluyor ise ve doğa da *var ise*, bu doğa nasıl bir varlık yapısına sahiptir? Etik mesele, doğa araştırmasında bu soruya dönüşür. Elbette kaçınılmaz olarak doğa da İyi olacağı sonucuna, ve ereksel bir doğa tasarımına ulaşacağız. Böylece, kendisinden kaçılması gereken, kötü olan, analogik bir benzetme ile şeytan işleriyle dolup taşan bir doğa ve dolayısıyla iyilik için temaşacı bir yaşam biçimine zorunlulukla bizi mahkum eden bir doğa tasarımı yerine, Tanrı'nın bir sanat eseri olarak var ettiği ve dolayısıyla da İyi olan bir doğa tasarımı karşımıza çıkacaktır Platon'da.

4.1.1. Varlık Oluş Karşıtlığının Yeni Anlamı

Timaios'un, kozmolojisini ortaya döktüğü ilk bir kaç sayfada söyledikleri, diyalogun 48a'ya (109) kadar süren ilk kısmın bir özeti niteliğindedir. Oluşan her şeyin bir nedeni vardır, (28a).⁴⁷⁹ Evren oluş içindedir (28b).⁴⁸⁰ Evrenin yapıcısı, kozmos'u kurarken kendisine model olarak ezeli ve ebedi olan şeyleri almıştır. (29a)⁴⁸¹. Bu nedenle kozmos, kendisi dışında başka bir şeyin kopyasıdır. (29b)⁴⁸² Kopya, oluş içinde olduğu için, onunla ilgili kesin ve nihai bir şey söylenemez (29d)⁴⁸³ Öte yandan Tanrı iyi olduğu için evren bir düzene sahiptir ve evreni canlı bir varlık olarak meydana getirmiştir (39b).⁴⁸⁴ Evreni meydana getirirken, model olarak İdeal Canlı Varlık'ı almıştır (30d).⁴⁸⁵

Platon'un özellikle Parmenides, Theaitetos ve Sofist diyaloglarından sonra, doğanın 'varlığını' olumlar şekilde, onun İyi olduğundan ve akılsal bir düzene sahip olduğundan söz etmesi elbette olağandır. Fakat, Platon öyle bir giriş yapar ki, sanki Timaios diyalogunun ardında adı geçen diğer diyaloglardaki metafizik değil de, o diyaloglardan önceki Devlet ve Phaidon eserlerindeki metafizik vardır:

“Her zaman var olan (τί τὸ ὄν αἰεί) ve oluşmayan (γένεσιν οὐκ ἔχον: bir kökene sahip olmayan) şey nedir? Ayrıca her zaman oluşan (τί τὸ γινόμενον αἰεί) ama hiçbir zaman var olmayan (ὄν οὐδέποτε) nedir? Bunlardan ilki akıl yürütmenin yardımıyla düşünce (νόησις μετὰ λόγου) tarafından kavranır, çünkü her zaman kendine özdeş olarak vardır (αἰεί κατὰ ταὐτὰ ὄν). Diğerisi ise akletmeyen duyum ile birlikte giden kanının (δόξι μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου) konusudur çünkü

⁴⁷⁹ Platon, a.g.e., 1981, 51

⁴⁸⁰ Platon, a.g.e., 1981, 51.

⁴⁸¹ Platon, a.g.e., 1981, 51-53.

⁴⁸² Platon, a.g.e., 1981, 53.

⁴⁸³ Platon, a.g.e., 1981, 53.

⁴⁸⁴ Platon, a.g.e., 1981, 55.

⁴⁸⁵ Platon, a.g.e., 1981, 57.

oluşup yok olur ve hiçbir zaman gerçekten var değildir (ὄντως οὐδέποτε ὄν) (28a).⁴⁸⁶

Platon burada, açıkça varlık (ὄν) ile oluş karşıtlığını hareket noktası olarak seçmektedir. Theaitetos'ta, varlık ile oluş karşıtlığından yola çıkıldığı takdirde, konuşmanın bile imkansız hale geldiği bir düzleme çıkacağımızı, Parmenides diyalogunda ise varlık kategorisinin, kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleştirildiğinde, hem kendisinin hem de özdeşleştirilen şeyin varlığının tehlikeye düştüğünü, ayrıca soyut kavramlar dışındaki şeylerin varlığına da bir alan açıldığını görmüştük. Ama burada açıkça, oluşu varlıkla karşıtlığı içinde alarak, *hiçbir zaman gerçekten var olmadığını* söylemektedir. İster Theaitetos isterse Kratylos gibi diyaloglardan sonra bu pasajı okuyunca, akla, evrenin radikal bir oluş içinde olamayacağı iddiasının bir devamıymış gibi gelebilir. Ama Platon, açıkça kozmosu, varlığın karşıtı olarak ve dolayısıyla yokluk olarak ortaya koyduğu oluşla özdeşleştirmektedir (29b-d).⁴⁸⁷

Taylor, Platon için fiziksel dünyanın, *duyusallardan meydana gelmiş bir kompleksten* oluştuğunu söyler ve yine Platon'a göre doğa biliminin işinin, duyusal niteliklerin ardında bulunan gizli bir hakikati ortaya çıkarmak yerine – çünkü bu bakış açısına göre Platon'un böyle bir düşüncesi yoktur – duyusal olanın rasyonel bir açıklamasının verilmesi, onu oluşturan bileşenler arasındaki ilişkilerin ortaya konmasıdır.⁴⁸⁸ Yine Platon'un bakış açısına göre, 'duyu-verilerinin', fiziksel dünyayı oluşturan tuğlalar olduğunu iddia eden Taylor, Platon'un, cisimsel şeylerin iki temel niteliğinin *görünebilir* ve *dokunulabilir* olduğuna yönelik sözlerini (28b-c)⁴⁸⁹ bu düşünceye kanıt olarak sunar. Cornford ise, bunun, varoluşun iki farklı düzene ayrılmasına işaret ettiğini söyler. Daha yüksekteki dünya, ideaları kapsayan sonsuz ve değişmez varlıklar alanına karşılık gelir, bunların akılsal açıklaması, yani matematiğin ve diyalektiğin kanıtlamalarının sunulduğu açıklamaları yapılır. Bu açıklama türü, hakikat ve gerçekliğin kavranmasının temelini oluşturur. İkinci düzen ise, her zaman oluşun ve değişimin olduğu ama asla *gerçek varlığın olmadığı* alandır.⁴⁹⁰ Cornford, Taylor'un yorumuna benzer olarak, bu dünyanın duyularla algılanan şeylerin dünyası olduğunu

⁴⁸⁶ Platon, *a.g.e.*, 1981, 49.

⁴⁸⁷ Platon, *a.g.e.*, 1981, 53.

⁴⁸⁸ Taylor, A. E. (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, London, 61.

⁴⁸⁹ Platon, *a.g.e.*, 1981, 51.

⁴⁹⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 24.

ifade edip Proclus’a atıfta bulunarak duyu verilerinin bir çok bakımdan akılsal olmadığını belirtir.⁴⁹¹ Hakikaten de, Platon’un varlık ve oluş karşıtlığına koşut olarak akıl ve duyum arasında yaptığı ayırım, duyumların *özleri* veremediğine yöneliktir. Tabii bu durum yalnızca duyum için değil, duyuma dayanan önermeler için de geçerlidir. Bize şeylerin nedenini ve özlerini vermeyen duyuma dayalı önermeler ya da yargılar, nedensellik, zorunluluk ve kendilik ilişkilerini veremezler. Buradan, önemli bir sonuç çıkar: tanım ve nedensellik bildiren önermeler, duyuusal temelli olamazlar.

Platon, devamında, idea ile nesnenin ilişkisinin *paradeigma* yorumunu getirir ve varlık oluş karşıtlığını daha da ileri götürür:

“Eğer bu öncüller doğru ise, kozmos, bir şeyin kopyası (εἰκών: imge) olmalıdır. [...] Model (παράδειγμα) ve kopya ile ilgilenirken kabul etmeliyiz ki verilecek açıklamalar, açıklaması yapılacak nesnelere benzer olmalıdır. Sonsuz, kalıcı olan ve aklın yardımıyla kavranabilen şeylerle alakalı açıklamalar da sonsuz ve sarsılmazdır. [...] Modelden kopyalanmış şeylerin açıklamaları muhtemeldir (εἰκός) çünkü o nesneler kopyadır (εἰκών) ve bu nedenle açıklamalar olasılıksaldır. Çünkü Özün (οὐσία) karşısında Oluş (γένεσις) ne ise Hakikat’in karşısında da İnanç odur. Bu nedenle, Tanrılarla ve evrenin oluşumuyla ilgili, bütün açılarıyla mükemmel ve tutarlı bir açıklama veremezsek şaşırma Sokrates. Onun yerine, konuşan ben ile dinleyen senin insan olduğunu hatırlamalı, olasılık bakımından diğerlerinden aşağıda olmayan bir açıklama verebilirsek tatmin olmalı ve bu surette bu konularla ilgili *muhtemel bir öyküyle* (εἰκός μῦθος) yetinerek daha ilerisine gitmemeliyiz (29b-d).”⁴⁹²

Bu pasajda iki önemli unsur vardır. İlki, *paradeigma* yorumu, ikincisi ise, bu yorumdan hareketle, ilk pasajdaki varlık oluş karşıtlığının *öz – oluş* karşıtlığına dönüşmesi ve her ikisinin açıklamalarının, nesnelerinin varlık yapısına göre yapılacağıdır. *Paradeigma* yorumu, bu başlık içinde tekrar ele alınacaktır. Şunun gözlemlenmesi gerekir. Platon’un ilk pasajda varlık ile oluşa yönelik, atadığı kavrayış biçimleri sırasıyla, ‘akıl yürütmenin yardımıyla düşünce’ ile ‘akletmeyen duyum ile birlikte giden kanı’ idi. Ayrıca Platon, kozmos’un duyumsal olması nedeniyle, bunlardan ikincisine ait olduğunu açık bir şekilde dile getirir: “Kozmos ya da Gökyüzü, oluşa gelmiştir; çünkü görünebilir (ὁρατός) ve dokunulabilir (ἅπτός) ve bir cisim (σῶμα) sahiptir. Bütün bu tür şeyler duyumsaldırlar ve duyumsal oldukları için duyumun yardımı ile kanı aracılığıyla kavranabilirler (28b-c).”⁴⁹³ Öyleyse, bu pasajdaki *muhtemel öykü*

⁴⁹¹ Cornfordi, *a.g.e.*, 1997, 24.

⁴⁹² Platon, *a.g.e.*, 1981, 53.

⁴⁹³ Platon, *a.g.e.*, 1981, 51.

deyiminin, 'akletmeyen duyum ile birlikte giden kanı'ya karşılık geldiğine hükmetmek olağandır. Çünkü Platon buradan sonra basbaya kozmostan söz edecektir; kozmosun ancak kanı aracılığıyla kavranabileceğini söylemiş ve açıklamalarının da muhtemel bir öykü olarak kabul edilmesi gerektiğini deklare etmiştir.

Platon yine de 'bu dünyayla ilgili' algının bize söylemesinin mümkün olmadığı bir evren tasarımı ortaya atmaktadır; dünya düzenlidir, matematiksel, ve her şeyden öte İyi'dir. Bunun gerekçesini, yani logosunu da vermektedir: Çünkü Demiorgos İyi'dir. Daha da ileri giderek diyebiliriz ki Devlet'te ortaya attığı düşünceler içinde revize etmediği noktalardan birisi, orada dile getirdiği İyi ideasıdır ve varlığı bile aşan İyi ideası, Timaios'ta serimlenen düzenli evren modelini de dolaylı olarak temellendirmektedir. Dahası, göreceğimiz üzere, doğadaki hareketin nedeni olarak da *görünmez* olan ruhu ortaya koyacaktır. Açıktır ki Platon, kozmosla ilgili, logos yardımıyla, noetik alana yakın bir bilgi vermektedir. Öte yandan dikkat edilmesi gereken, bu bilgi noetik olana yakın olsa da noetik değildir. Çünkü ortada bir diyalektik yoktur. Noetik bilgi, bilindiği üzere, öznelere herhangi bir konuda, aklın ışığı altında, bir tanıma ulaşmak için karşılıklı 'konuşması' ile ortaya çıkan bilgi türü iken, Timaios'ta böyle bir süreç yoktur. Öte yandan, ortaya bir takım 'hipotezler' atılır ve bu hipotezler, sınanmadan doğru kabul edilerek (diyalektik yöntemden farklı olarak) bu hipotezlerin sonuçlarına ulaşılmaya çalışılır. Söz konusu hipotez, her şeyin varolanlar ve oluşanlar olarak ikiye ayrılmasıdır. Bu hipotezin ilk sonucu, oluşan her şeyin bir nedeninin olduğudur. Sonra da bu nedenin, oluş sürecinde bir modele ihtiyaç duyacağıdır ve bu böyle gider. Bu süreç, dianoia'nın, yani matematiksel akıl yürütmenin sürecine benzemektedir. Öyleyse, Proclus haklı görünmektedir. Timaios'da kullanılan zihin türü, dianoia'ya benzerdir ve doğa, kendi matematiksellğine koşut olarak matematiksel bir yöntemle daha doğrusu bu yöntemle *benzer* bir yöntemle araştırılmaktadır. Benzerdir, çünkü karşımızda, matematiksel yöntemin tam anlamıyla hakim olduğu bir eser bulunmamaktadır. Platon'un, sözlerinin bir öykü, bir mit olduğuna yönelik deklarasyonunu göz ardı edemeyiz.

Doğa açıklamasının dianoia'ya benzer bir uğraş olması, evrende bir düzen bulmanın nedenini elbette açıklamaktadır. Çünkü matematik, başlı başına bir düzenler ve belirlilikler sistemidir. Ama hipotezin kendisiyle, yani varlık oluş ayrımı ile sonrasında yapılan açıklamalar bir araya geldiğinde, ortaya çıkan görünüşteki çelişki

giderilmemektedir. Çünkü, Platon'da doğanın matematikselliğine koştur olarak, doğa ve oluş *vardır*. Nitekim Taylor, Timaios'daki ousa ve genesis karşıtlığının Devlet'te de bulunduğunu, öte yandan Philebos'ta daha olgun bir görüşün ortaya atılıp ikisi arasında *olumlu* denebilecek bir ilişkinin kurulmuş olduğuna işaret etmektedir.⁴⁹⁴ Platon Philebos'ta, sınır ve sınırsızın bir araya gelmesiyle oluşan nesnelerin *bir varlığa doğru oluş* (γένεσιν εἰς οὐσίαν) sürecine karşılık geldiğini söylemektedir (26d).⁴⁹⁵ Bu bir oluşturma, çünkü bir süreç halindedir, fakat bir varlık olarak kurulur; yani belirli ve sınırlı bir niteliğe sahiptir. Fiziksel dünya yalnızca değişim ya da oluş değil, fakat sabit bir varlık olma yolunda ilerleyen bir oluşturma.⁴⁹⁶ Doğa ile ilgili bu açıklama, bizim şimdiye kadarki Platon okumamızla gayet uyumludur. Fakat, Timaios diyalogu da Platon'un son dönem diyaloguna aittir. Ayrıca, özellikle hareketin ve canlılığın olumlanması bakımından doğa ile ilgili önemli ve olumlu çıkarımların yapılabileceği Sofist diyalogundaki bazı düşüncelere de Timaios diyalogunda gözlemlenmektedir. Örneğin, Timaios'ta Başka ve Aynı'nın hareketleri, doğrudan Sofist'te geliştirilen 'genel cinsler' öğretini çağrıştırmaktadır. Kısacası, Timaios'ta, oluş içindeki varlıkları yoklukla özdeşleştirilmesi, Platon'un Philebos'ta *oluşan varlık* kuramını ortaya attığı aynı *olgunlukla* yazılmıştır.

Öyleyse, burada apaçık bir çelişki var görünmektedir. Platon, niçin Timaios'ta oluş dünyasını varlıkla karşı karşıya getirmektedir? Bu sorunun cevabı yine Sofist diyalogundadır.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Platon, Timaios'ta ruhun hareketlerini anlatırken, Aynı ve Başka cinslerinin dönüşlerinden söz edecektir. Aynı ve Başka cinsleriyle ilgili teori ise Platon tarafından, Sofist diyalogunda geliştirilecektir. Aynı ve Başka'nın da bulunduğu genel cinsler teorisinin, doğrudan doğanın, hareketin ve dolayısıyla oluşun varlığını olumladığı rahatça söylenebilir. Demek ki, Timaios, Platon'un geç dönemine ait olmasının da bir doğal sonucu olarak, yaslandığı metafizik olarak Sofist'te geliştirilen teoriye daha yakın olsa gerekir. Bu nedenle, Timaios'un diyalogun hemen başında varlık ile oluşu karşıtlar olarak ele almasının çelişik *görüntüsü*, daha karmaşık

⁴⁹⁴ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 86.

⁴⁹⁵ Platon, *a.g.e.*, 2019, 55.

⁴⁹⁶ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 86.

bir hale gelmektedir. Fakat yine de Sofist'in varlık teorisi, bu sorunu çözme konusunda, izleyebileceğimiz bir yol sunmaktadır bize.

Sofist diyalogunun ana konuşmacısı, Elealı yabancıdır. Elealı olması, açıkça Parmenides'e göndermedir. Nitekim diyalogun başında onun Parmenides ve öğrencisi Zenon'un çevresinden olduğu açıkça belirtilmektedir (216a).⁴⁹⁷ Ayrıca, Elealı yabancının diyalogdaki muhatabı, Theaitetos'tur. Sofist diyalogu, Theaitetos diyalogun devamı niteliğindedir. Hareketin ve oluşun varlığının bu diyalogda tam olarak olumlandığı göz önünde bulundurulursa ve Theaitetos diyaloguyla bir birlik oluşturuyorsa Theaitetos diyalogunda Platon'un, deneysel dünya için radikal oluşu kabul etmemiş olduğu da tasdik edilmiş olur.

Eğer, Sofist diyalogunun ana konusunu tek bir soru ile özetleyebilseydik, bu soru, “yanlış nasıl mümkündür?” olurdu. Bu soru, ‘yanlış’ın tanımının ‘yokluğu var gibi göstermesi’ şeklinde yapılarak, varlık meselesine bağlanmaktadır. Yabancı, sorunu şu sözlerle ortaya atar: “Var olmadan var gibi görünmek, doğruyu söylemeden bir şey söylemek, bütün bunlar [...] karışıklıklara ve zorluklara gebe formüllerdir. Yanlışın gerçek olduğunu *çelişkiye düşmeden söylemek ya da düşünmek* için nasıl bir formül bulunabilir? (236e)”⁴⁹⁸

Seligman, buradaki ‘bir şey söylemek’ ifadesinin ‘var olan bir şey söylemek’ olduğuna işaret eder ve haklı olarak bu durumun ‘doğruluğu’, *anlam* ve *varlığa* bağladığını ifade eder. Nitekim, Platon yanlışlığın şartının, “var olmayanı var (τὸ μὴ ὄν εἶναι) sayması”⁴⁹⁹ daha doğrusu, var olmayanın varlığını bir *hipotez* olarak ortaya koymak (ὑποθέσθαι) olduğunu söyler. Cornford, bu düşünce çizgisinin Parmenidesçi kökenlerini iyi bir şekilde özetler. Parmenides'e göre, bir şeyin düşünülmesi ile onun var olması aynıdır. Var olmayan bir şey ne bilinebilir, ne de söylenebilir. Düşüncenin bir nesnesi olmalıdır ve bu nesne var olmalıdır. Konuşma, bir şeyi ifade etmelidir ve bu şey varlık olmalıdır. Öyleyse, yanlış bir şeyi – yani var olmayanı var gibi gösteren bir şeyi – düşünmek ya da söylemek nasıl mümkündür?⁵⁰⁰ Öte yandan, şimdiden söylemek gerekir ki, yanlışın varlığı, Platon için bir *olgudur*. Aslında, problemin ortaya konduğu daha en başında, diyalogun ne yönde ilerleyeceği belirlenmiştir.

⁴⁹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2018, 17.

⁴⁹⁸ Platon, *a.g.e.*, 2018, 55 – 56.

⁴⁹⁹ Platon, *a.g.e.*, 2018, 56.

⁵⁰⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 202.

Yanlış, bir olgu olarak vardır, yanlışın varlığı ise var olmayanın varlığını, bir ‘hipotez’ olarak ortaya koyar. Öyleyse, ‘var olmayan vardır.’

Bu düşünce, Platon’un Devlet ve Phaidon diyalogları için de geçerli olduğu çıkarsanabilecek bir düşüncedir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Platon felsefi hayatının hiçbir döneminde, deneysel dünyanın varlığına topyekûn karşı çıkmamıştır. Deneysel dünya, orta dönemi için, *var olan yokluk*, ya da *hem varlıktan hem de yokluktan pay alan varlık* olarak değerlendirilebilir. Ama, şunu hemen belirtebiliriz ki *var olan yokluk* ifadesi *çelişkili* bir ifadedir. Çelişiklik ve saçmalık bakımından bu cümlelerin, *rasyonel olmayan rasyonel sayı*, ya da *doğru olmayan doğru cümle*’den ya da *kare şeklinde daire* ifadelerinden hiçbir farkı yoktur. Aslında, tam da bu çelişki, Platon’un kendi felsefesini eleştiriye tabi tutup bir revizyondan geçirmesine neden olmuş olmalıdır. Öyleyse, Sofist’te ulaşılacak ‘var olmayan vardır’ önermesi ile, orta dönemindeki deneysel dünyanın varlığına karşılık gelen ‘var olmayan vardır’ önermesi, *aynı anlama* sahip olamaz. Bunu sağlamanın tek mümkün yoluysa ‘var olmayan’ deyiminin anlamını değiştirmektir ki Platon, tam da bunu yapacaktır.

Platon, araştırmasına mutlak olarak var olmayanın (τὸ μὴ ὄν) telafüz edilebilip edilemeyeceğini sorarak başlar (237b).⁵⁰¹ Platon bu sorunu, ‘var olmayan adının, hangi nesne için kullanılması gerektiği’⁵⁰² Şeklinde formüle eder. Bir ad, kendisi dışında bir nesneyi imlediği takdirde bir anlam kazanacağı için Platon açısından, ‘var olmayan’ kelimesi de kendisi dışında, ad olmayan bir *şeyi* (τί) imlemelidir. Platon burada hemen Parmenidesçi varlık-yokluk karşıtlığını hatırlatır ve varlık’a hiçbir surette yokluk atfedilemeyeceğini söyleyerek yokluğun ‘herhangi’ye de eklenemeyeceğini belirtir.⁵⁰³ Çünkü, ‘herhangi’ ifadesi varlık sahibi her şeyden soyutlanmış olarak telaffuz edilemez (237d)⁵⁰⁴, yani ‘herhangi’ sözcüğü varlık bildirir. Bu sözcük, varlık bildirmekle kalmaz, aynı zamanda eklendiği nesnenin *bir* olduğunu da imler; ‘herhangi’ sözcüğü, ‘herhangi bir’ demektir (237d).⁵⁰⁵ Varlık-yokluk karşıtlığı nedeniyle, varlık ile yokluk’u bir araya getirmek uygun değildir (238c).⁵⁰⁶ ‘Herhangi’, ‘herhangi bir’ gibi ifadeler ve ayrıca, *sayı bütünüyle alındığında*

⁵⁰¹ Platon, *a.g.e.*, 2018, 56.

⁵⁰² Platon, *a.g.e.*, 2018, 57.

⁵⁰³ Platon, *a.g.e.*, 2018, 57.

⁵⁰⁴ Platon, *a.g.e.*, 2018, 57.

⁵⁰⁵ Platon, *a.g.e.*, 2018, 57.

⁵⁰⁶ Platon, *a.g.e.*, 2018, 58.

*varlık'tan*⁵⁰⁷ (238a) olduğu için niceliksel ifadelerin hepsi varlığı imleyeceği için, bu tür ifadelerle yokluk, yan yana kullanılamaz. Sonra Platon ilginç bir söz söyler: “Öyleyse, Yokluklar’ı ya da Yokluk’u, sayı kullanmadan ağzımızla nasıl söyleyebilir, düşüncemizle nasıl kavrayabiliriz? (238b)”⁵⁰⁸ Halbuki, ‘yokluk’ dediğimizde birlik, ‘yokluklar’ dediğimizde ise çokluk bildiren sayı kullanmaktayız (238b).⁵⁰⁹ Böyle yaparak varlıkla yokluğu yan yana getirmiş oluruz. Fakat bu uygun olmadığı için, “bizzat Yokluk’un kendisini, haklı olarak, ne telaffuz edebilir, ne söyleyebilir ne de düşünebiliriz; tam tersine, o, düşünülemez, söylenemez, telaffuz edilemez, ifade edilemez (238c).”⁵¹⁰

Yokluğun hiçbir surette telaffuz edilememesi, iki bakımdan önemlidir. İlki, Parmenides diyalogunda ele alınan ilk hipotezi ve Thaitetos diyalogunda, radikal akış teorisinin sonucunu hatırlatmasındandır. Mutlak yokluk, radikal oluş ve ‘eğer Bir Bir ise’ iddiası, ortak bir bağlamda bir araya gelmektedirler. Bu bağlam, *dil* bağlamıdır. ‘eğer Bir Bir ise’ iddiası ile mutlak yokluk, *dile getirilemez* olmaları bakımından benzeşmektedirler. Bu benzeşmenin nedeni, özünde ikisinin de aynı şeye karşılık geliyor oluşlarıdır. Nitekim, hatırlanacağı üzere, bir ile varlık özdeşliğini imleyen ‘eğer Bir Bir ise’ önermesi, Bir’i ve Varlık’ı yokluğa indirgemektedir. Bu sebeple, *kendisi dışında başka bir şeyle özdeş olan varlık*, bu özdeşliği sebebiyle var olamamakta, varlık var olamadığı takdirde de başka hiçbir şey var olamamaktaydı. Bu nedenle, varlık mutlak yokluğa karşılık gelmekteydi ve *hakkında konuşulamazdı*. Benzer bir dile getirilemezlik ise, bu sefer varlık ile oluşun karşıtlık içinde ele alındığı Thaitetos’ta karşımıza çıkmıştı. Radikal oluş teorisi, varlık oluş karşıtlığı bağlamında ele alınmaktaydı ve dili topyekûn imkansız hale getirmekteydi.

Parmenides ile Theaitetos arasındaki bağlantı, biraz yakından bakıldığında daha iyi görünür. Parmenides’te Bir’e özdeş olan Varlık imkansız iken, Theaitetos’ta radikal oluş sebebiyle dil imkansızdır. Öte yandan, Bir’e özdeş olan varlık dilsel olanağını kaybettiğinde, *dilin kendisi* olanağını kaybeder, çünkü ortada bir varlık kalmamaktadır. Bu nedenle, Parmenides’in ilk önermesinin dolaylı sonucu, ‘Bir’in Varlıkla özdeşliği söz konusu olduğunda, tıpkı Theaitetos’ta radikal oluşu kabul

⁵⁰⁷ Platon, *a.g.e.*, 2018, 58.

⁵⁰⁸ Platon, *a.g.e.* 2018, 59.

⁵⁰⁹ Platon, *a.g.e.* 2018, 59.

⁵¹⁰ Platon, *a.g.e.* 2018, 59.

etiğimizde olduğu gibi dilin bütün imkanının ortadan kalkmasıdır. Nitekim, Theaitetos'ta varlığın oluşla karşıt olmasının koşulu, varlığın, karşıtı olduğu şeyin karşıtıyla özdeşleştirilmesidir ki bu da *sabitliktir*. Theaitetos'ta da tıpkı Parmenides'de olduğu gibi, Varlık, kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleştirilmektedir ve bu da dilin imkansızlığıyla sonuçlanmaktadır. Öyleyse, bu iki diyalogdan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, kendisi dışında başka bir şeyle özdeş olan *varlık*, *mutlak yokluğa* karşılık gelmektedir ve Sofist'te de dilsel imkanı ortadan kaldırılan *mutlak yokluk*, aslında, *kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleştirilmiş varlıktır*. Bu durum, Platon'un Sofist'te geliştireceği genel cinsler öğretisinin de temelini sunmakta, *hareket cinsinin*, en az *varlık cinsi* kadar *var* olmasını ve bu surette doğanın varlığının olumlanmasının da gerekçesini sunmaktadır.

İkinci mesele ise, mutlak yokluğun ifade edilebilmesinin imkansız olduğu söylenmesine rağmen, apaçık olarak *yokluk* hakkında konuşuluyor oluşudur. Cornford, her ne kadar Platon'un, - strateji gereği – diyalogun bu kısmında henüz Parmenidesçi çizgiden kopmadını, bu kopuşu diyalogun ileri kısımlarında gerçekleştireceğini söylüyor olsa da⁵¹¹ Platon, asıl çelişkinin yanlış varlığını göstermekten ziyade, yokluğun hakkında konuşulamaz bir şey olduğu iddiasında olduğunu *uygulamalı* olarak göstermektedir; yokluğun, hakkında konuşulamaz olduğunu söylerken bile onu *dilin konusu* haline getirmektedir. Nitekim, Platon, yokluğun hakkında konuşulamaz olduğunu söyledikten sonra “yokluğun, onu reddedenleri ne gibi güçlülüklerle uğrattığını (239d)”⁵¹² ifade etmektedir. Çünkü, yokluk'ta ne birlik ne de çokluk yer alamamasına rağmen, onun belli bir şeymiş gibi, sanki o bir şeymiş gibi ‘yokluk’ olarak ifade edilmektedir. Onun telafuz edilemez *olduğunu* ifade etmek bile, onunla ilgili bu sözleri çelişkiye düşürmekte, çünkü ona bir *birlik* yüklemektedir (239a).⁵¹³ Böylece Platon, diyalogda nasıl bir yol izleneceğini de göstermiş olmaktadır.

Bu durumun kaçınılmaz sonucu, “Parmenides babamızın tezini tartışma konusu yapmamız; ve Yokluk'un belli bir bakımdan, var olduğunu ve Varlık'ın da yine belli bir bakımından var olmadığını mutlak kanıtlama (241d)”⁵¹⁴ zorunluluğudur. Çünkü bu

⁵¹¹ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 203.

⁵¹² Platon, *a.g.e.*, 2018, 59.

⁵¹³ Platon, *a.g.e.*, 2018, 60.

⁵¹⁴ Platon, *a.g.e.*, 2018, 66.

kanıtlama yapılamazsa, “ne yanlış sözden, ne yanlış kanıdan, ne görüntüden ne kopyadan ne taklitten, ne simülasyondan ne de bunlarla ilgili herhangi bir sanattan söz edilebilir (241e).⁵¹⁵ Platon, yanlışın varlığından yola çıkmıştı. Fakat bizim için burada önemli olan, yokluğun varlığının kanıtlanmasının, *kopyanın* ve *taklidin* de varlığını temellendiriyor oluşudur. Çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, Timaios, deneysel dünyayı, ideaların *kopyası* ve *taklidi* olarak konumlandırmıştır. Ama bunun sebebi kopyanın, varlığın karşıtı olarak yokluğa karşılık gelmesinden kaynaklanmamaktadır. Platon, kopya (eikon)’nın, ‘gerçek bir gerçek-dışı yokluk (ya da ‘kopya dediğimiz şey, gerçekten var olmayarak vardır; οὐκ ὄν οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα) (240b)’⁵¹⁶ olduğunu söylemektedir. Ama dikkat edileceği üzere, Platon bunu ifade ederken, onun *mutlak yokluk* olduğunu, ya da varlıkla yokluk arasında olduğunu söylememektedir. Gerçekten var olmamasına rağmen, bir varlık bildirmekte olduğunu söylemektedir. Nitekim hemen devamında, varlıkla yokluğun garip de olsa iç içe geçtiğini söylemektedir (240c).⁵¹⁷ Eğer mutlak yokluk konuşulamaz bir şeyse, buradan kopyanın yani deneysel dünyanın *yokluğunun* varlığın karşıtı olan yokluk olamayacağı sonucu açıkça çıkmaktadır. Yokluğun varlığını kanıtlamayı, bu şekilde anlamak gerekir; ya değilse deneysel dünyanın, varlığın karşıtı olarak yokluğunu ya da *sahteliğini* değil.

Platon devamında, Parmenides’in, materyalistlerin ve idea dostlarının (yani kendi felsefesinin) varlık anlayışlarını ele alacak ve hepsini eleştirecektir. Parmenides’i eleştirdiği kısım, topyekûn olarak şu anda ilgimiz dışındadır; Parmenides diyalogundakine benzer sonuçlar bulunmaktadır. Fakat yine de, bu kısımda ilgi çekici bir pasaj vardır: “Oluşan şey (τὸ γενόμενον), her zaman bir bütün olarak oluşur. Dolayısıyla Bir’i ya da Bütün’ü (τὸ ἓν ἢ τὸ ὅλον) varlıklar arasına koymadan, ne varlığa ne de oluşa *varlık* (οὐτε οὐσίαν οὐτε γένεσιν ὡς οὐσαν) olarak işaret edebiliriz.” Varlıkla özdeş olmayan Bir, vardır. Onun bu varlığı sayesinde, *varlık* da *oluş* da vardır. Çünkü, varlık zaten varlık olması bakımından bir bütün oluşturur. *Oluşan şey* ise, her zaman bir bütün meydana getirerek *var* olur. Parmenides diyalogundan biliyoruz ki bir ile varlık özdeş olmasa da her zaman birlikte bulunurlar. Öyleyse, oluş içinde olan şeyler de *varlardır*. Ama tekrar ve tekrar etmek gerekirse,

⁵¹⁵ Platon, *a.g.e.*, 6..

⁵¹⁶ Platon, *a.g.e.*, 2018, 63.

⁵¹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2018, 63.

bunu mümkün kılacak şey, varlığın, kendisi dışında başka hiçbir şeyle özdeşleştirmemektedir. Onun materyalistleri ve idea dostlarını sırasıyla eleştirmesinin de sebebi budur. Yani, materyalistleri eleştirmesinin nedeni, *var olduğunu düşündükleri deneysel dünyanın varlığının* kendi bakış açılarından temellendirilemiyor oluşudur diyebiliriz. Keza idea dostları da sabitlik ile varlığı özdeşleştirdikleri için benzer sorunlarla karşılaşacaklardır. Kısaca, şimdiden söyleyebiliriz ki, materyalistlerin ve idea dostlarının varlık anlayışlarının sorunlu yanı, farklı görünümde olsa da aynıdır: varlığı kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleştirmek.

Öte yandan Platon materyalistleri ve idea dostlarını eleştirirken, onların varlığı kendisinden başka bir şeyle özdeşleştirmelerinden yola çıkmaz. Fakat yine de Platon'un bu ikisine alternatif olarak sunacağı teori, bize bu sonuca ulaşma olanağını tanıyacaktır.

Materyalistler, yalnızca direnç ve temas gösteren, yani yalnızca dokunulabilen şeylerin gerçek olduğunu söylerler ve varlıkla cismin özdeş olduğunu iddia ederler (246b).⁵¹⁸ Cornford'a göre, Platon'un burada söz konusu ettiği materyalistler, atomistlerdir.⁵¹⁹ Platon, deyim yerindeyse, materyalistleri biraz ehlileştirerek (246d)⁵²⁰ aktarır. Bunun nedeni, 'varlık cisimdir' önermesinin, materyalistler için bile yeterli olmadığı kanaatinden kaynaklanmaktadır. Materyalistler, canlının varlığını kabul ederler, onlara göre bu canlı bir cisimdir. Öyleyse, ruhu da varlıklar arasına koyarlar (246e).⁵²¹ Platon, meseleyi dönüp ruha getirir. Öte yandan materyalistler için ruh, görünmez olsa da maddi olduğu için, Platon ruhla yetinemez. Onun yerine, ruhu, görünmez ve maddi olmayan erdemleri geçiş için kullanır. Ruh bazen adaletli, bazen adaletsiz, bazen akıllı bazen akılsızdır. Bunu materyalistler de kabul eder. Ruh, adil olmayı kendi içinde taşıyarak adaletli olur. Herhangi bir şeyde bulunabilen şey ise tam anlamıyla bir varlık olmayı gerektirir (247a-b).⁵²² Öyleyse, materyalistler adaleti, bilgeliği ve erdemi de kabul etmektedirler. Öte yandan, onlar var olan bu görünmez gerçekliklerin birer cismi olduğunu kabul edebilirler mi? Theaitetos bu soruyu cevaplandırır: "buna genel bir cevap vermiyorlar artık. Onlara göre, ruhun cisimsel

⁵¹⁸ Platon, *a.g.e.*, 2018, 76.

⁵¹⁹ Cornford, *a.g.e.*, 1935, 231.

⁵²⁰ Platon, *a.g.e.*, 2018, 77.

⁵²¹ Platon, *a.g.e.* 2018, 77.

⁵²² Platon, *a.g.e.* 2018, 77.

olduğu şüphe götürmez. Ama, bilgeliğe ve bütün öteki gerçekliklere gelince, bunların varlığını mutlak olarak inkar etmeye ya da hepsinin cisim olduklarını kesinkes iddia etmeye cesaret edemiyorlar (247b).”⁵²³

Platon, cisimsel olmayan erdemlerin varlığını materyalistlere kabul ettirerek, onları daha konuşulabilir kılar kendisine göre ve onların bu ehlileştirilmiş halleriyle, ‘bazı varlıkların cisimsel olmadığını itiraf etmeleri bile yeterlidir (247d).’⁵²⁴ Öte yandan, hem cismi hem de erdem gibi görünmez şeyleri varlık olarak kabul ediyorlarsa, materyalistlerin bu her iki alanı da kapsayacak bir varlık tanımına ihtiyaçları vardır. Platon, bu tanımı şu şekilde verir:

“Herhangi bir başka şey üzerinde etkili olmak ya da en önemsiz bir etkileyicinin en küçük bir etkisini bile kendinde duymak gücüne, tabiatı gereği sahip olan her şey, [...] hakikaten vardır; çünkü varlıkları tanımlayan tanımı şöyle koyuyorum: varlıklar, güçten (δύναμις) başka bir şey değildirler (247e).”⁵²⁵

Platon ilginç bir şekilde, materyalistleri doğrudan eleştirmeden idea dostlarını ele almaya başlar. Onların, yani aslında *kendisinin* düşüncesini, doğrudan oluş ve varlık arasında yapılan ayırmadan anlatmaya başlar ve Timaios’un başındakine çok benzer bir ifade kullanır: “cisim, duyum vasıtasıyla bizi Oluş’a, ruh da akli muhakeme vasıtasıyla, gerçek varlığa ortak ettirir. Ayrıca gerçek mevcudiyetin hiç değişmeden, hep kendi kendisinin aynı kaldığını, Oluş’un ise her an değiştiğini söylüyoruz (248b).”⁵²⁶ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Platon’un bu sözleri kanıtlamaya çalışacağı fikirler olarak değil fakat eleştiriye tabi tutacak fikirler olarak ortaya koymasıdır. Alıntıdaki ‘söylüyoruz’ ifadesi, Elealı yabancının, idea dostlarının *ağzından* konuşuyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Platon sonrasında, materyalistlerin varlık anlayışlarını açıklarken ortaya attığı tanımda bulunan δύναμις ve etkileme ile etkilenme gücünün, idealistler tarafından yalnızca oluş için kabul edildiğini, fakat varlık için kabul edilmediğini dile getirir (248c).⁵²⁷ Sonrasında Platon, etki ve etkilenme kavramlarını bilgiye uygular: eğer bilme bir etkileme ise, bilinen nesnenin etkilendiği ve dolayısıyla *varlığın* bilinme olgusu içinde *hareket* edeceği sonucu çıkmaktadır (248d-e).⁵²⁸ Bu durum ise idealistlerin varlığı

⁵²³ Platon, *a.g.e.*, 2018, 78.

⁵²⁴ Platon, *a.g.e.*, 2018, 79.

⁵²⁵ Platon, *a.g.e.*, 2018, 79.

⁵²⁶ Platon, *a.g.e.*, 2018, 79.

⁵²⁷ Platon, *a.g.e.*, 2018, 80.

⁵²⁸ Platon, *a.g.e.*, 2018, 81.

sabitlikle özdeşleştirmesine uymamaktadır; yalnızca oluş için kabul ettikleri bir kategori, varlık olarak gördükleri şeylere de uygulanmaktadır. Sonrasında Platon, Sofist diyalogunda, belki de bizim açımızdan en önemli ifadeleri kullanır:

“Ne yani, Zues hakkı için! Hareketin, hayatın, ruhun, düşüncenin, gerçekten evrensel varlık’ta yeri olmadığına; onun yaşamadığına, düşünmediğine, muhteşem ve kutsal ve akıldan yoksun olarak olduğu yerde çakılıp kalmış, hiç kıpırdayamaz bir halde durup durduğuna böyle kolayca inanacak mıyız? (248e – 249a)”⁵²⁹

Platon’un bu sözleri söylerken amacı, elbette, ideaların yaşayan ve hareketli ve dolayısıyla oluş ve değişime tabi şeyler olarak yeniden tasarlamak olmasa gerekir. Ama, Parmenides’le varlık-idea özdeşliğinin ortadan kalkmasıyla, varlık sferinin alanına hareket eden, değişen yaşayan şeylerin de girdiği, bu ikisinin birlikte varlık çatısı altında bir bütün oluşturduğu gözlemlenmektedir. Nitekim, Platon idealistleri eleştirirken, materyalistlere atfettiği varlık tanımındaki *kuvvet* kavramının da varlıkla özdeşleştirilmesini karşı olacaksa da, kuvvetin *varlığını* bir ön kabul olarak ele aldığı gözlemlenmektedir.

Evrensel Varlık’ın, yani var olan her şeyin artık, hem hareketsizliği hem de hareketi kapsamı gerekir. Eğer hareketsizlikten başka bir şey yoksa, hiçbir yerde, hiçbir öznde, hiçbir nesne için akıl yoktur. Ayrıca, sükunetin olmadığı yerde şeylerde ve onların tavırlarında bir devamlılık söz konusu olamaz (249b-c).⁵³⁰ Demek ki idealistlerin varlığın tanımı olarak kabul ettikleri sükunet ve hareketsizlik, şeylerin devamlılığı, yani tanımlanabilir olmalarını ve özdeşliklerini tesis eder. Bu, benzer olarak Parmenides’de varlığı mümkün olan Bir’e de benzemektedir. Bir, nasıl ki şeylerin soyut nesnelerini oluşturmanın imkânı ise, soyut nesnelerin soyutluğu da Sofist’te söz konusu edilen *sükunet* tanımlanabilir olmanın imkanında işaret etmektedir. Bu bakımdan Parmenides ile Sofist diyalogları arasındaki paralellik, istikrarlı bir şekilde devam etmektedir. Platon’un bu noktada ulaştığı sonuç, Varlık’ın ve Bütünün, hem *hareketli* hem de *hareketsiz* olduğudur (249d).⁵³¹ Platon’un buradaki niyeti, varlığa birbirine karşıt olan iki niteliği aynı anda yüklemek değildir. Bu ayrım önemlidir. Varlık, ‘hareket ve sükunet’in bütünü değildir; onlardan başka bir şeydir

⁵²⁹ Platon, *a.g.e.*, 2018, 81.

⁵³⁰ Platon, *a.g.e.*, 2018, 82.

⁵³¹ Platon, *a.g.e.*, 2018, 83.

(250c).⁵³² Platon’un asıl kastı, varlığın, kendisi dışında başka hiçbir şeyle özdeşlik ilişkisi kuramayacağından ötürü, varlık ve sükunetin her ikisiyle de özdeş olamayacağı, fakat bu durumun varlık ve sükunetin varlığını da yadsımayacağıdır. Hatta, varlık’ın hareket ve sükunetten başka olması, hareket ve sükunetin de varlığının koşuludur. Çünkü, daha önce tekrar ve tekrar ettiğimiz gibi, varlığın kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleştirilmesi, kendisinin varlığıyla beraber geri kalan her şeyin varlığını da imkansız kılacaktır: “varlık’ı harekete ve sükunete katılan üçüncü bir şey olarak ruha koyuyorsun; ve sükunetle hareketi adeta dışarıdan kucaklayan varlık’ın içinde toplayarak ve onların varlık’la bir aradılığına bakarak, her ikisinin de var olduklarını söylüyorsun (250b).”⁵³³ Hatta, artık, hareket ve sükunetin varlık dereceleri de farklı değildir; aynı derecede vardır. (250b)⁵³⁴

Açıktır ki, hareket en az sükunet kadar var ise, Platon için doğa ve kozmos, *idealar kadar vardır*. Timaios’un ise Sofist’teki düşüncelerden habersiz olarak yazılmış olma ihtimali yok denecek kadar azdır. Peki bu durumda, niçin Platon, varlık ile oluşu karşıt göstererek oluş dünyasını yoklukla özdeşleştirmektedir? Bu sorunun cevabı da yine Sofist diyalogundadır:

“Yokluk’tan söz ettiğimiz zaman, hiç de, sanılabileceği gibi, Varlık’ın karşıtı bir şeyi kastetmiyoruz, yalnızca Varlık’tan başka bir şeyden söz ediyoruz. [...] Mesela, ‘büyük olmayan’ bir şey dediğimiz zmana, bu deyimle, eşit olan bir şeyi değil de küçük olan bir şeyi mi düşünürsün? (257b)”⁵³⁵

“Öyleyse, inkar’ın karşıtlık demek olduğu iddia edilecek olursa, bunu asla kabul etmeyeceğiz ve şunu savunmakla yetineceğiz: İnkardan önce gelen kelimeleri ya da daha doğrusu, bu kelimelerin delalet ettikleri şeyleri izleyen ‘olmayan’ veya ‘değil’ gibi inkar deyimleri, ancak “-den başka bir şeydir” anlamına gelir, o kadar (257b-c).”⁵³⁶

Öyleyse Platon için Timaios’da varlığın karşıtı olarak oluş dünyası, mutlak yokluğa karşılık gelmemektedir; Platon burada *sadece idea ile nesnenin birbirinden ayrık olarak bulunduğu*na vurgu yapmaktadır. Kozmos, ideasından farklıdır. Deneysel dünya, şeylerden ayrık olarak onların özünü meydana getiren idealardan *ayrıktır*. Bu bakımdan, Platon’un yaptığı ayırım, öz ile özü olunan şey arasında yapılan ayırım olarak değerlendirilebilir.

⁵³² Platon, *a.g.e.*, 2018, 84.

⁵³³ Platon, *a.g.e.*, 2018, 84.

⁵³⁴ Platon, *a.g.e.*, 2018, 84.

⁵³⁵ Platon, *a.g.e.*, 2018, 98.

⁵³⁶ Platon, *a.g.e.*, 2018, 98

Bu durumda, Taylor'un daha önce aktarmış olduğumuz yorum da geçerliliğini kaybetmektedir. Hatırlanacağı üzere Taylor, Philebos'ta, Timaios'a göre daha olgun bir teori bulunduğunu iddia etmiş iddiasını desteklemek için de Timaios'ta yapılan varlık-oluş ayrımına başvurmuştu. Ama buradaki varlık-oluş ayrımı, Devlet'teki ile aynı anlama gelmiyor ise, Sofist'teki ve Philebos'daki kadar olgun bir teoriyle karşı karşıyayız demektir. Ayrıca, yine hatırlanacağı üzere, Taylor, Platon için fiziksel dünyanın, duyusallardan meydana gelmiş bir kompleksten oluştuğunu söylemişti⁵³⁷ ve yine Platon'un bakış açısına göre, 'duyu-verilerinin', fiziksel dünyayı oluşturan tuğlalar olduğunu iddia ederek bu düşüncesine kanıt olarak da , Platon'un, cisimsel şeylerin iki temel niteliğinin görünebilir ve dokunulabilir olduğuna yönelik sözlerini (28b-c)⁵³⁸ öne sürmüştü. Fakat, Taylor Platon'a yaptığı atıfta, Platon'un sözlerini yanlış olmasa da eksik aktarmaktadır. Platon'un oradaki tam ifadesi şöyledir: "Kozmos ya da Gök yüzü, oluşa gelmiştir; çünkü görünebilir (ὁρατός) ve dokunulabilir (ἅπτός) ve **bir cisme (σῶμα)** sahiptir (28b-c)."⁵³⁹ Taylor, Platon'un fiziksel dünya ile ilgili bir cisme sahip olduğunu söylediğinden bahsetmemektedir. Evrenin görünebilir ve dokunulabilir olması, bir *cisme* sahip olmasına bağlıdır. Bunu da açıkça söyleyecektir. Algılanabilir olması, bir cisme ve o cismin sahip olduğu *kuvvetlere* borçludur. Bu nedenle doğa, yalnızca duyu verilerinden ibaret değildir; aynı zamanda o duyu verilerine de neden olan cisimlere ve o cisimlerin kuvvetlerine de bağlıdır.

4.1.2. Maddelerin Oranı

Bizim açımızdan buradaki önem, doğanın matematikselliğinin, aklın işlevi olarak, ilk kez burada karşımıza çıkıyor oluşudur. Platon'un doğanın bedenini, yani maddesini, dört ana unsurdan oluşturacaktır: ateş, hava, su ve toprak. Timaios diyalogunun ikinci kısmı, dünyanın bedeninin, maddelerin düzensizlikten geometrik bir düzene nasıl geçirildiğini anlatan mekanik (Platon'un nedenselliğin karşıtı olarak zorunluluk olarak ortaya koyacağı açıklama modeli) diyebileceğimiz bir açıklamaya ayrılmıştır. Öte yandan, burada maddenin yapısından bahsediliyor olmasının anlamını Cornford aktarmaktadır: Demiorgos burada temel elementleri, miktarları bakımından belirli bir *oranda* bir araya getirmektedir. Bu "dünyanın bedeninin yapısındaki rasyonel

⁵³⁷ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 61.

⁵³⁸ Platon, *a.g.e.*, 1981, 51.

⁵³⁹ Platon, *a.g.e.*, 1981, 51.

tasarımın ögelerinden birisidir ve (ereksel) Neden'in - ya da Aklın - işlerine aittir.⁵⁴⁰ Oran, doğanın matematiksel bir düzenine karşılık geldiği için, demek ki, doğanın matematikselliği, onun maddesi üzerinde Aklın işlevi ile ortaya çıkmaktadır.

"Oluşa getirilmiş bir şey cisimsel olmalıdır, yani görünür ve dokunulur olmalıdır. Fakat ateş olmadan hiçbir şey görünür olamaz, katılık olmadan da bir şey dokunulabilir olamaz; katılık ise toprak olmadan mümkün değildir. Bu nedenle, Tanrı evrenin bedenini ateşten ve topraktan inşa etmeye başladı (συνιστάναι). Ama iki şeyin, bir üçüncü olmadan bir araya gelmesi imkansızdır; çünkü bu ikisini birbirine bağlayacak bir aracı olmak zorundadır. En iyi bağlantı ise, kendisini ve birleştirdiği şeyleri birlik içine sokarak mükemmel biçimde birleştiren bağlantıdır; bunu yapmanın en iyi yolu, **oranın (ἀναλογία)** doğal niteliğinden geçer (31b-c)."⁵⁴¹

Platon'un buradaki orandan kastı, biraz sonra yapacağı açıklamadan da anlaşılacağı üzere, geometrik oralamadır. Öte yandan, şimdiden belirtmek gerekir ki, oranı açıklayışının ilk cümlesinin alternatif çevirileri mevcuttur ve bu alternatifler arasında ciddi anlam farklı vardır. Yöntemsel açıdan, ilk cümleyi şimdiye kadar takip ettiğimiz çeviriyi baz alarak aktaracağız ve sonra tartışmaya açacağız:

"Küp (ὀγκος) ya da kare (δύναμις) olsun herhangi üç sayının orta terimi, ilk sayıya oranı ile üçüncü sayının bu sayıya oranı aynı olduğunda - ve ayrıca, son terimin orta terime oranı ile orta terimin ilk terime oranı aynı olduğunda - orta terim sırayla ilk ve son terime, ilk ve son terim de orta terime dönüşür ve zorunlu bir sonuç olarak bütün terimler, birbiriyle sıra bakımından değiştirebilir olur, birbiriyle değiştirebilir olmalarıyla da bir birlik oluştururlar (31c-32a)."⁵⁴²

Platon burada, üç sayı arasında, süreklilik arz eden geometrik bir orandan söz etmektedir. Cornford, 2, 4, 8 sayılarından örnek verir. Bu üç terim, birbiriyle öyle bağlıdır ki, 'ilkin ortadakine oranı ile, ortadakinin sondaki ile oranı aynıdır: $2:4=4:8$. Ters olarak sondakinin ortadakine oranı da ortadakinin ilkine oranıyla aynıdır. $8:4=4:2$. Ortadaki ilk ve sonuncu sayıya, son ve ilk sayı da orta sayıya dönüşür: $4:8=2:4$ ya da $4:2=8:4$. Böylece, herhangi üç teri ilk, son ya da orta olarak buşunabilir ve bir arada bir birlik oluştururlar.⁵⁴³ İki şey, yani ateş ve toprak, bir üçüncü olmadan bir arada tutunamazlar. Taylor, bunun nedeninin, bir aracı olmadan bir araya gelmelerinin mümkün olmadığı kadar ateş ve toprağın birbirinden farklı olduğu şeklinde açıklar.⁵⁴⁴ Öyleyse, birbirinden bu denli farklı olan şeyleri birleştirecek şey,

⁵⁴⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 43.

⁵⁴¹ Platon, *a.g.e.*, 1981, 59.

⁵⁴² Platon, *a.g.e.*, 1981, 59.

⁵⁴³ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 45.

⁵⁴⁴ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 95.

öyle bir yapıda olmalıdır ki onları kopmaz bir bağ ile birbirine bağlasın. Platon, bu nedenle, geometrik orantıya başvurur. Her üçü de belli bir orantı içinde olmalıdır ve en mükemmel orantı, oran ile diğer terimleri mükemmel bir birlik içine sokan orantıdır.⁵⁴⁵ Geometrik ortalama ise, en üstün ortalama değildir, hem terimler arasında bir birlik kurar, hem de diğer bütün orantı çeşitleri ondan türer.⁵⁴⁶ Demek ki Platon, farklı sıralarla birbiriyle oranlanabilir sayıların bir birlik oluşturduğunu, öyleyse doğanın maddesinin de birbirleriyle bu oran aracılığıyla bir birlik oluşturduğu kanaatindedir. Orta terim, yani iki uçtaki sayının oranını veren sayı, ilk sayı ile kendisini bağlar; ayrıca ikinci sayı ile de kendisine bağlar. Öte yandan, bu diğer sayıları kendinde bağlayan sayı, iki sayının oranı olarak ortaya çıkar. Orantı ile ortaya çıkan sayı, oranı alınan sayıları kendinde bağlayarak bu ikisini birbiriyle kopmaz bir bağla koparmış olur. Niceliksel bir bağıntı olarak orantı, maddelerin birbirleriyle kopmaz birlikteliklerinin sebebini, matematiksel olarak açıklamaktadır.

Platon, dördüncü elementin gerekliliğini, cisimlerin üç boyutlu olmasından dolayı, bir küp sayı olarak ifade edilebilir oluşundan türetir. İki küp arasındaki geometri oran, bir değil iki sayıdan oluşur:

"Eğer evrenin bedeni, hiçbir derinliği olmadan bir yüzey (ἐπίπεδος) olarak varoluşa gelmiş olsaydı, tek bir orta terim, kendisi ile diğer iki terimi birleştirmeye yeterdi. Fakat durum bunun tam tersidir; evren katıdır (στερεός) ve katı olan şeyleri birlik içine hiçbir zaman tek bir terim ile değil fakat iki terim ile birlikte sokabilir. Böylece, Tanrı ateş ile toprak arasına, su ile havayı koydu. Onları, birbirleriyle oranlı olacak şekilde bir araya getirdi - havanın suya oranı ile ateşin havaya oranı ve suyun toprağa oranı ile havanın suya oranı aynı olacak şekilde bunları bir araya getirerek görünür ve dokunulabilir bir Gök yüzü inşa etti. Bu nedenlerden ötürü, Tanrı evrenin bedenini, bu dört maddeden, orantılı ve harmoni içerisinde varoluşa getirdi (32a-32c)."⁵⁴⁷

Euclid, 8. Kitap, 11 ve 12. önermeler, Platon'un niçin böyle bir oran koyduğunu açıklar görünmektedir. 11. önermeye göre, 'iki kare arasında bir oransal sayı vardır'⁵⁴⁸ Öklid

⁵⁴⁵ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 45.

⁵⁴⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 45.

⁵⁴⁷ Platon, *a.g.e.*, 1981, 59 – 61.

⁵⁴⁸ Euclid. (1908b). *The Thirteen books of The Elements Vol.2*, (çev: Thomas L. Heath), Cambridge University Press, Cambridge, 363.

bunun kanıtlamasını da verir fakat modern notasyonla söz konusu önerme şu şekilde ifade edilebilir:

İki kare sayının, tek bir *geometrik ortalaması* vardır; o da sayıların kareköklerinin çarpımıdır. Bu çarpımla oluşturulan oran, Platon'un bahsettiği orta terimi verir ve ilk terim ile ikinci terimi, oransal olarak birbirine bağlar Platon'un deyiimiyle.

$$a^2:ab=ab:b^2$$

12. önerme ise iki küp sayının *iki* tane geometrik ortalaması olduğuyula ilgilidir: 'İki küp sayı arasında iki tane oransal sayı vardır'⁵⁴⁹

$$a^3:a^2b=a^2b:ab^2=ab^2:b^3$$

Bu durumda, ateş a^3 , hava a^2b , su ab^2 nihayet toprak da b^3 oranında olacaklar ve birbirlerine oranı nedeniyle de bir birlik oluşturacaklardır.

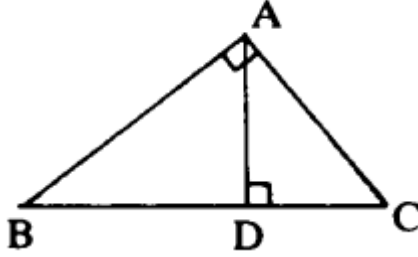
Platon'un ἀναλογία deyiimi ile geometrik orantıyı kastettiği şüphe götürmezdir. Fakat, mesele, yine de dilsel olarak bir takım güçlükler içermektedir. Dikkat edileceği üzere, Platon ilk önce orandan bahsetmekte, sonradan da bu oranı, elementlerin birbirlerine olan niceliksel ilişkisine bağlamaktadır. İlk orandan bahsettiğinde, "küp (ὄγκος) ya da kare (δύναμις) olsun herhangi üç sayının orta terimi.." olarak çevrilen "ὁπότεν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὄντινωνοῦν ἢ τὸ μέσον .." ifadesini kullanmaktadır. Sonra da bu oranı doğaya uygularken "Eğer evrenin bedeni, hiçbir derinliği olmadan bir yüzey (ἐπίπεδος) olarak varoluşa gelmiş olsaydı, tek bir orta terim, kendisi ile diğer iki terimi birleştirmeye yeterdi. Fakat durum bunun tam tersidir; evren katıdır (στερεός)" ifadesini kullanmaktadır.

Öncelikle, eğer ilk ifadeyi, mevcut haliyle çevirirsek, sanki, geometrik ortalama, yalnızca kare ya da küp olan sayılar arasında kurulabiliyormuş gibi görünmektedir. Halbuki iki kare sayının ortalaması, bir kare sayı olmak zorunda olmadığı ve hatta hiçbir sayının da kare olmak zorunda olmadığı göz önüne alınırsa, ortada bir sorun var görünmektedir. Örneğin, 2:4:8 sayıları arasındaki oranı düşünersek, bu sayıların ilk terimi hiçbir tam sayının karesi değildir. İkinci terimi 2'nin karesidir ve üçüncü terim de 2'in küpüdür. Ayrıca, 6:12:24⁵⁵⁰ örneğini verirsek, bu sayıların hiçbirisi ne herhangi bir sayının karesidir ne de herhangi bir sayının küpüdür. Hatta, benzer ortalama

⁵⁴⁹ Euclid, *a.g.e.*, 1908b, 364.

⁵⁵⁰ Pritchard, P. (1990). "The Meaning of Dunamis at 'Timaeus 31c'", *Phronesis*, 35 (2), 183.

Pritchard'ın söz ettiği gibi,⁵⁵¹ nicelik belirtmeden, yalnızca geometrik ilişkiler içinde de ifade edilebilir:



$$BD:AD::AD:DC$$

İlk ifadeyi, 'kare ya da küp olsun üç sayı arasında' şeklinde düşünersek, orta terim de *küp* ya da *kare* olan bir sayıya karşılık gelecektir ki, bu da çelişkilidir. Öte yandan, Heath, haklı olarak δυνάμεις ifadesinin bir sayının karesini ve hatta bazen kare kökünü ifade eden bir deyim olduğunu söyleyerek, ὄγκος'un da küp anlamına gelmesi gerektiğini iddia eder.⁵⁵² (Dikkat edileceği üzere, ὄγκος'un küp olduğu sonucuna Heath, δυνάμεις 'in kare sayı olduğundan yola çıkmaktadır sadece.) Gerçi, Heath, her ne kadar bu iddiada bulunsa da, bu yorumun bakış açısından Platon'un burada *üç* karenin sürekli bir oranda bahseder görüldüğünü de teslim eder ana yine de yorumuna sadıktır. Cornford ise δυνάμεις ve ὄγκος terimlerinin sırasıyla kare ve küp sayılara karşılık geldiği yorumunu desteklemek için, gramatik bir yaklaşım öne sürer. Ona göre, 'εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὀντινωοῦν' sözcüğü, her zaman yapıldığı gibi ἀριθμῶν 'un değil (bu durumda *küp ya da kare farkmez üç sayı* anlamına gelecektir), τὸ μέσον kelimesine bağlı olarak okunabileceğini, bu durumda cümlemin küp ve kare sayı ifadesinin, oran olan sayıya değil, orantısı alınan diğer iki sayıya işaret edecek şeklinde anlam kazanacağını ifade eder.⁵⁵³ Öte yandan Pritchard, haklı bir itirazda bulunur. Böylesi bir yaklaşım, kare sayılardan söz etmeyi mümkün kılsa da küp sayılara yapılan atfı haklı çıkarmamaktadır. Nitekim Platon, δυνάμεις ve ὄγκος deyimlerini kullandığı yerde yalnızca üç terimden söz etmektedir. Dördüncü terim

⁵⁵¹ Pritchard, *a.g.e.*, 1990, 183.

⁵⁵² Euclid, *a.g.e.*, 1908b, 294.

⁵⁵³ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 47.

sonradan söz konusu olacaktır. Bu durumda Platon, madem üç sayının da küp olabileceğinden söz derken, niçin okuyucunun kafasını karıştıracak bir dil kullanmaktadır?

Pritchard, bu itirazdan yola çıkarak, δύναμις terimini incelemeye alır. Aristoteles'ten yola çıkarak, δύναμις deyiminin matematiksel olarak yalnızca geometriye uygulandığı (1019b) sonucuna varır. Bilindiği üzere, δύναμις kavramı Aristoteles'in kuvve-fiil ayrımında kuvveye karşılık gelen deyim olmakla birlikte kuvvet anlamına da gelir. Öte yandan, Aristoteles'in, Yunan felsefesinin en yüksek sistemini kurarken, söz konusu kavramları kendi sistemi içerisinde tanımladığını unutmamak gerekir. Bu nedenle, Aristoteles'e yapılan atıf, Platon'un bir kavramı ne şekilde kullanıldığını tespit etmekte yetersiz ve uygunsuz kalabilir. Nitekim, matematik tarihçisi Heath'in, δύναμις'in kare sayıyı ve yer yer kare kökü ifade eden bir deyim olduğunu sözlerini unutmamız gerekir. Platon da Theaitetos'ta, δύναμις'i kareköke karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır.

Öklid'e başvurmak, bu konuda bize yardımcı olabilir. İlk olarak, Öklid, 7. kitap 18. ve 19. tanımlarda, kare ve küp sayıların tanımını verirken kare ve küp için sırasıyla τετράγωνος ve κύβος terimlerini kullanır. Öklid, ayrıca 10. kitapta δύναμις'i bir sayının karesi olarak kullanmaktadır. Öte yandan, dikkat edilmesi gereken husus, Öklid'in burada *irrasyonel* sayılarla ilgileniyor olması ve irrasyonelleri de *geometrik* bir biçimde değerlendiriyor olmasıdır. Bu bakımdan Öklid, *dunamis*'i geometrik bir bağlamda değerlendirmektedir:

"Düz çizgiler, onlardan oluşan kareler aynı alan tarafından bölünebilir ise, karelerinde oranlanabilirler."

Düz çizgi ile, irrasyonel de olabilen bütün sayılar anlaşılmalıdır. Kökiki gibi bir sayı, tıpkı 2 sayısı gibi düz bir doğru ile temsil edilebilir. (bir kenarı birim olan karenin köşegenine karşılık gelen doğru parçası). Böyle bir *doğru*, yani *sayı*, 2 sayısı ile oranlanamaz. Fakat her iki sayının da *karesini* alırsak, $2/4$ gibi rasyonel bir sayıya ulaşırız. Ama δύναμις terimiyle işaret edilen *bir sayının karesi*, burada, yalnızca iki sayının birbiriyle çarpılmasına işaret edemez. İrrasyonel sayıların da temsili gerektiği için, bu çarpımın geometrik bir işlem olması gerekir. Söz konusu durumda bu geometrik işlem, doğru'yu geometrik şekil olan *kare*'ye çevirmek ve o karenin alanını hesaplamaktır. Yani, burada, öyle görünüyor olmasına rağmen, saf bir aritmetik işlem

yoktur. O aritmetik işlemin, üzerinde gerçekleştiği geometrik bir süreç söz konusudur. Çünkü, irrasyonel sayıları, o dönem için, başka türlü ifade edebilmenin de bir yolu yoktur. Kısacası, burada δύνάμις, *geometrik* bir içerikle 'bir şeyin karesi' anlamında kullanılmaktadır.

Öyleyse Pritchard'ın doğru yol üzerinde olduğu kanısına varabiliriz. Pritchard, kendi yorumundan hareketle δύνάμις'in bir sayı türüne karşılık gelemeyeceğini düşündüğü için söz konusu kavramın Platon'un metni içinde ne anlama geldiğini araştırır ve δύνάμις'in kare sayıdan farklı olan ama metne de uygun olan anlamlarını araştırır. Bunun için ilkin, iki ilke koyar: δύνάμις öyle bir şeye karşılık gelmelidir ki, ilkin aynı türden bir büyüklüğe işaret etmeli - ki bu sayede sürekli bir oran içerisinde olabilsin - ikincisi ise Platon kendi evreni içerisinde belli bir oranda ortaya koyabilsin. δύνάμις deyiminin ilk kriterine uygun bir kullanımını Aristoteles'te bulur. Pritchard, haklı olarak burada δύνάμις deyiminin oranlanabilir bir değer olarak kullanıldığını belirtir.⁵⁵⁴ Öte yandan, gereksindiği ikinci kriteri Platon'da bulur. Platon, Timaios'ta, sıcak ve soğuktan bahsederken şöyle bir ifade kullanır: "sıcak ve soğuk, ve güçlü kuvvetlere sahip her şey" (θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς) (33a).⁵⁵⁵ δύνάμις'in bu kullanımı, matematiksel bir anlamdan epey uzaktır. Pritchard, benzer bir kaç örnek daha vererek, söz konusu pasajda *kuvvet* kavramının, δύνάμις teriminin anlamını verdiğini savunur.⁵⁵⁶ ὄγκος'un küp sayıya karşılık gelmesi, δύνάμις'in kare sayıya karşılık gelmesine bağlı olduğu için, δύνάμις 'in ise alternatif bir çevirisi ortaya atıldığında ὄγκος'un da alternatif bir çevirisi gerekir. Pritchard, bunun basitçe katı cisim ya da hacim olduğunu⁵⁵⁷ söyleyerek söz konusu pasajın asıl çevirisinin şu şekilde olduğunu ifade eder: "Üç sayı, üç hacim ya da üç kuvvetin orta terimi..."⁵⁵⁸

Pritchard'ın bu yaklaşımı, pasajdaki her terimin küp ya da kare sayı olduğu zaman ortaya çıkan dilsel belirsizlikleri ortadan kaldırır. Öte yandan sıcak ve soğuk gibi etki ve kuvvetlerin oranlanabileceği ve bu nedenle *niceliksel* olmaları suretiyle matematiksel oldukları sonucu da çıkmaktadır. Unutmamak gerekir ki Theaitetos diyalogunda etkinlik ve edilginlik görelileştirildiği için, sıcak ve soğuk da o görelileştirmeden pay alır. Pritchard'ın yorumunun ışığında ise, sıcak ve soğuk gibi

⁵⁵⁴ Pritchard, *a.g.e.*, 1990, 190.

⁵⁵⁵ Platon, *a.g.e.*, 1981, 61.

⁵⁵⁶ Pritchard, *a.g.e.*, 1990, 191.

⁵⁵⁷ Pritchard, *a.g.e.*, 1990, 192.

⁵⁵⁸ Pritchard, *a.g.e.*, 1990, 192.

etkin kuvvetler, kendinde varlıklara sahip olmaktadır ki bu durum bizim Theaitetos yorumumuzla da çelişik değildir. Yine de Platon'un sıcak ve soğuk gibi niteliklerin niceliksel değerler aldığını hiçbir yerde söylemediğini, yalnızca Philebos diyalogunda sınır ve sınırsızın birlikteliğini açıklarken, bu nicelikselliği ancak imleyen bazı ifadeleri olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Platon serimlediği oranı doğaya uygularken, "Eğer evrenin bedeni, hiçbir derinliği olmadan bir yüzey (ἐπίπεδος) olarak varoluşa gelmiş olsaydı, tek bir orta terim, kendisi ile diğer iki terimi birleştirmeye yeterdi. Fakat durum bunun tam tersidir; evren katıdır (στερεός)" ifadeslerini kullanmıştı. Heath, buradaki yüzey ve katı deyimleriyle de kare ve küp sayıları kastettiğinden emindir.⁵⁵⁹ Ona göre Platon, δύναμις ve ὄγκος deyimlerini sırasıyla yüzey ve katı terimlerine karşılık gelecek şekilde kullandığı kanaatindedir⁵⁶⁰ ve başka bir yerde yüzey ve katı deyimlerinin kare ve küp sayılara karşılık geldiğinden emin olduğunu söyler.⁵⁶¹ Heath, bu bakış açısından yola çıkarak, Platon'un Pitagorasçılık yapmaya devam ettiğini a priori olarak söylenebileceğini iddia eder.⁵⁶²

Ama, Platon, doğayı meydana getiren elementlerden söz ettiği yerde, Heath, Platon'un kullandığı katılık deyimini, küp sayı olarak değerlendirmektedir. Demek ki, Heath'e göre Platon burada sayılardan bahsetmektedir. Öte yandan bunun doğru olabilmesi için, elementler ile sayıların özdeş olması gerekmektedir. Bu da, bize göre Platon'a göre aşırı Pitagorasçı kaçan bir iddiadır. Nitekim, daha önce gördüğümüz gibi, doğanın matematikselliği başka bir şey, doğanın sayılardan oluştuğu başka bir iddiadır ve Platon'un, bilginin nesnelerinin soyut olması gerektiğine yönelik iddiasıyla da çelişir görünmektedir. Hacmin, küp sayılardan oluşması başka bir şeydir, onun hacim olarak var olmak için küpten pay alması başka bir şeydir. Nitekim Platon, açıkça evrenin *bedeninden* bahsetmektedir. Heath'in yorumunu kabul edersek, 'evrenin bedeni küp sayıdır' dememiz gerekirdi. Bu nedenle, Platon'un burada, kare ya da küp sayılardan ziyade, şeylerin uzayda kapladıkları alanın *boyutuna* atıfta bulunarak, onların birer hacme sahip olduğunu, bu hacim nedeniyle de *küplükten* pay aldıklarını imlemektedir. Platon'un, şeylerin matematikselliği fikri ile şeylerin matematiksel nesnelerden

⁵⁵⁹ Euclid, *a.g.e.*, 1908b, 294.

⁵⁶⁰ Euclid, *a.g.e.*, 1908b, 294.

⁵⁶¹ Euclid, (1908a). *The Thirteen books of The Elements Vol.I*, (çev: Thomas L. Heath), Cambridge University Press, Cambridge, 89.

⁵⁶² Euclid, *a.g.e.*, 1908b, 294.

oluştugu görüşünü birbirinden iyi ayırt etmek gerekir; her ne kadar Platon, burada doğanın matematikselliğini karmaşık bir dille ve analojiye dayanan bir mantıkla kuruyor olsa da. Nitekim, Platon'un onkos'tan ve streos'tan doğrudan küp sayıyı imlemediği yerde, geometrik orandan söz ediyor olması, küp sayılık ile bir hacme sahip olma arasında bir ilişki kurduğu anlamına gelmektedir. Fakat Platon kurduğu bu ilişkinin nedenini açıklamamakla birlikte, *rasgele* kurulmuş bir ilişki gibi görünmektedir. Nitekim, bir cismin hacmi, ille de bir sayının küpü olmak zorunda değildir; hatta çoğu zaman değildir, çoğunlukla birbirinden farklı üç sayının çarpımıdır. Bu nedenle, Platon'un burada kurduğu ilişkiyi, analojik bir ilişki olarak yorumlayabilir ve metnin, her ne kadar *matematikselsel* yani dianoiatik yanına işaret ediyor görünse de, aslında *mitolojik* yanına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

4.1.3. Ruh

Platon, sırada evrene içkin olan kozmik Ruh'u tasvir etmeye başlar.

Evrenin bedenini pürüssüz, merkezinden her yönüne eşit olarak oluşturan Tanrı, ruhu "o bedenin tam merkezine yerleştirdi ve onu evrenin bedenini aşacağı kadar her yerine yaydı."⁵⁶³

Cornford, ruhun bedeni taşmasıyla ilgili ifadelerle istinaden, ruhun bedeni tam anlamıyla aşmasının kastedilmediğini, fakat evrenin sınırlarına kadar ruhun bulunduğu işaret ettiğini söyler.⁵⁶⁴ Burada asıl önemli olan, ruhun bedeni aşp aşmamasından ziyade, bu ruhun *evrenin her yerinde, hiç boşluk bırakmadan bulunuyor* oluşudur. Eğer, ruh bir ilke ise, evrenin her katmanında işlevini yerine getirdiği, ruhun bulunmadığı bir durumun olmadığı anlamına gelir.

Demiorgos, ruhu şu şekilde yapılandırır:

"Bölünmez ve her zaman kendisiyle aynı kalan varlık ile cisimlerde oluş içinde olan bölünür (varlık) arasında, bu ikisinden varlığın üçüncü bir formunu (τρίτον οὐσία εἶδος) oluşturdu. Aynı şekilde, Aynı ve Başka'nın de aynı ilkelerle onların bölünmez ve cisimlerde bölünür türlerinden ara biçimlerini oluşturdu. Sonra, doğası birleşmeye karşı direnç gösteren Başka'yı Aynı ile birleştirmeye zorlayıp onları Varlıkla bir araya getirerek, bu üçünü (Varlık, Başka, Aynı) tek bir form altında bir bütün haline getirdi."⁵⁶⁵

⁵⁶³ Platon, *a.g.e.*, 1981, 65.

⁵⁶⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 58.

⁵⁶⁵ Platon, *a.g.e.*, 1997, 65 – 67.

Ruhla ilgili en önemli pasajlardan birisi budur. Ruh, ara varlıkların birbirine karıştırılarak oluşturulmuş bir yapıya sahiptir. Fakat, bu karışımın ayrıntılarına eğilmeden önce, çeviri açısından önemli bir kaç noktaya değinmekte yarar vardır. Platon, ruhu meydana getirecek parçaların, birbirinden farklı kaynakları olan bölünmez ve bölünür varlığı şu şekilde ifade etmektedir:

"τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γυνομένης μεριστῆς". Buradaki farklı ögeler, cümledeki ikinci καὶ ifadesi ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Yakın olarak, 'bölünmez ve her zaman kendiyile aynı kalan varlıktan ve (καὶ) maddede değişen ve bölünenden ...' gibi bir ifade ile karşı karşıyayız. Ayrım konduktan sonra, bölünen ve değişenin açıklandığı kısımda οὐσία'nın olmayışı, klasik varlık - oluş karşıtlığına karşılık geliyormuş gibi izlenim yaratabilir. Nitekim, değişmeyen ve kendiyile aynı kalan varlığa, bölünebilir ve değişen de oluş dünyasına karşılık geleceğinden, ilkinin varlık ikincisinin oluş olacak şekilde varlık-oluş karşıtlığı devam ettiriliyor görülebilir. Bazı çevirilere baktığımızda ise, 'varlık' ifadesinin her iki cümlecikte de ayrı ayrı olarak ifade edildiğini görürüz. Cornford, çevirisinde 'bölünmez Varoluş (Existence) ve 'bölünür Varoluş (Existence)⁵⁶⁶ ifadelerini kullanırken, Taylor⁵⁶⁷ ve Bendekiçeviri, 'değişmeyen Varlık (Being)' ile 'değişen Varlık(Being)' ifadelerini kullanırlar. Kısaca, 'varlık' ifadesini oluşa işaret eden cümlecığe de eklerler ve dolaylı da olsa *oluşan varlık*'a atıfta bulunmaktadırlar. Diğer ikisi böyle yapmaların gerekçelerini vermeseler de Taylor, açıkça ikinci cümledeki 'değişen' ifadesini temellendiren öznenin οὐσία olması gerektiğini dile getirir ve böylece varlık ile oluş arasındaki mutlak antitezin bir reddiyesiyle karşı karşıya olduğumuzu beyan eder.⁵⁶⁸ Varlık'ın oluş ve bölünebilir olanı da kapsayacak şekilde düşünüldüğü, metnin kendi içinde belirtilmektedir zaten. Nitekim Platon açıkça bu ikisinden, *varlığın üçüncü formunun* oluşturulduğunu söylemektedir.

Ruhu oluşturan içerik, yalnızca Varlık değil fakat aynı zamanda Aynı ve Başka'dır. Aynı durumun, bu ikisi içinde geçerli olmadığını söylemek için bir sebebimiz yoktur. Nitekim, göreceğimiz üzere, oluşu varlığın karşıtı olarak değerlendiren yorumcular, bölünmez Aynı ve Başkayı ideaların Aynılığı ve Başkalığı olarak değerlendirirken,

⁵⁶⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 69.

⁵⁶⁷ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 108.

⁵⁶⁸ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 108.

bölünen Aynı ve Başkayı yorumlarken, kanaatimizce bazı çelişkilere düşmektedirler. Her iki alanın da *varlıktan eşit ölçüde pay alması* gibi, bu iki *varlık formu* Aynı ve Başka'dan da *eşit ölçüde pay almaktadırlar*. Demek ki Platon, idealar ile fiziksel nesneler arasındaki ilişkinin tesisi için, Parmenides'te ortak zemin olarak koyduğu varlığın yanına, bu sefer de Aynı ve Başka'yı da koymaktadır.

Platon burada, ruhun oluşturulmasında, iki basamaklı bir yol izlemektedir. Varlık, Aynı ve Başka'yı doğrudan almak yerine, onların bölünmez, yani *düşünülr* türleri ile bölünür yani *görünür* türlerini sırasıyla, bu ikisinin *arasında* karıştırır; bölünmez Varlık ile bölünür Varlık'ı, o ikisinin arasında birleştirir; bölünmez Aynı ile bölünür Aynı'yı, yine o ikisinin arasında birleştirir. Aynı süreci Başka için de işletir. Ortaya, *ara bir üçlü* çıkar; ara Varlık, ara Aynı ve ara Başka. Nihayetinde bir araya getirerek ruhu oluşturduğu unsurlar, bu ara Varlık, Aynı ve Başkadır.

Doğal olarak, Varlık, Aynı ve Başka'nın geçtiği ruh kuramının yorumlanmasında, Sofist diyaloguna atıfta bulunmayan yorumcu yoktur.

Luca Pittlelout, Sofist'teki Aynı, Başka ve Varlık cinslerinin yalnızca idealarla sınırlı olan bir kuram olduğunu ima etmektedir. Sofist diyalogunun hiçbir yerinde bu genel cinslerin doğrudan idealarla ilgili olduğunun söylenmediğini teslim etmekle birlikte, bu cinslerin idealara mükemmel olarak uygulanabilmesi nedeniyle böyle bir sonuca ulaşmaktadır.⁵⁶⁹ Timaios'ta ruhun oluşumunda hem *bölünmez* hem de *bölünür* Aynı, Başka ve Varlık kullanılmaktaydı. Pittlelout, bölünmez olanların Sofist'te söz konusu edilen genel cinslere karşılık geldiğini söylemektedir.⁵⁷⁰ Bu yorum, dolaylı olarak genel cinsleri, birer ilke yerine yalnızca akledilebilir *idealar* olarak ele alır. Bu durumda, doğal olarak *bölünür* olan yani deneysel dünyadaki Varlık, Aynı ve Başka'nın ne olduğu sorunu çıkacaktır. Çünkü, bu genel cinsler yalnızca idealarla sınırlandırılırsa, *ideadan başka olan* deneysel dünyadaki Varlık, Aynı ve Başka, ideal Varlık, Aynı ve Başka'dan farklı olacaktır. Pittlelout, bu sorunu çözmek için tek çıkış yoluna başvurur: oluş dünyası, bir modelin ardından oluşturulmuş bir görüntüdür.⁵⁷¹ Pittlelout, aynı yerde düştüğü bir dipnotla görüntülerin ya da yansılarının varlıkla kökten karşıtlık içinde olmayacağını, Platon'un duyusal şeylerin varlığını

⁵⁶⁹ Pittlelout L. (2019). *Psychology and Ontology in Plato*, Springer, Switzerland, 94.

⁵⁷⁰ Pittlelout, a.g.e., 2019, 94.

⁵⁷¹ Pittlelout, a.g.e., 2019, 95.

reddetmediğini ve bu dünyayı safi bir illüzyon olarak tasvir etmediğini haklı olarak beyan eder. Fakat, devamında dile getirdiği akıl yürütmesi, varlık oluş karşıtlığını varsaymaktadır. Çünkü, model-kopyayı öne sürmekle, bölünmez varlığı *varlık*, onun kopyası olarak da *oluş* dünyasını öne sürmek zorunda kalmaktadır.⁵⁷² Böylece, her ne kadar deneysel dünyanın varlığını olumlayan ifadeler kullanmış olsa da oluşu varlığın karşıtı olarak ele almaktadır. Platon'dan yapılan alıntının bağlamı da hatırlanacak olursa, ister *bölünmez* ister *bölünür* ister *ara* varlıklar olarak olsun, bu üçü de *vardır*lar. Platon, aralarında bir derecelendirme yapan bir dilden ziyade, varlığın farklı biçimleri olduğuna işaret etmektedir.

Pittleloud, aynı muhakemeyi Aynı ve Başka'ya da uyguladığında, Varlık'a uyguladığı muhakemenin çelişkisi daha görünür olmaktadır. Bölünmez Aynı ve Başka'nın Sofist'te söz konusu edilen genel cinslere karşılık geldiğini⁵⁷³ bölünür Aynı ve Başka'nın ise, taklitle ortaya çıkan görüntüye işaret ettiğini söyleyerek bu cinslerin idealara karşılık geldiğini imlemektedir.⁵⁷⁴ Böylece, bölünür Aynı ve Başka'nın, duysal şeyler dünyasındaki özdeşlik ve farklılığa karşılık geldiği sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁷⁵ Pittleloud, eğer burada kalsaydı, bir sorunla karşılaşmazdı. Fakat, Varlık, Aynı ve Başka'yı idea nesne arasındaki ilişki bağlamında ele aldığı için, zorunlu olarak bölünmez olanları mükemmel, bölünür olanları ise daha eğreti olarak tasarlamak mecburiyetinde kalmaktadır ve açıkça şunu söyler: "Sokrates, sürekli değişim içinde olmasına ve akılsal ideanın sabitliğini taşımasına rağmen, kendisiyle aynıdır, ya da kendisine *benzerdir* ama yine de başka insanlardan başkadır ya da onlara *benzemezdir*."⁵⁷⁶ Bu akıl yürütmeye göre, buradaki benzer benzemezlik, birbiriyle aynı ifade anlamlarına gelirler. Çünkü, eğer aynılık deneysel dünyada benzerlik olarak ortaya çıkıyorsa, bunun nedeni kendisiyle tam olarak benzer olamadığından, kendisine özdeş de olamayacağı (ki tam benzerlik özdeşlik demektir; bkz Cratylus dipnot), yani kendi kendisi nispetinde bir takım benzemezliklere sahip olacağı anlamına gelmektedir. Benzer durum, benzemezlik için de geçerlidir. Eğer Başka, deneysel dünyada Başka olarak değil de benzemezlik olarak ortaya çıkıyorsa, bunun ortaya

⁵⁷² Pittleloud, *a.g.e.*, 2019, 95.

⁵⁷³ Pittleloud, *a.g.e.*, 2019, 95.

⁵⁷⁴ Pittleloud, *a.g.e.*, 2019, 95 – 96.

⁵⁷⁵ Pittleloud, *a.g.e.*, 2019, 95 – 96.

⁵⁷⁶ Pittleloud, *a.g.e.*, 2019, 96.

çıktığı öznde Başka'nın zayıfladığı ve dolayısıyla Aynı'ya doğru ilerlemesi suretiyle, bir şeye benzer olması durumu ortaya çıkacaktır. Bu sonuçlar, mantıken çelişkilidir.

Ayrıca, bu akıl yürütmeye göre hareket cinsinin de yalnızca ideaya karşılık gelmesi gerekir. Eğer idea fiziksel dünyada yalnızca yansılara neden oluyorsa, yani idea idea olarak tam gerçekleşmeyeceği için kendi kavramsallığından kaybederek bir fiziksel nesneye neden oluyorsa, bu durumda hareket de fizik dünyada tam anlamıyla hareket olmayacaktır. İşte bu Platon için, muhtemelen çelişkilerin en büyüğü olacaktır: bu ifade adeta, *idealara mükemmel bir hareket sunarken* fiziksel nesneleri de *durağanlığa* yaklaştırmaktadır. Timaios'un kozmosu anlamatmaya başladığı yerde yaptığı varlık-oluş ayrımını, diğer diyaloglardan ve hatta bizatihi Timaios diyalogunun kendisinde, *görünmeyen ruhtan* bahsedişini göz ardı ederek, varlık ile varlığın *karşıtı* olarak değerlendirdiğimizde, bu tarz sorunlu durumlarla karşılaşmamız kaçınılmazdır.

Platon'un varlık-oluş karşıtlığıyla yorumlayan Cornford ise farklı bir strateji izleyerek, Sofist'te geçen Varlık, Aynı ve Başka kavramlarının yalnızca dilsel bağlamları olduğunu dile getirerek, Sofist diyalogunda varlık teriminin 'var' olan anlamında değil, fakat 'hareket vardır' gibi bir önermedeki 'vardır' ifadesindeki anlamla aynı olduğunu, bu nedenle buradaki *ousa* deyimini ile 'öz' ya da 'töz'ü anlamamamız gerektiğini belirtir ve buradaki meselenin yalnızca ruhun her iki düzlemde de pay aldığını dile getirmek olduğunu söyler ve ayrıca doğal olarak Sofist'teki bu genel cinslerin yalnızca idealarla ilgili olduğunu dile getirir.⁵⁷⁷ Bir kere, Platon'da dilsel olan ile ontolojik olan arasında ayırım yapmak mümkün değildir. 'Hareket vardır' önermesi, yalnızca hareketin o an, orada mevcut olduğunu değil fakat aynı zamanda hareketin var olduğunu da söyler. İkincisi ise Sofist'in yalnızca idealarla ilgili olduğu iddiasını ilgilendirir. Aynı ve Başka'yı yalnızca idealar olarak ele alınca bölünür Aynı ve Başka'yı, Aynı ve Başka'nın *yansıları* olarak, yani tam anlamıyla aynı ve başka olmayan şeyler olarak ele almak zaruriyeti doğmaktadır. Fakat bu tarz bir ele alışın altında, varlıkla oluşu tam bir karşıtlık içinde ele alarak, oluşu sessizce de olsa yoklukla özdeşleştirmek bulunmaktadır. Nasıl ki Varlık, herhangi bir şeyle özdeşleşemiyorsa hiçbir şeyin karşıtı da olamayacağı için, dile getirilebilen her şey *var ise* aynı durum Aynı ve Başka için de geçerlidir. Nasıl ki Aynı ve Başka, Varlık ile birlikte bütün idealarda mevcutsa, *idealar dışında bulunan her şey için de mevcuttur*. Çünkü, bölünür Aynı ve Bölünür

⁵⁷⁷ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 62.

Başka, bir modele göre şekillendirilmiş ve dolayısıyla *yansı* olan bir şeyin Aynılığı ve Başkalığıdır. Kafa karışıklığı burada meydana gelmektedir; fizik dünya, elbette bir yansıdır, fakat bu onun *varlığından bir şey kaybetmesi* anlamına gelmemektedir. Bir bilgi nesnesi olarak düşünüldüğünde *yansı* olarak karşımıza çıkmakla birlikte, fiziksel dünyanın *rasyonel* düzeni olsun, *matematikselliği* olsun, kendisine içkin bir ruha ve dolayısıyla bir doğaya sahip olmasıyla olsun, isterse varlık kendisinde bir karşıtlık kabul edemiyor olsun, vardır. Varlıktan aldığı pay ile birlikte, Aynı ve Başka'dan da pay alabilmektedir. Fiziksel bir nesne, yansı olarak, yansı olması bakımından kendisiyle her zaman özdeşdir ve bu bakımdan Aynı'dır. Öte yandan, idea olmaması bakımından da ideadan farklıdır ve bu nedenle ondan Başka'dır. Bu Aynılık ve Başkalığı yalnızca idea ile nesne arasındaki ilişki bakımından değil, fiziksel nesneler arasındaki ilişkiler bakımından da kurabiliriz. Belki, bir şeyin rengi herkese farklı görünebilir ama bir renk, renk olması bakımından her zaman kendisi ile Aynı olmakla birlikte, ses olmaması bakımından da sesten farklıdır yani ondan Başkadır. Ya da bir nesnenin *görünür olmasını sağlayan ateş dunamisi*, ateş olması bakımından kendisiyle Aynı, fakat *dokunulur olmasını sağlayan toprak dunamisi* olmaması bakımından da Başkadır. Kısaca, fiziksel nesnelerin Aynılığı ve Başkalığı en az ideaların Aynılığı ve Başkalığı kadardır; yani burada Aynı'nın ve Başka'nın *yansı* bulunmamaktadır; bunlar bizatihi kendileri olarak hem ideaları hem de deneysel dünyayı birer *ilke* suretinde temellendirmektedirler.

Önemli olan bir diğer nokta, ruhun idealar ile fiziksel dünya arasında, ara bir varlık hatta *aracı* bir varlık olmasıdır. Cornford, Proclus'un yorumunu takip ederek, onu yaptığı atıfla, ruhun ara bir varlık olduğunu belirtir ve Varlık'ın üç formunun şunlara karşılık geldiğini belirtir: akledilebilir ve oluşa tabi olmayan varlıklar, duyusal ve oluşa tabi varlıklar, akledilebilir ve oluşa tabi varlıklar. Bunlardan ilki, yalın varlıklardır ve hem bölünmezlerdir hem de oluşa tabi değildirler. İkinci gruptaki varlıklar, bileşik varlıklardır ve hem bölünebilir hem de oluşa tabidirler. Ara form olan üçüncü grup ise akledilebilir ve oluşa tabidirler ve hem bölünmezdirler hem de bölünebilirdirler.⁵⁷⁸ Ruh da bu üçüncü varlık türünü oluşturur. Cornford, Phaeton'daki ruh tanımından yola çıkarak, Ruh'un idealara benzer yönünü onun ölümsüzlüğüne bağlar. Ruh, ölümsüz ve yok edilemez olmasıyla ilahi olana en çok benzeyen şeydir.

⁵⁷⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 62.

Ayrıca, akledilebilir ve yalındır. Bu bakımdan ruh, değişmeyen idealara benzer.⁵⁷⁹ Deneyisel dünyayla olan benzerliğini is Sofist'e başvurarak ruhun canlı ve akılsal olduğunu Sofist 248e, bu nedenle değişimden bağımsız var olamayacağını ifade eder.⁵⁸⁰ Cornford'un, ruhun deneyisel dünyadan pay alan yanını açıklamak için Sofist diyaloguna başvurması ilginçtir. Çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, Cornford'un atfı yaptığı pasaj, idealardan farklı olarak kozmosun bir *hayata* sahip olması ya da hayat ve akla sahip olanların zorunlu olarak oluşa tabi olmasından ziyade, *evrensel varlıkta* hayat ve aklın yokluğunu kabul etmemenin mümkün olmamasıyla ilgilidir. Öte yandan ruhun akılsal ve akledilebilir olduğuna yönelik vurgusu, gayet yerindedir ki bu durum kozmosa *içkin bir unsurun aklın konusu* olabileceği anlamına gelmektedir. Peki, ruhun akledilebilir olması, idealarla ortak olun yönü ise deneyisel dünyayla ortak olan yönü nedir? Bu, ancak ve ancak *hareket* olabilir. Göreceğimiz üzere, ruh görünmez olmasına rağmen bir harekete sahiptir. Hatta, evrendeki hareketin nedenidir. Hareketinin kaynağını kendisinden alarak, evrendeki diğer bütün hareketlerin nedenini meydana getirmektedir; öz hareket olarak hareket ettirici. Bu noktayı Vlastos, yakalamış görünmektedir: Demiorgos, fiziksel madde içermeyen yeni bir ürün ortaya koyar ve *hareket dışında* hiçbir fiziksel niteliği yoktur. Hareket imkanına sahip olmasına rağmen yine de onun hareketi fiziksel maddeden tamamen farklıdır. Madde, kendisi dışında başka bir şey tarafından hareket ettirilebilirken, ruh, yalnızca ruh kendi kendisini hareket ettirebilir.⁵⁸¹ Burada, idealarla bir başka ortak noktası açığa çıkmaktadır ruhun; *bir şeyin nedeni olma*. Ama artık, idealardan farklı olarak, neden olduğu şeyden *ayrık* değildir; ona içkindir ve hareketine neden olduğu *evrenle birlikte hareketine devam eder*. Ruhun hareketin nedeni olduğu meselesine değineceğiz.

Platon için, kendi felsefesi açısından dönüm noktasının idea ile fiziksel dünya arasındaki ilişki sorunu olduğunu Parmenides diyalogu aracılığıyla biliyoruz. Timaios diyalogunda ise açıkça Parmenides'te eleştirdiği pay alma ilişkisi yerine paradeigma ilişkisini koymaktadır. Öte yandan, ruh ile birlikte, model ile kopya arasına, *bu ikisinden de özellikler* taşıyan üçüncü bir öge, yani ruhu koymaktadır. Aristoteles'in Platon eleştirileri arasında, onun pay alma ya da taklit olarak koyduğu ilişkilerin anlamını açıklamamış olduğu da bulunuyordu. Her ne kadar idealar ile fiziksel dünya

⁵⁷⁹ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 62.

⁵⁸⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 63.

⁵⁸¹ Vlastos, G. (2005), *Plato's Universe*, Parmenides Publishing, Usa, 31.

arasındaki ilişkiyi kopya-model olarak tasarlıyor olsa da, demek ki, yine de bu kopya ile modeli birbirine bağlayacak, kopyenin modelini taklit edebilmesini sağlayacak üçüncü bir ögeye ihtiyaç duymuş görünmektedir Platon. Bu bakımdan, doğaya içkin olan ve idealarla ortak özelliklere sahip olan ruh, Platon'un idealar ile deneysel nesneler arasındaki ilişkiyi tesis etmek için tasarladığı bir başka öge olarak görülebilir.

Platon, ruhun yapılanmasındaki ikinci basamağı anlatır. Varlık, Aynı ve Başka'nın ara türlerini karıştırarak oluşturduğu bu yeni oluşumu, maddenin sahip olduğu oranları hatırlatacak ölçüde, belli oranlarla bölecektir.

Varlık, Aynı ve Başka karıştırıldıktan sonra, ortaya çıkan karışımın tamamını;

"gerekli gördüğü oranlarda parçalara ayırdı; her bir parça Aynı, Başka ve Varlığın karışımıydı. Parçalara bölme işlemini şu şekilde gerçekleştirdi: Önce bütünden *bir* parça aldı, ardından bunun iki katı bir parça aldı. Üçüncü ikinciden yarı katı kadar fazla ve birincinin üç katı; dördüncü ikincinin iki katı, beşinci üçüncünün üç katı, altıncı birincinin sekiz katı ve yedinci birincinin yemi yedi katı. (35c)"⁵⁸²

Cornford, haklı olarak 1'den başlayarak, 27'ye kadar uzanan bir sayı serisiyle oranların kurulduğuna işaret eder: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 ve bu sayıları tek ve çift olmalarına göre gruplandırırsak, 1, 2, 4, 8 ile 1, 3, 9, 27 gibi iki geometrik ortalamayla karşılaştığımızı söyler.⁵⁸³ Öte yandan Cornford, her ne kadar Platon'un 1'den 27'ye kadar olan oranları tek bir sıra halinde kurguladığını teslim etse de, bu tasnifin, Pitagorasçı sayı teorisine bağlı olduğunu söyler; Pitagorasçılar sayıları, Birden türeyen çiftler ve tekler olarak tasarladıklarını aktarır.⁵⁸⁴ Öte yandan biliyoruz ki Platon için Pitagorasçıların sayı teorisi pek kabul edilebilir değildir. Bu tür bir sayı teorisi, hatırlanacağı üzere, *irrasyonel* sayıları açıklamaya yetmemekteydi. Üstelik burada Platon'un parçalara ayırdığı unsur saf sayılar değil fakat bölünür ve bölünmez ögelere sahip olan *ruhtur*. Çiftlerden ve teklerden oluşan iki geometrik ortalama koyuyor olması, muhtemelen, daha önemli bir ögeye sahiptir. Nitekim, Robinson, ruhun sahip olduğuyla ilgili olarak dünyanın bedenini kuracak ögeleri bir arada tutma işlevini için 38e'ye atıfta bulunur.⁵⁸⁵ Maddelerin birbirlerine oranının da geometrik ortalama ile kurulduğu hatırlanacak olursa bu ikisi arasında bir ilişki olsa gerekir. Fakat, Platon bu ilişkinin

⁵⁸² Platon, *a.g.e.*, 1981, 67.

⁵⁸³ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 66.

⁵⁸⁴ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 67.

⁵⁸⁵ Robinson, T. M. (2018), *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Canada, 77.

nasıl olacağı konusunda ne bir ipucu ne de bir işaret vermekte olduğu için bu kısım, tamamen karanlıkta kalmaktadır.

Platon, buradan sonra, Ruh'un en önemli özelliğine, hareketle olan ilişkisine gelir. Şimdiden belirtmek gerekmektedir. Ruh'un hareketle ilişkisi üç türdür. İlki, hareketin kaynağı ve nedeni oluşudur. İkincisi, kendi hareketine sahip oluşudur. Üçüncüsü ise hareketinin, gök kürenin hareketiyle örtüşüyor oluşudur. Timaios'un mitik dili, bu üçünü harmanlayarak ruh ile hareket ilişkisini ortaya koyar.

Platon, buradan sonra, Ruh'un en önemli özelliğine, hareketle olan ilişkisine gelir. Şimdiden belirtmek gerekmektedir. Ruh'un hareketle ilişkisi üç türdür. İlki, Ruh'un hareketinin, gök kürenin hareketiyle örtüşüyor oluşudur. İkincisi ise kendi hareketine sahip oluşudur ve son olarak üçüncüsü de genel olarak *hareketin* nedeni ve kaynağı oluşudur.

Gezegenerin hareketlerindeki çeşitliliği dairesel hareketle açıklayabilmek için, hareketlerin düzenli bir çokluğunun tasarlanması gerekir. Bu çokluk, iki hareket tarafından oluşur: Aynı'nın tek ve kendine has hareketi ile Başka'nın çok ve çeşitlenmiş hareki. Kısacası, Aynı ve Başka, iki temel ilke olarak kullanılır.⁵⁸⁶ Ruh, Aynı ve Başka'nın daireleri aracılığıyla, evrenin düzenli ve harmonik hareketinin nedenidir.⁵⁸⁷

Demiorgos buradan sonra, oranlara bölerek elde ettiği bu yeni malzemeyi, boylamasına iki parçaya böler. Elde ettiği malzemeyi X hardfi şeklinde yerleştirir ve her birni düzenli bir dairesel hareket verir. Aynı, dış çembedir, Başka ise iç çemberdir (36c).⁵⁸⁸ Üstünlüğü Aynı'nın hareketine verir ve Aynı'nın tek, bütün ve dairesel hareketi vardır. Başka'nın hareketi ise altı yerinden birbirine eşit olmayan yedi çembere bölünür ve bu parçalar, her birinden üç tane olan ikili ve üçlü aralıklara karşılık gelmektedir. Bu iki çember, karşıt yönlerde hareket ettirilirl ve iç çemberin bölünmesiyle oluşmuş yedi çemberin üçüne aynı hız yüklenmiştir. Diğer dördünü ise birbirlerinden ve diğer üçünden farklı hızlar verilmiştir. Öte yandan bu hızlar, belli sayılara oranla kuruldu (36d).⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ Vlastos, *a.g.e.*, 2005, 101.

⁵⁸⁷ Vlastos, *a.g.e.*, 2005, 102.

⁵⁸⁸ Platon, *a.g.e.*, 1981, 71.

⁵⁸⁹ Platon, *a.g.e.*, 1981, 73.

Ruhun inşası bu şekilde sona erer. Buradan sonra, onun maddeye yerleştirerek hem *hareketin ilkesi* olduğuna hem de kozmosun *içindeyken* kendi iç hareketine devam ettiğine değinmek kalır.

"Ruh'un inşası, Yapıcıyı tatmin edecek ölçüde tamamlandıktan sonra Ruh'u, maddeyle birleştirdi ve Ruh ile Madde'yi merkezlerinden birleştirerek birbirlerine uygun kıldı. Böylece Ruh, Gökyüzüne merkezinden sınırlarına kadar yayılmış bir halde, kendi etrafında dönerek, bütün zamanlar boyunca sürecek ve hiç tükenmeyecek akılsal bir yaşamın kutsal bir başlangıcına tutuldu (36e-37a)."⁵⁹⁰

Platon, Ruh'un Maddenin her yerine yayıldığını, bu şekilde tekrar hatırlattıktan sonra, "Ruh Aynı, Başka ve Varlık'ın doğalarının bir araya gelmesinden oluştuğu ve uygun oranlarda birbirine bağlandığı ölçüde Ruh ne zaman bölünmüş ve bölünmez şeylere dokunduğunda kendi üzerine döner. [...] Bir konuşma ya da ses olmadan, kendi kendine hareket eder (37b)."⁵⁹¹ ifadelerini kullanır.

Ruh canlıdır. Kendi kendine hareket eder ve evrenin her yerine yayılmıştır. Ruh'un dışındaki cisimlerin tamamının hareketinin nedeni olduğu ise Yasalar'da çok açık olarak belirtilmektedir. Platon'un Yasalar'daki stratejisi, Ruh'u *doğa felsefesi* bağlamında ele alarak doğrudan *hareket* kavramından yola çıkmaktan oluşur. Burada Ruh ile canlılığın özdeşliği önemli bir paya sahiptir: "Doğa derken, ilk (önce gelen) nesnelerin oluşumunu anlıyorlar. Ama ateşle havanın değil de ruhun (ψυχή) ilk olduğu, ilk yaratılanlar arasında olduğu kanıtlanacak olursa, ruhun kesinlikle doğal (φύσις) olduğunu söylemek çok doğru olacak." (892c)⁵⁹²

Platon, doğanın mekanik açıklamasında, dört temel öğelerden herhangi birinin, şeylerin hammadresi olması anlamında *arkhesi* olacağına karşı çıkacaktır. Şimdiki ereksel açıklamada buna benzer bir reddediş söz konusudur. Fakat buradaki ince ayrıntı, Ruh'un maddelerden önce ve dolayısıyla temellendirici işlevinin, hammadde anlamından çok, hareketlerinin *ilkesi* bağlamında ele alınacak olmasıdır.

Platon, ruhun ilk olduğunu kanıtlamak için, *hareket* kavramından yola çıkar. Hareket kavramının açılmanması sonucunda ruha ve onun ilkesel işlevine ulaşır. İki tür hareket vardır, kendinde bir hareketi olmayıp başka şeyleri hareket ettiren hareket. Öteki ise *birleşme, ayrışma, büyüme, küçüme, oluşma ve yok olma* aşamaları içinde hem kendini

⁵⁹⁰ Platon, *a.g.e.*, 1981, 73.

⁵⁹¹ Platon, *a.g.e.*, 1981, 74.

⁵⁹² Platon, *a.g.e.*, 2007, 392.

hem başka şeyleri hareket ettirir (894c).⁵⁹³ Bu ikinci hareket aynı zamanda, bütün etken ve edilgen aşamalara uyarak, hem kendini hem başka nesneyi hareket ettiren ve gerçekten *bütün varlıkların değişimi ve hareketi* (ὄντως τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν) olarak adlandırılan harekettir (894c).⁵⁹⁴ Zorunlu olarak, kendiliğinden hareket edebilen şey, diğer doğal nesnelerin hepsinden üstün olacaktır (894d).⁵⁹⁵ Bütün hareketin ilkesi, kendiliğinden hareket edenin değişimidir (ἡ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή) (895a).⁵⁹⁶ Kendi kendine hareket eden şey, canlıdır (895c).⁵⁹⁷ Canlılık ile ruh aynı şeylerdir (895c).⁵⁹⁸ Nitekim ruhun tanımı, 'kendiliğinden hareket eden harekettir.' (αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν) (896a).⁵⁹⁹ Öyleyse Ruh, 'kendiliğinden hareket'tir. Sonuç ise Ruh'un, bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni oluşudur (896a).⁶⁰⁰ Phaedrus'ta, doğrudan *hareketin ilkesi*, yani hareketin *arkhesi* (κινήσεως ἀρχή) (245d)⁶⁰¹ olduğunu söyleyecektir.

Görüleceği üzere Ruh'un, *hareketin ilkesi* olma işlevi, onun canlılığından ve dolayısıyla kendi kendine hareket edebilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ilke, yalnızca hareketin değil fakat oluş ve değişimin de ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke, *evrene içkindir*. Presokratik filozofların, maddi bir ilke ve arkhe aramasından farklı olarak Platon, *şeylerin eğilimi, oluşlarının nedeni* anlamında *doğayı ruhla özdeşleştirmektedir*. Daha önce belirttiğimiz gibi bu *arkhe*, ilke anlamındadır. Şeylerin özlerinde ne oldukları sorusunun cevabı Ruh değildir ve Platon şeylerin özünde ne oldukları sorusunu doğanın mekanik açıklamasında cevaplandıracaktır.

4.2. Doğanın Mekanik Açıklaması

Platon, buraya kadar doğanın ereksel açıklamasını yapmıştır. Artık bundan sonra, doğanın mekanik açıklaması kalmaktadır. Bir önceki kısım, doğadaki hareketin ve oluşun *nedenini* açıklarken, bu bölümdeki kısım, *nasıl* vuku bulduğunu açıklayacaktır.

"Konuşmamızın şimdiye kadarki kısmı, Akıl'ın (voûς) işlemlerinin bir serimlemesiydi. Fakat, Zorunluluk (ἀνάγκη) aracılığıyla oluşan şeylerin de açıklamasını vermemiz gerekmektedir. Çünkü gerçekte, bu Evren kökeni

⁵⁹³ Platon, *a.g.e.*, 2007, 394.

⁵⁹⁴ Platon, *a.g.e.*, 2007, 394.

⁵⁹⁵ Platon, *a.g.e.*, 2007, 395.

⁵⁹⁶ Platon, *a.g.e.*, 2007, 396.

⁵⁹⁷ Platon, *a.g.e.*, 2007, 396.

⁵⁹⁸ Platon, *a.g.e.*, 2007, 396.

⁵⁹⁹ Platon, *a.g.e.*, 2007, 397.

⁶⁰⁰ Platon, *a.g.e.*, 2007, 398.

⁶⁰¹ Platon, *a.g.e.*, 2020a, 26.

itibariyle Akıl'ın ve Zorunluluk'un bileşimi olarak ortaya çıkmıştır. Akıl, Zorunluluk'u, en iyi sonuca olabildiğince yaklaşmaya ikna ederek yönetimine almıştır; böylece Evren, Zorunluluk'un Akıl'ın yönetimine girerek oluşmuştur. Bu nedenle eğer Evren'in bu ilke üzerine varoluşa gelişi açıklanacaksa, Başiboş Neden (πλανωμένη αἰτία) de açıklamaya dahil edilmelidir. Öyleyse, evreni açıklamaya bu ilke üzerinden yeniden başlamalıyız. Ateşin ve suyun, havanın ve toprağın, Gökyüzünün ortaya çıkışından bağımsız olarak doğalarını ve yapılarını ele almalıyız. Çünkü, bugüne kadar onların oluşumunu kimse açıklamadı ve sanki ateşin ve bunun gibi diğer şeylerin ne olduklarını sanki biliyormuş gibi konuştuk, onları kökensel ilkeler ve evrenin öğeleri olarak kabul ettik. [...] Öte yandan bu konudaki araştırmamızın belli sınırları olmalı. Şimdi, şeylerin 'ilk ilke ya da ilkelerden' söz etmeyeceğiz. Nitekim, kullandığımız açıklama yöntemi ile ne düşündüğümüzü ortaya koymak bir hayli zordur (47e-48c)."⁶⁰²

Bu pasajda dikkat çekilmesi gereken bir kaç husus vardır. İlki, Platon'un Akıl'ı ve Zorunluluk'u bir karşıtlık içerisinde ele alıyor oluşudur. Fakat bu karşıtlığı meydana getiren her ikisi de, Oluş dünyanın meydana gelmesinde katkıya sahiplerdir.⁶⁰³ Yani, Akıl ve Zorunluluk'un karşıtlığı, Varlık Yokluk tarzında, metafiziksel olarak *çözülmesi* gereken bir karşıtlıktan çok, bir araya gelerek evrenin oluşumuna katkı sunan bir *ikilik* şeklindedir. Ama elbette, Platon burada bir hiyerarşi kurmaktadır ve doğal olarak ana pâyeyi Akıl'a vermektedir. Zorunluluk'a karşılık gelen neden, Akıl'a karşılık gelen nedenin hükmü altına girerek ve *iyiye* yönlendirilerek oluş dünyasının yapılanmasına bir katkı sunabilmektedir. İkinci mesele, bu Zorunluluk'un, *maddelerin kendileriyle* ilgili oluşudur. Hatırlanacağı üzere, ereksel açıklamada maddelerin nasıl bir oranla bir araya getirildikleri Akılsal olarak açıklanmıştı. Demek ki Platon, burada cisimlere, bu sefer, Ruh'un bir etkisi olmadığında, kendi iç yapıları nasıldır tarzı bir soru ile meseleye yaklaşmaktadır ve deyim yerindeyse *ereksiz* bir nedensellikte karşılaşmaktadır. Öte yandan yaklaşım tarzında da bir değişim gözlemlenmektedir. Platon, Phaidon diyalogunda bu meselelere yaklaşımı son tahlilde olumsuzlamasına rağmen, Timaios diyalogunun ikinci kısmında, maddi koşullar ve süreçler de bir araştırma konusu haline gelmektedir. Üçüncü mesele ise, Platon'un bu konuda da hakikat iddiasında bulunmuyor oluşudur. Nasıl ki Ruh'u anlattığı kısım için *muhtemel bir öykü* deyimini kullanıyorsa, anlattıklarının nihai açıklamalar olmadığını belirttiryse doğanın mekanik yanını açıkladığı ikinci kısım için de aynı durum söz konusudur. Açıklamanın bir önceki gibi muhtemel bir açıklama olduğu unutulmamalıdır. Öte yandan, Ruh'la ilgili düşüncelerine yönelik ipuçlarını diğer

⁶⁰² Platon, *a.g.e.*, 1981, 109-111.

⁶⁰³ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 162.

eserlerinde de bulabiliyor olmamız, o kısımda mit ile açıklama arasında ayrım yapmamız, nispeten yol işaretleri ile yönlendirilebiliyordu. Örneğin Ruh'un hareketin ilkesi olması, mit değil fakat açıklamadır. Fakat Platon'un ikinci kısımda anlatacağı, gerek 'oluşun kabı' gerekse maddelerin geometrik atomlardan oluştuğu gibi konularla ilgili, diğer eserlerinde ipucu bulmak bir hayli zordur. Bu nedenle, bu açıklamanın ne kadarı mit, ne kadarı açıklama olduğunu ayırt edebilecek pek bir veri bulunmamaktadır. Yalnızca, Platon, buradaki muhtemelliği, daha önce yaptığı gibi *öykü* ile değil fakat *açıklama* ile yapmaktadır. Öyleyse, burada Platon'un kastının, bir *öykü* anlatacak olmaktan ziyade, yapacağı açıklamaların tamamlanmış olduğu iddiasını taşımadığını, daha iyisini anlatabilecek birisi olursa onu dinleyeceği şekilde değerlendirilebilir.

4.2.1. Kap ve Nesnelerin Geometrik Yapısı

Platon'un zorunluğu açmılayışında ortaya attığı bir kavram, belki de doğa felsefesindeki en tartışmaları kavramlardan biridir. Şeyleri ideallardan bağımsız olarak araştırmaya başlayınca Platon bir kavram ortaya atar: Kap. Bu kavram, Platon'un dili nedeniyle kâh şeylerin uzayı, kâh hacmi, kâh *maddesi* olarak yorumlanmıştır. Bazıları, doğal olarak hem uzay hem de madde anlamına geldiğini söylemişler, bazıları ise Platon'un bu kavramı serimleyişindeki çelişkiyi açık bir şekilde ifade etmişlerdir.⁶⁰⁴

Sorun, deneysel nesnelerin ideallardan bağımsız olarak, kendi hallerinde ne olduklarıdır. Tartışma, dört ögenin *kendi hallerindeyken* ne olduklarına yönelik yürütülmektedir. Bu, önemli bir ayrımdır. Bu tarz bir araştırma, hem Platon'un fiziğe yönelik artan ilgisinin bir dışavurumudur hem de kendi felsefesi içinde, ideallerin doğrudan ilgili olmadığı bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Platon'un buradan sonraki sözlerini, bir soruya verilen cevap olarak nitelendirirsek, bu soru, '*madde nedir?*' olurdu. Söz konusu araştırma, yani maddeleri araştıran araştırma, doğrudan, onların, deneysel dünyada var olmak için ihtiyaç duyacakları şeyin ne olduğuna yöneliktir. Bir yandan da, göreceğimiz üzere bu araştırmadan söylenecek sözler, Presokratik doğa filozoflarının *arkhe* arayışına benzerdir; doğa nesnelerinin özlerinde ne oldukları. Platon'u fizik konusunda onlardan ayıran en önemli husus, Platon'un bu araştırmayı

⁶⁰⁴ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 189.

yaparken, *nesnelerin kendilerinde ne olduğunu* ararken, bulacağı şeyin *arkhe*, yani ilke olmayacağıdır.

Platon, daha önce kozmosu açılmakla, *paradeigma* ve taklit olmak üzere, birisi açıklayan diğeri ise açıklanana karşılık gelen bir bölümlenme yapmıştı. Şimdi, ereksiz nedene karşılık gelen Zorunluluk'u açılmakla, bu sefer deneysel nesnelerin idealardan bağımsız, dolayısıyla *kendinde* hallerine yönelmektedir. Bu yaklaşımda, yeni bir ayırım yapmaya ihtiyaç duyacaktır:

"Evrene yönelik yapacağım yeni açıklamanın başında, daha önceden yaptığımız ayırma yeni bir ayırım daha eklememiz gerekmektedir. Daha önce iki *formu* (δύο εἶδη) ayırt etmiştik, şimdi üçüncü bir tür daha eklememiz gerekiyor. Çünkü daha önce bu ikisi bize yetiyordu; birisi Model idea idi, akılsal ve her zaman kendi kendine özdeş olarak var oluyordu, diğeri ise model'in taklidi idi, oluşa tabi idi ve görünürdü. Bu ikisinin yeteceği düşüncesiyle, üçüncü türü o zaman ayırt etmemiştik. Fakat şimdi akıl yürütme, bizi, belirsiz ve kafa karıştırıcı bir Form'u daha ortaya koymaya itiyor. Bu, nasıl bir kuvvete - niteliğe - ve doğaya sahiptir? (δύναμιν καὶ φύσιν) Bu Kap'tır (receptacle; ὑποδοχή, alma, kabul etme; alırlık, alabilme) Oluş'un destekçisidir (49a)"⁶⁰⁵

Cornford, bu kısmı açıklamak için Platon'un Devlet'te yaptığı ayırma başvurur. Platon Devlet'te, kanının nesnelerini, tamamen gerçek ve bilinebilir olan ile tamamen varlık dışı ve bilinemez olan arasında bulunduğunu söylemekteydi. Sofist'te ise, tamamen gerçek dışı olanın, çelişkiye düşmeden dile getirmenin bile imkansız olduğunu göstermişti: hiçliğin mutlak boşluğu o. Eğer mükemmel olarak var olan İdealar, kanının nesnelerini imge olarak kendisine alacaksa, bu imgeleri alacak, kabul edecek tamamen-gerçek-dışı olmayan bir şeye ihtiyaç vardır. Önümüzdeki soru şudur: görünüşlerin Kabı, onları kabul eden bu şey nedir?⁶⁰⁶

Cornford'un, Platon'un Devlette ortaya attığı yorumu Sofist'te terkettiği gözlerinin önünde olmasına rağmen, bu iki farklı yaklaşımı birbiriyle tam olarak uyumluymuş gibi alarak, bunların bir araya gelmesinden doğan üçüncü bir gereklilik olarak alır oluşun Kabını. Halbuki daha önce dile getirdiğimiz gibi, Sofist'te yokluğun dile getirilemeyeşi, Devlet'te deneysel nesnelerin varlıkla yokluk arasında oluşlarının da

⁶⁰⁵ Platon, *a.g.e.*, 1987, 113.

⁶⁰⁶ Cornford, *a.g.e.*, 1996, 178.

reddiyesini içerir. Eğer Cornford, yaptığı akıl yürütmeyi sonuna kadar götürseydi, tam olarak yokluk olmayan şeylerin nesneler olduğunu da söylemeliydi. Hâlbuki bunu es geçerek yalnızca Kap'ın tam olarak yokluk olmayan şey olduğunu söylemektedir. Cornford'un yorumuna göre elimizde, tam olarak yok olmayan ve dolayısıyla tam olarak var olmayan iki şey bulunur: nesneler ve Kap. Bu durum, meseleyi daha da karışık hale getirmektedir. Bu nedenle, en uygun yol, Parmenides sonrası diyaloglarda, Devlet'teki nesnelerin konumuyla ilgili yorumu göz ardı etmek gerekmektedir. Onun yoklukla ilişkisini kurmanın yolu, Devlet'te ortaya atılan, nesnelerin varlıkla yokluk arasında bulunuyor olmasından değil, nesneleri bütün maddi kiplerinden soyutlasak dahi, yoklukla karşılamadığımız, tam olarak tanımlayamasak da geriye bir şey kaldığıyla ilgilidir.

Deneysel nesnelerin varlıkla yokluk arasında değil fakat *varlık* olduklarını kabul etmemiz gerekir. Nitekim daha önce tekrar ve tekrar söylediğimiz gibi, Bir, yani *soyutluk* ve *düşünülebilirlik* ile nesneler arasında bir ilişkinin kurulabilmesi için, Platon varlık ile soyutluk arasındaki özdeşliği ortadan kaldırmıştır ve her iki *varlıklar alanı* arasındaki ilişkinin tesisi için her iki alanın da *varlığa* ait olduğu sonucuna ulaşmıştır. Öte yandan, Cornford'un yaptığı yorum, onun hatasından kaynaklanmamaktadır. Platon'un Kap'ı öyle bir ele alış tarzı vardır ki, varlıkla yokluk arasında bulunma meselesini ister istemez akla getirmektedir.

Şu soruyu sorabiliriz. Platon, her şeyin açıklayıcı ilkesi olarak ideaları ortaya attıktan ve ayrıca model-kopya ayrımını yaptıktan sonra niçin tekrar bir ayırım yapma ihtiyacı hissetmektedir? Taylor bu konuda yol göstericidir. Taylor'a göre, dört kökten (dört elementten) oluşan cisimlerin analizini yaparken akılsal ve oluş içindeki duysal ayrımını yapmak yetmekteydi. Fakat şimdi, Timaios, 'köklerin' *kendilerinin* (y.v.) niteliklerini geometrik yapılar aracılığıyla incelemek üzere olduğunda, bu ayırım yetmemektedir.⁶⁰⁷ Taylor'un ifadeleri biraz belirsizmiş gibi görünse de, doğrudan nesneleri değil de genel olarak kozmos inceleme konusu olduğunda, idea ile nesne arasındaki ayırım, yetmekteydi. Bir tarafta her zaman kendisiyle özdeş kalan ve sabit olan modeller açıklayıcı olarak ve diğer yanda da oluş içinde olan nesneler açıklananlar olarak yapılan ayırma da karşılık gelmektedir bu. Yani Platon, ilk yaptığı ayırmada, aslında, açıklayan ile açıklanan arasında bir ayırım yapmaktadır. Fakat

⁶⁰⁷ Taylor, *a.g.e.*, 312.

araştırma konusu, *doğrudan* açıklanan şeylerin *kendilerine* geldiğinde, söz konusu ayırım yetmemektedir. Peki, açıklanan şeyler, onları açıklayan şeyleri dâhil etmeden araştırma konusu edilebilir mi?

Demek ki Platon'un yaklaşımına göre edilebilir. Eğer gerekseydi, Platon bu ayrımı yapmaz, nesnelerin açıklayıcı ilkelerinden bağımsız olarak onların *kendilerine* yönelmezdi. Burada, öyleyse, Platon'un doğrudan dile getirmese de iki tür *kendilik* ayırt etmemiz gerekmektedir. İlki, özdeşliğe karşılık gelen ve yalnızca idealarda, onların değişmez yapısı sayesinde bulunan kendiliktir; *kendi kendine bulunma*. Bu bakış açısıyla, bu tür kendilik, her zaman özdeşliğe ve öz olmaya, yani kendi dışındaki şeylerin ilkesi olarak ideaların, o şeylerin yapısal nedenine de karşılık gelir. Bu tür bir *kendilik*, deneysel nesnelerde doğal olarak bulunamaz. Fakat, dile getirilebilen *nesneler*, onların nedenlerinden bağımsız olarak araştırma konusu yapıldığında, yani kendi hallerinde nasıl bulundukları tartışma konusu yapıldığında, onların mevcudiyetlerinde *doğrudan* ele alındığında, bu soruşturma, onların zihne nasıl *göründükleriyle* ilgilidir. Platon açısından bir şeyin kendiliği, yalnızca idea ile olan ilişkisinden ibaret olsaydı, deneysel dünyayı oluşturan öğelerin araştırılmasında, üçüncü bir ayırım yapmaya gerek kalmazdı. Nesnenin, onu o şey yapan öz'den bağımsız olarak, *doğrudan* ne olduğunu, varlığının ve yapısının nedeninden bağımsız olarak, şu anda, mevcut durumunda ne olduğu anlamında bir kendiliğinin araştırılması söz konusudur burada. Doğal olarak, burada araştırılan şey, o nesnenin ilkesi, nedeni değildir; o ilkeden bağımsız olarak *ele alındığında* nesnenin *kendisidir*. Bu konu ile ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer unsur, nesnelerin ideadan bağımsız olarak *kendinde* hallerinin araştırılma konusu yapılabilmesini sağlayan asıl ilkenin idea ile nesnenin birbirinden *ayrık* olması sayesinde. Nesnelerin açıklayıcısı ve ilkesi olan idealar, nesnelere içkin değildir ve onlardan ayrıktır. Bu nedenle, yalnızca nesnelerin kendileriyle sınırlandırılan bir araştırma, o nesnelerin nedensel açıklamalarını veremez; ancak zorunlu gereksinimlerini ortaya çıkartabilir.

Kap'ın açıklanışı, zorunluluğun açılmanmasıdır. Doğanın ve oluşun açıklanışında erekselliğe işaret etmeyen her ifade, doğa ve oluş dünyasının mekanik ve dolayısıyla Platon'un kavramsallaştırmasına göre zorunlulukla yapılan açıklamasına karşılık gelmektedir. Kap, Kahn'ın işaret ettiği üzere, bir yandan olumsuz, bir yandan da

olumlu yönleriyle ele alınır.⁶⁰⁸ Kap'ın doğrudan ele alınışı, yani kendisi bir nitelik sahibi değilken niteliklerin Kabı olması negatif yanına karşılık gelirken, Zorunluluğun işlerini ve Başboş nedeni yani kozmos öncesi durumun da açıklamasını veriyor oluşu da pozitif yanına karşılık gelmektedir.⁶⁰⁹

Meselenin zorluğu tasdik edilir ve tartışılması gereken ilk şeyin ateş ve onun gibi diğer elementlerle ilgili olduğu bir kez daha belirtilir (49b).⁶¹⁰ Zorluğun sebebi hava, ateş, su ve toprağın oluş içinde olması ve birbirlerine dönüşüyor olmasından kaynaklanmaktadır. Kullandığımız terminoloji bizi, onlara sabitlik yüklemeye zorlarken, bu dönüşüm içinde olan şeylerden hangilerine gerçek anlamda su ya da ateş diyebilmemizin olanağını bulmak, sorunludur (49b).⁶¹¹

Platon sorunu açıklamaya devam eder. Su dediğimiz şey, yoğunlaşarak, taş ve toprağa dönüşür, sonra bu şey, çözünerek havaya ve nefese dönüşür; hava da ateşe dönüşür ve bu süreç tersine de devam eder. "Böylece elementlerin görünüşe göre (ὡς φαίνεται), kırılmaz bir doğuş döngüsü içinde birbirlerine dönüşüp durduğunu görürüz. Öyleyse, bunlardan hiçbirisi aynı şey olarak, kendi kendileriyle özdeşmiş gibi görünür (φανταζομένων) olamazlar (49c)."⁶¹²

Burada, Platon'un nesneleri *idealardan* bağımsız olarak, kendi başlarına ele alışının bir tasdiki vardır. Çünkü dört elementi, *görünümlerine* göre inceliyor oluşunu ifade etmektedir: elementlerin kırılmaz bir doğuş döngüsünde oluşları, görünüştedir; kendi kendileriyle özdeş olmayışlarını da bize yine görünüş vermektedir. Buradaki görünüş ifadesini, *farklı* bir yapıya sahip olmalarına rağmen bize *sahte görünüyor* oldukları şeklinde değerlendirmek yanlış olacaktır. Platon'un burada yaptığı şey, *görünümler* alanını, yani oluşa tabi olan duyu-deneyim nesnelerini, onların nihai açıklayıcı ilkeleri olan idealardan bağımsız olarak, *kendi görünümlerinde* ne olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Duyu verileri, dört ögenin *birbirlerine dönüştüklerini* söylüyorsa, gerçekten *birbirlerine dönüşmektedirler*. Öyleyse, içlerinden hiçbirisi, diğerlerinin temel ilkesi ya da hammaddesi olamaz. Bunun sonucu, onlarda *tözsel bir sabitliğin* olmayışdır:

⁶⁰⁸ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 189.

⁶⁰⁹ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 189-190.

⁶¹⁰ Platon, *a.g.e.*, 1987, 113.

⁶¹¹ Platon, *a.g.e.*, 1987, 113.

⁶¹² Platon, *a.g.e.*, 1987, 114.

“Bunlara yönelik en uygun davranış şöyledir: ne zaman sürekli değişen bir şey görürsek, örneğin ateşi görürsek, ona "bu" olarak değil "şu bu gibi (τοιοῦτον)" ya da sudan "bu" değil", her zaman "şu bu nitelikte olan" diye söz etmeliyiz. Ne de hiçbir element için, doğasında bir sabitlik (βεβαιότης) olduğunu imlemeyerek belirli bir nesneye işaret ettiğimiz zaman söylediğimiz gibi "bu", "şu" ifadelerini kullanmamalıyız. Çünkü bu tür bir nesne, sabitlik imleyen kelimelerden kaçır. Öyleyse, bu tür nesnelere "bunlar" değil fakat "şu bu gibi" ifadesini kullanmalıyız ki döngüsel dönüşümlerini temsil edebilelim. Ateş ismiyle *her zaman* 'şu bu gibi' olanı ifade edelim ve bunu oluşa tabi olan her şey için uygulayalım (49d-e).”⁶¹³

Platon, cisimlerin dairesel dönüşümüyle ilgili olarak Herakleitos'la aynı fikirdedir.⁶¹⁴ Öte yandan, o bütün cisimlerin birbirine dönüştüğü ve içlerinden hiçbirinin diğerlerinin ilkesi olamayacağını düşündüğü için, Herakleitos'un 'ateşine' katılamaz. Bunu göstermek için ilk olarak ateş'i örnek verir.⁶¹⁵

Eğer döngüsel oluş doktrinine sadık kalınırsa, bu oluş süreci boyunca değişmez ve sabit olan şeyin duysal bir cisim olmadığı kabul edilmelidir. Bütün duysal cisimler, aynı düzeydedir; eğer içlerinden birisi bir 'süreç' ise, hepsi 'süreç' olmalıdır.⁶¹⁶ Yani, aynı ontolojik seviyedeki şeyler, birbirleriyle ast-üst ilişkisi kuramaz. Platon'un felsefesinin en önemli yanlarından birisinin bir sonucu olarak, maddelerin herhangi biri, diğer maddeleri açıklayamaz. Açıklayıcı ilke, açıkladığı şeyden *ayrık* olmalıdır.

İlerlemeden önce, üzerinde durulması gereken bir kaç notka vardır. İlki, Platon Kap'a geçmeden önce, doğrudan dört ögeyle ilgili çıkarımlar yapıyor oluşudur. Kap, dört öge ile ilgili olarak ortaya konacaktır. İkincisi, τοιοῦτον ifadesi ile ilgilidir. Bu ifade, dört ögenin *tözel sabitliğe* sahip olmadığını imlemekle birlikte, dört ögenin özlerinde ne olduklarıyla ilgili de bir ipucu vermektedir. τοιοῦτον ifadesi, 'şu bu gibi' anlamına gelmekle birlikte Yunanca'da nitelik anlamına gelen *poiotes* kelimesiyle yakından ilişkilidir. Bu noktayı Cornford yakalamıştır. Platon, deneysel dünya içerisinde herhangi bir ögenin diğer ögelerin tözü olacağı fikrine, doğal olarak karşı çıkar ve herhangi bir töz ya da sabit bir temel olmadan, niteliklerin değişimi olduğu fikrine varır. Nitelik (poiotes) kelimesi, ilk önce Theaitetos diyalogunda karşımıza çıkmıştı. Presokraesik düşüncede, 'sıcak', 'soğuk' gibi nitelikler, her biri kendi özsel kuvvetine sahip olan ve doğasını diğer şeyler üzerindeki etkinliğinde ortaya çıkaran *şeyler* olarak

⁶¹³ Platon, *a.g.e.*, 1987, 115.

⁶¹⁴ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 315.

⁶¹⁵ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 316.

⁶¹⁶ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 316.

tasarlanmıştı. Sıcaklık, soğukluk gibi durumların genel ifadesi olarak 'nitelik' (poietes, şöylelik-böylelik) kelimesi, nitelik ile 'şeyler' ya da tözler arasında açık bir ayrımı ortaya koyar. Platon için 'ateş' artık, yalnızca, görünüşe gelen ve görünüşten çıkan ve her zaman değişen niteliklerin ya da kuvvetlerin belli bir birleşimine karşılık gelir.⁶¹⁷ Cornford burada Platon'un dört ögeyi, onların tözsel sabitliklerine sahip olmadan kendi *nitelikleriyle özdeş* oldukları sonucunu çıkartmaktadır.

Cornford, her ne kadar 'şunun gibi bunun gibi' ifadesinin niteliğe karşılık geldiği konusunda isabetli bir tespit yapmış olsa da, genel olarak Platon'un Herakleitosçu akış teorisini kabul ettiği varsayımıyla yorumlarını yaptığı için, *doğa* kavramını sorunlu olarak kullanmaktadır. Örneğin, Platon'un dört ögeyi sabit olarak değil fakat sürekli bir akış içinde olmasını, onların *sabit bir doğaya sahip* 'şeyler' olmadıklarını⁶¹⁸ ve ayrıca cisimsel nesnelerde 'bu' denilebilecek tek şeyin Kap olduğunu, çünkü sabit bir varlığa sahip olduğunu ve *doğasının değişmediğini*⁶¹⁹ söyleyerek ifade etmektedir. Hâlbuki oluş ve değişim, şeylerin *doğasını* kapsamamaktadır. Bir şeyin doğası, her zaman sabittir. Gözle görünen ateş, ya da nesneleri meydana getiren ateş ya da diğer üç öge, bir tözsellikten ziyade, bir niteliğe ve etkinliğe karşılık geliyor olabilirler. Fakat onların etkinlikleri *tesadüfi* değildir; ateşin karşılık geldiği 'yakmak' ise, o her zaman yakacaktır, çünkü yakma ya da ısıtma ya da sıcaklık onun doğasına karşılık gelir. Ayrıca, Cornford, Platon'un burada prekozmetik durumu anlattığını⁶²⁰ ifade etmektedir. Prekozmetik durumda, herhangi bir *düzen* olamayacağı için, belki de Cornford'un, niteliklerin sabit doğalara sahip olmadıklarına yönelik sözleri makul görünebilir; herhangi bir düzenin olmadığı bir durumda nitelikler de onlarda bir doğa görmemizi sağlayacak bir düzenlilikte olmayabilirler. Hâlbuki Platon prekozmetik durumu şimdi değil fakat sonradan açımlayacaktır. Platon burada Kap olarak adlandırdığı şeyin, ne olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Sonuç, ateş ve diğer elemenlerin, sabit şeyler olduklarının ve değişmeyen bir özelliğe sahip olduklarının reddidir.⁶²¹

⁶¹⁷ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 180 – 181.

⁶¹⁸ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 178.

⁶¹⁹ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 181.

⁶²⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 181.

⁶²¹ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 180.

Cornford, haklı olarak elementlerin niteliklere indirgendliğini teslim edecek olsa da onların değişmeyen özelliğe sahip olmadıklarını söylerken, kendi kendisiyle de çelişkiye düşmektedir. Çünkü, “Öyleyse, bu tür nesnelere "bunlar" değil fakat "şu bu gibi" ifadesini kullanmalıyız ki döngüsel dönüşümlerini temsil edebilelim. Ateş ismiyle her zaman 'şu bu gibi' olanı ifade edelim ve bunu oluşa tabi olan her şey için uygulayalım.” ifadesini şu şekilde çevirmektedir: “Bu nesneler hakkında bu ifadeleri ('bu', 'şu' gibi ifadeleri) kullanmamalıyız, onlar yerine 'belli bir niteliği olan ve – oluşun – döngüsünde daima aynı tür niteliğe sahip şey' demeliyiz. 'Ateş' ismini, *her zaman* belli bir nitelikte olan şeyler için kullanmalıyız.”⁶²² Cornford, bu çeviriyi bu şekilde yaparak açıkça dört ögenin *tözsel sabitlikleri* olmasa da, sürekli etkinlik içinde olan nitelikleriyle özdeşleşmeleri bakımından, ortaya çıktıkları her defasında *hep aynı şekilde eyleyeceklerine* de işaret etmektedir. Yani, dört öge bir nesne olarak değil, fakat *etkinliklerinin yapısında bir sabitliğe* sahiplerdir. Platon'un nesnelere 'şu', 'bu' bile denmemesi gerektiğine yönelik sözleri, sanki nesnelerde bir 'varlık' yokmuş gibi bir izlenim veriyor olabilir fakat bu son cümlede ortaya konduğu üzere, nesneleri imleyen kelimelerin *tözsel sabitlik* bildirmeyecek şekilde kullanılması gerektiğini ifade etmektedir: Dört ögenin isimleri, her zaman bir tözü değil fakat sürekli etkinlik halinde olan bir niteliğe karşılık gelmelidir. Doğanın ereksel açıklamasında, dört ögenin geometrik ortalamaya göre düzenlendiği belirtilmişti. Demek ki, *nesnelerin özünü meydana getiren etkinlikleri*, geometrik bir oranla oranlanmışlardır. Bu durum, onların *belli bir oranda* ve *matematiksel olarak* etkinlikte bulundukları anlamına gelmektedir.

Havuz kurduğunda, su hava ya da toprakla yer değiştirir. Yağmur yağarsa aynı bölge yeniden suyla dolar fakat bu su, aynı su değildir. Platon'un akışla ilgili ilk ifadesi, Herakleitosçu bir kavrayış içerir; ırmaktaki su, her zaman yenidir; aynı görüldüğünde bile. Buradaki yeni mesele, Kap'ın ilgili bölümündeki sabitliği farkedebilmektedir. Kap'ın bu parçası, spesifik olan bu bölge, sabit ve değişmezdir ve bu anlamda akılsaydır. Fakat ifade edilmesi gereken bir nokta daha vardır. Kap'ın modifikasyonları da düzenlidir. Havuzdaki yeni suyu, ondan öncekine benzer kılan şey, yeniden ve yeniden ortaya çıkan tip-özdeşliktir. İmgelerin akışının içindeki bu düzenlilik, Philebos'da 'sınır' olarak kavranmıştır ve doğa 'oluşa gelen varlık' olarak kavramsallaştırılmıştır, işte bu akıştaki durağan ögedir. Bu sabitlik ilkesi, Philebos'da

⁶²² Cornford, *a.g.e.*, 1997, 179.

sayı ve oran olarak tasvir edilirken, Timaios'da geometrik katılar olarak karşımıza çıkacaktır.⁶²³ Oluş nedeniyle aynı adla isimlendirdiğimiz bir şey, iki farklı anda aynı olmayabilir fakat benzerdir. Şeyleri birbirine benzer kılan bu düzenlilik, Oluş fenomenini İdealar'a bağlar. Her su, aynı doğaya sahiptir çünkü aynı ideanın taklitleridirler.⁶²⁴ Ögeler, imgesi olmaya çalıştığı şeyden başka öyküneceği bir şey olmadığı için, tikel nesne, hareketlerinde bir sapma meydana gelmeyecek, bu nedenle hareketi bir orana, matematiksellğe kavuşacaktır.

Platon'un asıl 'şu', 'bu' denmesi gerektiğini söyleceği şey, İdealar değildir. Kaptır. "Yalnızca, her zaman oluş içinde olan şeylerin, içinde görünüşlerini ortaya çıkardıkları ve yine kendisinde yok oldukları şey hakkında konuşurken, 'bu' ya da 'şu' ifadelerini kullanabiliriz (50a)."⁶²⁵

Platon, Kap'ın ne olduğunu açıklamak için, analojiye başvurur:

"Bir insanın, altını hammadde olarak kullanarak mümkün olan bütün şekilleri yaptığını varsayın. Bu durumda, bunlardan birini işaret edip *ne olduğunu* sorarsanız, en güvenilir yanıt 'altın' demek ve onun içinde oluşa gelen bir üçgenden ya da diğer şekillerin herhangi birinden asla 'varlık' (ὄψ ὄντα) olarak söz etmemek olurdu, çünkü onlardan söz ederken bile değişmektedirler. Şekiller için, 'şu bu gibi' ifadesini kullanmak yeterlidir. Bütün cisimlerin alıcısı-kabul edicisi doğa hakkında da açıklama yapmak gerekir. Her zaman kendiyile aynı (τὰὐτὸν αὐτῇν) olarak isimlendirmek gerekir. Çünkü her zaman her şeyi aldığından kendi niteliğinden (δυνάμεως) asla ayrılmaz ve hiçbir şekilde içine giren şeylerden herhangi birine benzeyen bir niteliğe bürünmez. Doğası gereği her şey için bir döküm-malzemesi (ἐκμαγεῖον) olarak ordadır. Ona giren şeyler tarafından değişir ve çoğalır ve bu nedenle farklı zamanlarda farklı görünür (50a-c)."⁶²⁶

Bu pasaj, genellikle Kap'ın madde olduğuna yönelik görüşlerin kaynaklık etmiştir. Öte yandan dikkat edilmesi gereken bir başka husus vardır. Dikkat edileceği üzere, Platon'un kurduğu analogide, hammaddeyi meydana getiren altın ile Kap, o altından yapılan şekiller ile de dört öge temsil edilmektedir ve Platon 'şekillerin herhangi birinden asla 'varlık' (ὄψ ὄντα) olarak söz etmemek' diyerek sanki dört ögenin *var olmadığına* işaret ediyor görünmektedir. Fakat Platon'un sorduğu sorunun 'bu var mıdır?' değil de 'bu nedir?' olduğuna dikkat etmek gerekir. 'Bu nedir?' sorusuna verilen bir cevap olarak 'varlık' dememek gerektiğini dile getirmektedir. Yani,

⁶²³ Kahn, *a.g.e.*, 2013, 194.

⁶²⁴ Kahn, *a.g.e.*, 194.

⁶²⁵ Platon, *a.g.e.*, 1987, 115-117.

⁶²⁶ Platon, *a.g.e.*, 1987, 117.

nesnenin tanımlanması sorulduğunda onun gösterdiği şekil değil fakat onu meydana getiren altın olduğu ifade edilmektedir. Bir başka deyişle, dört ögenin *varlıkları* değil, deneysel nesnenin *nelikleri* ifade edilmektedir. Ayrıca, daha önce ateş kelimesinin bir etkinliği ifade etmesi gerektiğinin söylendiği hatırlanacak olursa, buradaki dilin de analogik olduğuna dikkat etmek gerekir. Çünkü dört ögenin karşıtı olarak *sabitlik* yüklediği *şey*, İdealar değil fakat, Kap'tır. Platon, Kap'ı açışadıkça *belirsizliğini* daha da ortaya koyacaktır.

Kap'ın uzay olarak yorumlanmasına neden olan pasaj da şudur:

“Üçüncü tür, her zaman var olan Yer'dir (χώρα), yok oluşa tabi olmaz ve oluşa gelen her şeye bir mekan (ἔδρα) sağlar, duyumun yardımını olmadan (ἀναισθησία), gayri-meşru bir akıl ile kavranır, zar zor inancın konusu olur. Biz bunu sanki bir rüyadaymışız (rüya belirsizliğine sahip bir bilinç seviyesiyle) gibi bakarız ve şunu söyleriz: Var olan (τὸ ὄν) her şeyin, bir bölgenin (τόπος) içinde olması ve bir Yer'i (χώρα) işgal etmesi zorunludur ve yerde ve gökte herhangi bir yerde olmayan bir şey, hiçbir şeydir (52b).”⁶²⁷

Kap'ın uzay mı yoksa madde mi olduğu üzerinde durmadan önce kısaca şunu belirtmeliyiz: Bir önceki pasajdaki dilin, tıpkı bu pasaj gibi analogik olduğunun çok açık görülmektedir. Kap, dört ögenin kapıdır ve Platon burada ‘Var olan (τὸ ὄν) her şeyin’ ifadesini, doğal olarak o Kap'ın içeriğini, yani *dört ögenin kendisini* ifade etmektedir.

Platon, Kap'ı açışadıkdan sonra, göreceğimiz üzere, cisimlerin bir yüzeye sahip olmaları bağlamında geometrik atomlardan oluşacağını açıklayacaktır. Taylor, Kap'ı, geometrik atomlar bağlamında okuyarak, onu uzay şeklinde yorumlar. Hatta ileri giderek, Platon'un cisimselliği, tıpkı Descartes'ın yaptığı gibi bir uzam parçasını doldurmakla özdeş kıldığını iddia eder.

“ ‘şu şu niteliklere sahip bir cisim şu anda buradadır’ ifadesi, ‘şu şu duyusal olaylar şu anda şu şu hacmin içinde cereyan etmektedir’ anlamına gelecek şekilde açıklanacaktır. Bu açıklama, genel bir hacim kavramının oluşturulmasını ve bütün hacmin, ‘cereyan edenler’in tamamı tarafından dolduruluyor olmasını içeren bir kavramsallaştırmayı gerektirir.”⁶²⁸

Hatta daha ileri giderek, Kap'ın geometrik olarak kavranan uzay olduğunu söyler⁶²⁹ ve burada sözü edilen uzayın ‘zamansız uzay’ olduğunu ifader eder.⁶³⁰

⁶²⁷ Platon, *a.g.e.*, 1987, 123.

⁶²⁸ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 312.

⁶²⁹ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 312.

⁶³⁰ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 313.

Bu tür bir kavramın, yani uzamsız zaman kavramının anlaşılabilmesi için Platon'un niçin analogilere başvurduğunu Taylor, Pitagorasçılığa geri giderek açıklar. Taylor'a göre, 'zamansız uzam' kadar soyut bir kavramsallaştırmaya gittiği için, Platon'un Pitagorasçılığa göre daha gelişmiş bir fikir ortaya koymuştur.⁶³¹ Taylor, haklı olduğu bu iddiasında Pitagorasçıların matematiksel nesneler ile deneysel nesneler arasında bir ayrım koymamış olduklarını öne sürer.⁶³² Taylor, Pitagorasçıyı aştığı konusunda haklı olmakla birlikte, Platon'un Kap'ı matematiksel olarak tasarladığı konusundaki fikirleriyle ilgili bazı şüpheler vardır. Platon burada Pitagorasçıları elbette aşmaktadır fakat Kap'ın matematiksel olduğu pek doğru görünmemektedir. Çünkü, Platon açıkça şunu söylemektedir:

“Eğer kopyalar her türden farklı farklı görünüşler sergileyeceklerse, onların içinde olduğu şey, içine alacağı niteliklerden herhangi birine öz nitelik olarak sahip olursa bu içine alma olayını gerçekleştiremez. Eğer içine giren şeylerden herhangi biri gibi olsaydı, karşıt nitelikte şeyler geldiğinde onları alırken onları kötü bir şekilde ortaya çıkarırdı, çünkü kendi özellikleri araya girerdi. Bu nedenle, kendi içine her türü alacak olan şey, tüm karakterlerden azade olmalıdır (50c).”⁶³³

Kap, tek başına hiçbir niteliği yoksa, geometrik niteliklere de sahip olamaz; geometrik nitelikleri kabul edebilme yönünde bir yatkınlığı vardır sadece. Ayrıca, göreceğimiz üzere, nesneler geometrik yapılarını Kap'ın içerisinde bulunmaktan değil, Tanrı'nın onlara bir düzen ve oran vermeye başlamasıyla kazanacaklardır.

Johansen de bölge (τόπος) ve yer (χώρα) ifadelerinin geçtiği pasaja dayanarak, Kap'ı uzay olarak yorumlar. Ona göre söz konusu pasajda Kap, uzay olarak açıklanmaktadır. Ona Yer (χώρα) diyerek onu uzamsal terimlerle düşünmeye hazırlanmış oluruz. Çünkü, cisimlerin oluş ve yok oluşunu onların hupodoche'nin içine ve dışına doğru uzamsal hareketleri olarak görmekteyiz. Bu nedenle oluş ve yokoluş, chora'yı gerektirmektedir. Çünkü uzay ya da konum olmadan, cisimlerin içine gireceği ya da dışına çacağı bir şey bulunamaz. Ayrıca, bir şeyin içine ya da dışına hareket etmeyen cisimler olmazsa oluş ve yokoluş da olamaz. Bu nedenle Timaios, sürekli oluş ve yok oluşu bu şekilde tasarlamıştır.⁶³⁴

⁶³¹ Taylor, *a.g.e.*, 1928, 313.

⁶³² Taylor, *a.g.e.*, 1928, 313.

⁶³³ Platon, *a.g.e.*, 1987, 119.

⁶³⁴ Johansen, T. K. (2004), *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge University Press, London, 121.

Hakikaten, söz konusu pasaj, Kap'ın uzay olarak tasarlanması yönünde ipuçları taşımaktadır. Nitekim, şeylerin yerini, mekanını ve bölgesini, sağlayan şey olarak tasvir edilmektedir. Fakat, bunun rüyada görülen bir durum olduğunu unutmamak gerekir; uzamsallık ve geometrik ilişkilerin görülmesini sağlayan açık bir *dianoia* benzeri bir durumdan bahsetmez burada Platon, bir rüya durumundan, deyim yerindeyse imgeler durumundan söz eder. Bu durumda kullanılan kavramlar, geometride kullanılan kavramlar gibi nesnelerini oldukları gibi hatırlatan kavramlar olarak değil, imgesel olarak değerlendirmek gerekir. Belki de Timaios'un mitos yanı, kendisini en çok burada ortaya koyar. Kap'ı tasvir etmek için kullanılan kavramlar, bir rüya durumunda olduğumuz için, imgesel değere sahiplerdir ve tıpkı mitos, öykü ve şiirlerdeki gibi, imgeler, imledikleri nesnelerle aralarında zorunlu bir bağ olmadan kullanılmaktadır. Arada zorunlu bir bağ olmadığı için, bu imgeler nesnelerini oldukları gibi hatırlatamazlar, zihni sadece o yöne yönlendirmeye zorlanmışlardır. Zorunluluğun açılması içinde bu şekilde mitsel bir dil kullanılması da yerli yerinde görünür bu anlamda.

Kap, cisimlerin yayılımı, bir uzay parçasında kapladıkları yer ve dolayısıyla hacimleri olamaz. Cisimlerin uzamsallığı onların matematiksel atomlardan oluşmalarıyla ilgilidir, nitekim göreceğimiz üzere Platon, geometrik şekillerin, şeylerin yapı taşları olduğunu gerekçelendirmek için, cisimlerin bir hacme ve yüzeye sahip olmalarına bağlayacaktır. Hacim ve yüzey ise, geometrik ve uzaysal kavramlardır. Ayrıca, eğer cisimlerin uzaysal kısımlarına denk gelseydi, hayali olarak kavranmaz, doğrudan diaonia'nın konsu haline gelirdi. Öte yandan, hupodoche, maddeleri meydana getiren madde de olamaz. Nitekim, huodoche, maddeselliği açıklamayabilmek için öne sürülmüş bir kavramdır. Şeylerin hammadeleri halihazırda hava, ateş, su ve topraktır. Bunlar, maddeselliğin kendisine karşılık gelirler. Kap, nesnelerdeki cisim öncesi bir duruma karşılık gelmektedir.

Öte yandan, kap eğer uzay ya da madde değilse, nedir? *Nesnelerden ereksel ve maddi kipleri ayıkladığımızda zihnin gördüğü şeydir.* Ama Kap tek başına ele alındığında o kadar yalın ve çıplaktır ki, nasıl bir şey olduğu kavranamamaktır. Bu kavram, belki de Platon'un doğa felsefesinin en paradoksal, en çelişkili ve kendisinin de belirttiği gibi kavranması en zor kavramıdır. Platon, nesnenin bütün kiplerinden soyutlandığında ortaya çıkan bu şeyle, artık nesnenin sınırına ulaşmıştır ve ötesini görememektedir.

Kap, deneysel dünyada, idealara benzemeyi, maddeselliği ve uzaysallığı ortadan kaldırıncaya geriye kalan şeydir. 'Şey' ifadesini alabilmesinin tek nedeni, uzamsal ve zamansal olmadığı için onu kendisiyle özdeşliğini zedeleyecek herhangi bir ayırım imkânına sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan Kap, Schopenhauer'in istencine benzer. Schopenhauer da istencinin bir ve bölünmez oluşunu, onu kendi kendisiyle ayrı kılabilen uzam ve zamandan yoksun olmasının zorunlu sonucu olarak ortaya koymuştu. Benzer olarak Kap'ı idealar kadar kendi kendisiyle özdeş kılan şey de uzamsal ve zamansal olmadığı için her zaman özdeş kalacaktır.

Tam da bu nokta, onun şeylerin maddesi olamayacağını da ortaya koyar. Çünkü eğer maddelerin hammedesi olsaydı, uzamsal ve zamansal kipler almaya başladığında, ona 'o', 'şu' dememizi sağlayan özdeşliğini ve sabitliğini yitirirdi. Hâlbuki Platon böyle bir durumdan bahsetmemektedir.

Madde ya da uzay olarak yorumlamamıza neden olan ifadeleri Platon, tam olarak kavrayamadığı bir şeyi açıklamak için kullanmaktadır. Bu ifadeler, onun açısından, şeyin sahip olduğu niteliklere işaret etmekten ziyade, Platon'un dilsel dünyasında hazır bulunduğu, fakat tam olarak kavramadığı bir şeyi tasvir ederken, ancak analogik olarak kullandığı ifadelerdir. Nitekim Kap tek başına niteliksiz olduğu için, dilsel olarak onu tam olarak ifade edebilecek bir kelime ve cümle bulunamaz. Bu nedenle, bu şeyin tasvirinde kullanılan ifadeler, yalnızca analogik olarak kullanılabilirler. Bu bakımdan, Platon'un tasvirindeki mitik öge, kendisini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Okuyucunun zihnini, nesnelerin bürün kiplerinden arındırıldığında ortaya çıkan belirsiz şeye yönlendirmesinde açıklama var iken, bu yönlendirmede kullandığı ifadeler ise analogik olduğu için yalnızca anlatısaldır.

Platon, nesneleri geometrik atomlardan yola çıkarak inşa etmeden önce, onların kozmos öncesi durumlarını tasvir eder. Kozmos öncesi durum kaos durumudur ve şeylerin rasyonel ve matematiksel olarak düzenlenmeden önceki durumuna karşılık gelir. Dikkat edilmesi gereken nokta, Platon'un kaos tasvirinin, Kap'ın tasviri olmayışıdır. Kap'ın ne olduğunu, olabilecek en mümkün ölçüde ifade etmiştir. Kuvvetler ve Kap, tanrısal bir düzen aracılığıyla harmonik hale getirilmeden önce, *mutlak yokluk* yerine, kaotik bir yapıda bir aradadırlar:

“Varlık, Oluş ve Konum birbirinden üç farklı şey olarak varlardır; Gökyüzünün oluşa gelişinden önce bile vardılar. Oluşun Besini, sıvı ya da alevli olması ve ayrıca hava ile toprağın idealarını alması ile ve bunlara eşlik eden etkilerle birlikte görünüşün bütün çeşidini sergilemekteydi. Fakat birbirine benzemeyen ve dengelenmemiş kuvvetlerle (δύναμις) dolu olduğu için, hiçbir parçasında orantılı değildi, her parçasında ölçsüz bir salınmaya tabiydi ve bu şeyler tarafından sarsılıp duruyordu. [...] Farklı türler, bir düzene sokulmadan önce dahi, farklı bölgelere ayrılmıştı. Bütün bu türler, oransız ve ölçsüzdü. Ateş, su, toprak ve hava, kendi doğalarından bazı izler taşıyorlardı. Fakat Tanrı'nın yokluğunda nasıl olacaklarsa öyle bir konumdalardı (52e-53b).”⁶³⁵

Varlık, oluş ve konum, Gökyüzünden önce bile mevcuttur. Bunlar, herhangi bir yokluktan çıkıp var olmamışlardır. Nitekim Kaos durumu da, bu üçünün düzenlenmeden önce bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Ama ilginç olan kısım, *oluşun* da mevcut olmasıdır. Bu düzensizlik ortamında, aslında, *her şey akış içindedir*. Platon, deneysel dünyanın oluş içinde olduğunu kabul eder fakat Theaitetos'ta da *gösterildiği* gibi, onun bakış açısından Herakleitosçu akış'a karşılık gelen radikal oluş kuramını kabul etmez. Daha doğrusu, kabul etse bile, kendi sistemi içerisinde ancak prekozmetik durumdaki ‘oluş’ için kabul etmektedir. Nitekim, nasıl ki radikal oluş kabul edildiği takdirde konuşmanın mümkün olmadığı bir durum ortaya çıkıyorsa kaos durumunda da hava, ateş, su ve toprağa kendi isimleriyle seslenmek mümkün değildir: “Bu kaos durumunda hiçbir şey, (ideadan) pay almıyordu ve onları şu anda isimlendirdiğimiz adları taşımaları mümkün değildi (69b).”⁶³⁶ Dört öge, kendi *doğalarından* bir takım izler taşıyor olabilirler. Hatta *kuvvetler*, Kap'ın içerisinde mevcut olabilirler. Fakat, *belli bir oran ve Ruh'un onlara hareket ve oluş ilkesini vermedikleri sürece* haklarında konuşabilir bir *oluş* mevcut değildir.

Hakkında konuşulabilir *oluş* durumu, Kozmos'a karşılık gelir ve bu Kozmos matematiksel ilkelerle düzenlenmiş ve harmonik bir evren tasarımı sunar. Doğanın ereksel açıklamasında evrenin matematikselliği kuvvetlerin ve Ruh'un *aritmetik oranlarıyla* açıklanmaktaydı. Mekanik açıklamada ise şeylerin kaos durumundan kozmos durumuna geçişi, *geometrik atomculuk* ile söz konusu *kuvvetlerin* matematikselleştirilmesi ile açıklanmaktadır.

Geriye artık, bu kargaşa durumunun kozmosa dönüşüm süreci kalmıştır. Platon burada, *geometrik atomculuk* olarak isimlendirilebilecek bir öğretiyi geliştirecektir.

⁶³⁵ Platon, *a.g.e.*, 1987, 125-127.

⁶³⁶ Platon, *a.g.e.*, 1987, 179.

Özetle, dört temel ögeyi meydana getiren en küçük birimler, *geometrik şekillerden* oluşturulacaktır.

Kaostan kozmos'a geçiş, Tanrı'nın, ilkin onları idea ve sayılar (ἀριθμός) aracılığıyla şekillendirerek (διασχηματίζω) sınırlarını belirlemesiyle başlar (53b).⁶³⁷ Sınırların belirlenmesi önemlidir çünkü Platon buradan, şeylerin *uzayda kapladıkları alana* ve *yüzeylerine* geçiş yapmaktadır. Ateş, toprak, su ve hava her şeyden önce cisimdir. Bir cismin biçimi (εἶδος) her zaman bir derinliğe sahiptir. Dahası, derinliğin düz yüzeyler tarafından sınırlandırılması zorunludur ve ayrıca düz yüzeyler üçgenlerden oluşur. Bütün üçgenler ise kökenlerini iki farklı dik açıdan alırlar. Bu üçgenlerden birisinin kenarları eşitken diğeri kenarları eşit olmayan dik üçgendir (53c-b).⁶³⁸ Üçgenlerin açıklamaya dahil edilişi, şeylerin uzam ve yayılım özellikleri bağlamında yapılmaktadır. Nitekim cisimlerin derinliğinden, yani *üç boyutlu* oluşlarından ve *yüzeylerinden* bahsedilmektedir. Kap'ın uzaya karşılık gelmeyişi, tam da bu noktada kesinlik kazanmaktadır. Çünkü, görüldüğü, nesnelerin uzay içinde bulunmaları, onların *geometrik yapısı* ile söz konusu edilmektedir.

Platon, yüzeyleri doğrudan üçgenlerden oluşturmaktadır. Dikkat edileceği üzere, bu üçgenler, herhangi iki üçgen değil, fakat *dik üçgene* karşılık gelirler. Yüzeylerin kurulacağı üçgenlerin her ikisi de dik açıdır. Birisi, eşkenar dik üçgendir (90-45-45). Platon, diğer dik üçgenin ne olacağını belirlemek için, zorunluluk taşımayan bir bağıntı kullanır: çeşit kenar ise sonsuz sayıdadır. Bu sonsuz sayıdaki üçgenlerin içindeki en iyisi, ikisi bir araya gelince eşkenar üçgen oluşturmaktadır. Bu nedenle, ateş ve diğer cisimleri oluşturan iki üçgen şunlardır: birisi ikizkenar, diğeri ise büyük kenarının karesi küçük kenarının üç katı olandır (30-60-90) (53e-54b).⁶³⁹ 30-60-90 ve ikizkenar dik üçgen, dört katı cismi oluşturan indirgenemez ögeye karşılık gelir.⁶⁴⁰

Tek değil de iki çeşit dik üçgenin gerekliliği hava, ateş ve suyun yüzeylerini eşkenar dik üçgen oluştururken, toprağın yüzeyini karenin oluşturmasıdır. Hava, ateş ve suyu oluşturan çokgenlerin yüzeyleri aynı geometrik şekilden oluşur. Bu geometrik şekil eşkenar üçgendir. Toprağı oluşturan küpün yüzeyi ise kareden oluşur. Hava, ateş ve suyun birbirine dönüşümü, yüzeylerini meydana getiren üçgenlerin bölünerek yeniden

⁶³⁷ Platon, *a.g.e.*, 1987, 127.

⁶³⁸ Platon, *a.g.e.*, 1987, 127.

⁶³⁹ Platon, *a.g.e.*, 1987, 129.

⁶⁴⁰ Cornford, *a.g.e.*, 1997, 211.

bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.⁶⁴¹ Hava, ateş ve suyu meydana getiren yüzeyler, eşkenar üçgen, iki tane 30-60-90 üçgeninden oluşur. İki dik üçgen bir araya gelerek bir tane eşkenar üçgen, yani en küçük yüzeyi oluşturur. Bu üçgenler çeşitli şekillerde birleşerek cisimleri oluştururlar. Öte yandan, toprağı meydana getiren Küp'ün yüzeyleri kareden oluşmaktadır ve kare, 30-60-90 üçgeninden meydana getirilemez. Bu nedenle Platon bir başka üçgen daha postüle eder: İkizkenar dik üçgen. İki tane ikizkenar dik üçgen birleşerek, bir Küp'ün tek yüzeyini oluşturur. Bu yüzey de birleşerek farklı cisimler oluşturur.⁶⁴² Platon, daha önce dört ögenin birbirine dönüşüyor olduğunu söylemişti. Fakat şimdi bu görüşünde bir revizyona gider. Üçgenler dört türü meydana getiriyorlarken, üçü çeşitkenar üçgenden oluşur fakat dördüncüsü ikizkenar üçgen oluşur. Bu nedenle, hepsinin birbirine dönüşmesi mümkün değildir. Yalnızca üçü bunu yapabilir; çünkü bunların hepsi bir üçgen oluşmaktadır (54c).⁶⁴³ Böylelikle, yalnızca üç ögenin birbirine dönüşüyor oluşu, toprakla diğerlerini oluşturan üçgenlerin farklı olmasının doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Platon şimdi dört düzenli katının, yani üç boyutlu geometrik şekillerin inşasını anlatmaya başlar. 30-60-90 üçgeniyle, sırasıyla piramit, sekizgen ve yirmigen şekillerin yüzeyleri oluşturulur. Platon bu süreci, ayrıntılı olarak anlatır (54d-55c).⁶⁴⁴ Sonrasında, oluşturduğu şekilleri dört temel ögeyle özdeşleştirir.

Küp şeklini toprağı verir. Çünkü dört türün içinde toprak, cisimlerin hareketsiz ve kendisine verilen şekli en iyi koruyan cisimdir. Tabanları en dengeli olan şekil, bu duruma en iyi biçimde yanıt vermelidir. Kare, hem parçaları hem de bir bütün olarak, üçgenden zorunlu olarak daha dengeli bir tabandır. Geriye kalanlardan en az hareketli olanı suya, en hareketli olanı ateş ve ortancayı havaya atayacaktır. Yine en küçük cismi ateş, en büyük cismi suya ve arada kalanı da havaya atacaktır. Üçgenlerin en keskininden başlayarak da sırasıyla ateş, havaya ve suya atayacaktır (55d-56a).⁶⁴⁵ Piramit, en hareketli olan olmalıdır, çünkü en keskin kenarlara ve her yönde en keskin noktalara piramit sahiptir ve en az sayıda benzer parçadan oluşmasından ötürü en hafifi olmalıdır. Sekizgen bu açılardan ikinci, yirmigen ise üçüncü olmalıdır. Bu nedenle,

⁶⁴¹ Vlastos, *a.g.e.*, 2005, 71.

⁶⁴² Vlastos, *a.g.e.*, 73.

⁶⁴³ Platon, *a.g.e.*, 1987, 131.

⁶⁴⁴ Platon, *a.g.e.*, 1987, 131 – 133.

⁶⁴⁵ Platon, *a.g.e.*, 1987, 135 – 137.

oluşturulan katı şekiller arasında piramit ateşin unusuru, sekizgen havanın unsuru ve yirmigen de suyun unsurudur (56b).⁶⁴⁶

Platon devamında, cisimlerin birbirlerine dönüşümünü ayrıntılı olarak anlatır fakat anlatısının temel ögesi, bu cisimlerin dönüşümünün, yüzeyleri meydana getiren üçgenlerin birbirinden kopup yeniden birleşmesiyle meydana gelmesidir.⁶⁴⁷

Böylece Platon, oluşun ve dört temel ögenin birbirine dönüşümlerinin *mekaniğini*, soyut birer nesne olan üçgenlerin dağılıp birleşerek, yine soyut olan fakat üç boyutlu geometrik cisimlere dönüşmelerine bağlamaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta, oluşun neden değil de *nasıl* meydana geldiğinin anlatıldığı bu noktada, açıklayıcı ilke, *maddi olmaktan uzaktır*. Platon, açıklayan ile açıklanan arasındaki ayrımı, mekanik açıdan da devam ettirmektedir. Nesnelerin ne olduklarını açıklayan idea, duyu-deneyim dışındadır ve akılla kavranır. Nesnelerin *özlerinde ne olduklarını* açıklayan Kap da duyu-deneyim dışıdır. Nesnelerin oluş ve değişimlerinin *nasıl* olduğunu açıklayan geometrik şekiller de duyum-deneyim dışıdır. Böylece Platon, deneysel nesnelerin varlığını kabul etmekle birlikte, bu dünyanın bütün açıklayıcı unsurlarını her taraftan, *dünyaya içkin ve doğal* olanlarını da dahil, duyu-deneyimin dışına çıkartmaktadır.

⁶⁴⁶ Platon, *a.g.e.*, 1987, 137.

⁶⁴⁷ Platon, *a.g.e.*, 1987, 137 – 141.

5. SONUÇ

Bu çalışmada doğa ve matematiğin, Platon'un düşüncesindeki yeri incilenmiştir. Söz konusu iki kavram, tesadüfi olarak yan yana getirilmemiştir. Çalışmayı asıl güdüleyen mesele, doğanın varlığı meselesi olmuştur. Asıl mesele, özünde, Platon açısından doğanın varlığının nasıl tesis edildiği ve bu konuda matematikselliğinin nasıl bir rol oynayabileceğine yönelik sonuçlar çıkarmamızı sağlayacak verilere ulaşmaktır.

İlk bölümde doğanın varlığının metafiziksel temeli incilenmiştir. (idealar ve soyutluk nedeniyle buna bir ihtiyaç söz konusu). İkinci bölümde, doğanın içine gireceği yapı tek başına ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise doğanın matematikselliğinin ne anlama geldiğini yorumlamamızı sağlayacak ölçüde Platon'un doğa felsefesi incelenmiştir.

Platon açısından doğa konusu sorunludur. Platon'un idealar kuramı, deneysel dünyadan ayırık ve başka idealar postüle etmektedir. Açıklayıcı ilke olarak idealar ortaya konur ve kuramın ilk versiyonunda varlık ile idealar özdeşdir. Varlıkla özdeş olan idealar karşısında doğa, idealardan farklı olduğu için varlıktan da başka ve dolayısıyla yokluk olmaktadır. Her ne kadar Platon, hiçbir zaman doğa ve deneysel dünya için yokluk olduğunu söylememiş olsa da idea ile varlık özdeşliğinin mantıksal sonucu, doğayı varlık alanından dışlamaktadır. İdealar, deneysel dünyayı da açıklamak zorundadırlar. Öte yandan, eğer bir mantıksal sonuç olarak deneysel dünya yokluk ise, idealar yokluğun açıklayıcı ilkesi haline gelirler. Platon, bu sorunu farketmiş görünmektedir ve onun orta döneminden geç dönemine geçişte, felsefesini yeniden gözden geçirirken, doğa kavramı arka planda her zaman yönlendirici bir kavram olarak bulunduğu saptanmaktadır. Çünkü, Platon'un felsefesinde asıl sorunu, doğa teşkil etmiştir. İdealar kuramının ilk versiyonunda, doğa'nın varlıktan başka ve onun karşısı olması nedeniyle bir çok sorun ortaya çıktığı için, Platon'un bu sorunları ele alış tarzı doğa bağlamında olmuştur. Ayrıca, geç dönem diyaloglarında doğa, deneysel dünya ve bunlara yönelik metafiziğe daha çok ağırlık verilmiş olması da Platon'un orta dönemden geç dönemine geçişinde felsefi olarak bir doğaya dönüşün saptanmasını sağlamaktadır.

Diyaloglarına baktığımızda, onun doğaya dönüşünün estetik ve dramatik ipuçları olduğunu da görürüz. Daha önce belirtildiği gibi, Platon felsefesini ilk ortaya koyarken beslendiği dört önemli kaynak, Parmenides, Herakleitos, Pitagorasçılık ve Sokrates'tir. Platon, doğaya dönüşünü başlattıktan sonra, onu besleyen bu kaynakların

hiçbirisiyle bağıını koparmamıştır ancak, hepsini dramatik olarak değiştirip dönüştürmüştür. Bunu da bilinçli ve açık olarak yapmıştır. Parmenides diyalogunda, Parmenides karakteri, Bir ile Varlık'ın özdeşliğini ortadan kaldırır. Kratylos diyalogunda, Herakleitosçu Kratylos aracılığıyla, deneysel dünyadaki nesnelerin sabit doğaları olduğu sonucuna ulaşılır. Sofist'teki Parmenidesçi, yokluğun varlığını kabul etmekten ve varlığa hareket yüklemekten geri kalmaz. Matematiksel nesneler ile fiziki nesneler arasında yaptığı keskin ayırım, daha en başından Pitagorasçıları revize etmiş olduğunu gösterir. Ayrıca, Timaios diyalogunda, Pitagorasçı olan Timaios'un ağzından, evrenin içinde bulunan ruhun, fiziksel ögelerle birlikte soyut ögeler de taşıdığını belirtmiş ve böylece Pitagorasçıların matematiksel nesnelerle fiziki nesneler arasında kurdukları özdeşlikleri bir kere daha reddetmiştir. Bir tek, Sokrates imgesiyle çok oynamamıştır Platon. Yalnızca, son dönemlerine doğru, ana konuşmacı rolünden yavaş yavaş el çekirmiştir. Fakat, şurası da önemlidir ki, doğayla hiç ilgilenmeyen, doğayı sıkıcı bulan ve varoluşunu ancak agorada yeniden ve yeniden bulan gerçek Sokrates'in imgesine, Timaios diyalogunda, doğayla ilgili upuzun bir söylev dinletmiştir. Adeta, Sokrates'e, etik ideali bağlamında hakkını teslim etmekle birlikte, bu etik idealin açıklayabileceği bir de doğa olduğunu, bu doğayla ilgili tümel, elle tutulamaz ve dolayısıyla rasyonel olan açıklamaların da verilebileceğini söyler gibidir.

Platon'un felsefesi ile ilgili çıkartılabilecek en önemli sonuç, doğanın varlığıdır: Doğa, en az idealar kadar vardır. Deneysel dünya ile idealar arasındaki ayırım, varlık bakımından yapılmış bir ayırım değildir. Bu sonucun temelleri Parmenides diyalogunda atılmaktadır.

Öte yandan, bizi bu sonuca götüren öge, Parmenides diyaloguna yönelik spesifik bir yoruma dayanmaktadır. Parmenides diyaloguyla ilgili ulaştığımız en önemli sonuç, orada konu edinen Bir'in ne idea, ne sayı ne de evren olduğudur. Parmenides diyalogundaki Bir, idealar ve matematiksel nesnelerin tümelliklerine ve soyutluklarına karşılık gelmektedir. Bir, şeylerin soyut olma özelliğidir. Bunun en açık kanıtı, Sokrates'in yapılan eleştiriler karşısında sunduğu iki çözüm önerisinde saklıdır. Hatırlanacağı üzere Sokrates, Parmenides'in yıkıcı eleştirileri karşısında ideaların farklı yorumlarını getirmekteydi. İlk getirdiği yorum, nominalist yorumdu: idealar, yalnızca zihinde bulunan kavramlardır. Elbette bu yorum, Platon için kabul edilebilir bir yorum değildir ve Parmenides'i de bu yorumu eleştirecek şekilde

konuşturmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, nominalist yaklaşımın doğurduğu sorunun, ideaların Bir olmasından kaynaklanan sorunlarla uzaktan yakından alakası yoktur; Platon'da nesne ile onun düşünsel nesnesi arasında zorunlu bir ilişki olmak zorunda olduğu için, yalnızca zihinde bulunan ideaların dış dünyada bir karşılığı olmadığından, nomanilist yorum bu zorunluluğu karşılayamamaktadır. Öte yandan salt birer kavram olarak yani yalnızca soyut olma nitelikleri ile tasarlandıklarında Bir olmalarının önünde bir engel kalmamaktadır. Benzer bir durum, Sokrates paradeigma yorumunu getirdiğinde de karşımıza çıkmaktadır. İdealar, deneysel dünyadan tamamen ayırık olarak tasarlanmalarının sonucu olarak, maddi hiç bir kip almadıkları tasdik edilmiş olur. İdealar, maddi hiçbir kip almamalarıyla, bu sefer insan zihninden bağımsız olarak soyut nitelikleriyle tasarlanmaktadır. Yine burada çıkan sorun, ideaların kendi Birlikleriyle çelişen bir sorun değil, benzerlik kategorisi nedeniyle, bu yaklaşımın sonsuz sayıda idealar gerektirmesidir.

Bir'e yönelik olumlu sonuçların ortaya çıkması için Platon, Bir ile varlık özdeşliğini ortadan kaldırmak zorunda kalmıştı. Eğer Bir, şeylerin soyut olma özelliğine karşılık geliyorsa bu, soyutluk varlık özdeşliğinin bozulduğu anlamına gelmektedir. Böylece, doğa ve deneysel dünya, ideaların yanında var olabilmek için bir alana sahip olabilirler; bu durumda idealar ile nesneler arasında bir varlık derecesi yoktur. Eğer, bir varlık derecesi ortaya koysaydık, aynı sorunlar, bu sefer dereceler olarak ortaya çıkardı. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, ideaların soyut entiteler olarak var olmasının koşulunun, doğanın varlığıyla yan yana olmasıdır. Bu bağlılık, elbette, nedensel bir bağlılık değil fakat mantıksal bir bağlılıktır. Varlık, kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleştirildiği zaman varlık olamadığından dolayı, varlık dışında var olan her şey, ayırık da olsalar birbirleriyle yan yana var olmak zorundadırlar. Bir başka deyişle, eğer idealar var olacaksa, doğa ve deneysel dünya da var olmak zorundadır. Benzer olarak, eğer doğa ve deneysel dünya var olacaksa idealar da var olmak zorundadır.

Platon söz konusu olduğunda matematik, en sorunlu ve yorumlaması en zahmetli meseleyi teşkil eder. Çünkü hiçbir eseri doğrudan matematik felsefesine adanmamıştır. Bu nedenle, bir takım pasajlarla ve ikincil tanıklıklarla yetinilmek zorunda kalınmıştır. Yine de Platon'un matematiğe verdiği önem bariz olduğu için, onun felsefesine ve felsefi dönüşümüne uygun düşebilecek bir matematik felsefesi

ortaya koyma girişiminde bulunulmuştur. Belirtildiği gibi, bu inşa sürecinde en önemli ilke soyutluk ilkesi olmuştur. Matematiksel nesneler, temsillerinden farklı olarak, soyut olmak zorundadırlar. Aristoteles'ten yola çıkarak, bu soyutluk ilkesiyle birlikte, sayıların ideal '1'lerden değil fakat Bir ve Sonsuz İkili'den oluşması gerektiği yorumu yapılmıştır. Bunun nedeni, irrasyonel sayılardır. İrrasyonel sayılar, sayı olmaları bakımından, rasyonel sayılar gibi açıklanabilir olmak zorundadırlar. Öte yandan sayılar birbirine eşit birimlerden kurulurlarsa, irrasyonel sayıların açıklaması yapılamaz.

Ayrıca, aritmetik ile geometri arasında bir ayrım saptanmaktadır. Geometri, görsel temsiller kullanmak zorunda olmasıyla, aritmetikten daha düşük bir seviyeye sahiptir. Aritmetiğin temsilleri, yalnızca dilsel temsillerdir ve görselliğe karşılık gelen temsiller, yalnızca dilsel gönderimlere sahiplerdir. Öte yandan geometri, görsel temsillerine zorunlulukla bağlıdır; herhangi bir geometrik nesne, kendisine karşılık gelen görsel temsil dışında başka bir diyagram ile temsil edilemez. Aritmetiğin temsilleri, yalnızca dilsel olduğu için, onda böyle bir zorunluluk yoktur. Yine de geometrinin nesneleri de düşünüllere aittir ve soyuttur. Bu nedenle, görsel temsilleriyle aralarında zorunlu bir bağ olsa da nesne ile temsil arasında benzerlik ilişkisi kurulamaz. Çünkü, geometrik nesneler, soyut ve tümeldirler; maddi kiplerin hepsinden azade olmalıdırlar ve bu nedenle özleri gereği, kendileri gibi görselleştirilemezler. Çünkü, üçüncü bölümde belirtildiği gibi algılanmak için ateş ve toprağa ihtiyaç vardır fakat geometrik nesnelerin yapsında, doğal olarak, bu unsurlar yoktur. Temsiller, yansılar oldukları nesneleri insan zihnine hatırlatma işlevi görürler. Onların yansı olması, nesnelere benzer olmalarını gerektirmemektedir. Öte yandan, geometrik nesneler ile temsilleri arasındaki zorunlu ilişkinin nasıl kurulmuş olduğu, çözölmeyi bekleyen bir sorun olarak kalmaktadır.

Aritmetik ile geometri arasında bir ayrım olsa da, irrasyonel sayılar söz konusu olduğunda bir ilişki saptanmaktadır. Sayılar, tek başlarına ele alınabildikleri gibi, geometrik şekiller olarak da temsil edilebilmektedir. Buradaki temsil işlevi, görsel çizimlere değil fakat doğrudan birer düşünsel nesne olan geometrik nesnelere karşılık gelmektedir. Çizilmiş bir diyagramdan oluşan görünen üçgen, bir sayıyı temsil edemez. Fakat, bir üçgenin kenarları ve açıları arasındaki kavramsal ilişki sonucunda herhangi bir sayı, yine düşünsel olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle, geometrik

nesnelerin kendilerinin, sayıları temsil edebilme işlevine sahip olduğu görülmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus, sayı ile geometrik nesne arasındaki temsil ilişkisinin tamamen düşünsel alanda gerçekleşiyor oluşudur; geometrik nesnenin kendisi, sayıyı hatırlatmaktadır. Öyleyse, nasıl ki aritmetik ile geometri arasında bir ayırım varsa bu ikisinin nesneleri arasında da bir ayırım saptanabilir: geometrik nesneler, sayıların yansısidirler. İrrasyonel sayılar söz konusu olduğunda, durum daha açık ortaya çıkmaktadır. Çünkü, irrasyonel sayılar üzerinde düşünmenin ve onları temsil etmenin tek yolu, geometridir. Geometrik nesne, aritmetik nesnelerden farklı olarak, ilişkilerden oluşur. Herhangi bir doğal sayı, tek başına düşünülebilir. Fakat geometrik bir nesne, belli ilişkiler içinde ortaya çıkar ve ancak belli ilişkilerle birlikte düşünülebilir. Yalnızca tek bir doğru yoktur. Sonsuz sayıda, farklı uzunluklarda doğru parçası olabilir. Ayrıca bir doğrunun, irrasyonel sayıları temsil edebilmesi için, tek başına mevcudiyeti yetmemektedir. Bir doğru parçası, en azından bir üçgenin içinde, diğer doğrularla bir 'ilişki' içine girerek irrasyonel sayıyı temsil edebilir. Birbirine dik olan eşit ölçüdeki iki doğruyla birleşen doğru, diğer doğruların kök iki katıdır.

Eserlerinde, tam anlamıyla bir matematik ontolojisinin olmayışının nedeni, bize göre, irrasyonel sayılarla ilgilidir. Nasıl ki irrasyonel sayılar Pitagorasçıların kuramları için bir kriz oluşturmuşsa, demek ki Platon için de felsefi açıdan bir takım aşılmaz güçlükler içermiş olmalıdır. Çünkü, Platon, irrasyonel sayıların da soyut entiteler olmalarından ötürü akılsal olduklarını kabul etmek durumundadır. Onlara bir sonsuzluk atfetmektedir. Fakat döneminde, kalkülüs gibi, bu sonsuzluğu zihninde tasarlayabileceği bir araç olmadığından, akılsal olan bu sayıların sonsuzluğunu ancak bir belirsizlik olarak deneyimlemiş olmalıdır ki, bu durum bütün bir matematik ontolojisinden kaçınmış olmasına ya da en azından sorunu çözene kadar bu konuyla ilgili doğrudan bir eser yazmamasına neden olmuş olabilir. Çünkü, Platon gibi, neredeyse her konuda felsefi bir eser ortaya çıkarmış bir filozofun, matematiğe bu kadar önem atfetmesine rağmen, hiçbir eserini matematik ontolojisine ayırmamış olması, dikkat çekicidir.

Platon'un doğa felsefesini açmılayışının ilk önemli yanı Ruh ile ilgilidir. Ruh, doğanın ereksel açıklamasında içerilir. Bu nedenle, *nedenselliğe* karşılık gelir. Nitekim, doğadaki bütün hareketin ve oluşun *nedenidir*. Oluşun ve hareketin nedeninin idealar olmadığı burada çok açıkça görülmektedir. Doğadaki nesneler, hareketlerini ve

oluşlarını Ruh'tan, ereksel olarak alırlar. Bu erek, İyi ideasıdır. Nitekim, Kozmos, iyidir ve güzeldir. Hareketin ve oluşun ilkesi olarak Ruh'un en önemli özelliği, *Akıldan* pay alması ve Evren'e *içkin* olmasıdır. Bunun anlamı iki yönlüdür. İlki, her ne kadar *oluş* içinde de olsa bu evrene yönelik *akledilebilir* bir unsurun bulunmasıdır. Bu unsur, *doğanın varlığı* ile tam olarak örtüşmektedir. İkinci önemli mesele ise, Evren'in hareket ilkesini, *kendisinden almasıdır*. Bu bakımdan Ruh, nesnelerin yer çekimine benzemektedir: nesnelerin kendi içinden gelen ve hareketlerinin nedeni olan ilke. Ruh hareketin ilkesi olması bakımından deneysel nesnelerin kendi hallerindeki oluş ve hareketlerin belirleyicisi olarak *doğanın kendisine* karşılık gelir. Kısaca ifade etmek gerekirse, ilke anlamındaki doğa Platon için Ruhtur.

Ruh, evrene içkin olduğu için, deneysel nesneler ile idea ya matematiksel nesneler arasında bulunması gereken *ayrıklık*, Ruh ile evren arasında bulunmak zorunda değildir. Ruh, evrene *benzerdir*. İkisinin ortak noktası, her ikisinin de hareket ediyor oluşudur. Öte yandan Ruh Akıl'dan da pay alır. Bu nedenle, hem düşünülenleri hem de görünenleri, bir şekilde kendi bünyesinde toplayarak *uzlaştıran* unsur, Ruhtur. Bu nedenle, bazı yorumların aksine, idea ile nesne arasındaki ilişki sorunun çözüm önerisi Kap değil fakat Ruhtur. Ruh, Platon'un idea ile nesne arasındaki ilişki sorununa getirdiği son çözüm önerisidir; *Doğa, idea ile nesne arasındaki ilişkiyi kuran ana unsurdur*.

Platon doğanın matematiksel yapısını iki yönlü kurmaktadır. Hem, Ruhun da açıklandığı ereksel açıklamada hem de mekanik açıklamada Evren, matematiksel olarak kurgulanır. Öte yandan, bu iki matematiksellik türü, birbirinden ayrıdır. Ereksel açıklamada matematiksellik, Ruh'un kendi yapısında ve maddelerin miktarlarının belirlenmesinde, *aritmetik bir oran* ile yapılmaktadır. Nesnelerin *yapılarının* meydana getirilmesinde ise *geometrik atomlar* kullanılmaktadır. Bunun nedeni, aritmetik ile geometri arasındaki derece farkıdır. Daha üstün olan aritmetik, Evrenin *ereksel matematiksel yapısına* karşılık gelirken, geometri *mekanik matematiksel yapısına* karşılık gelmektedir.

Evrenin ereksel matematikseliği, yalnızca *oranlardan* oluşmaktadır. Yani, Platon için Pitagorasçılarınkine benzer bir sayı madde özdeşliği söz konusu değildir; herhangi bir şeyin ereksel olarak kendisine yüklenmiş bir sayısı yoktur. Öte yandan, belirleyici ilke ve belirlenen nesneler, kendi aralarında belli *oranlara* ayrılmaktadırlar. Bunun nedeni,

matematiksel nesnelerin soyut olmasıdır. Matematiksel nesneler soyut olduğu için, Evren'in sayı ile ilişkisi, özdeşlik ilişkisi olamaz. Yalnızca, aralarındaki ilişkideki bir oran olarak ortaya çıkabilir.

Evrenin mekanik matematikselliğinde durum biraz farklıdır. Nesneler, geometrik nesnelere indirgenmektedirler. Fakat bu nesnelerin maddi kipler alamayacağı açık olacağı için, burada materyalist bir atomculuğun olması mümkün değildir. Ayrıca, daha önce belirttiğimiz gibi, geometrik nesneler ilişkileri ifade ederler ve bu nedenle, doğanın mekanik matematikselliği de tıpkı ereksel matematikselliği gibi, ancak belli türden ilişkilerin ifade edilmesi ile ortaya çıkarılabilmektedir.

Son tahlilde, Platon için doğa idea ile nesne arasındaki ilişkiyi tesis ederek, doğanın matematiksel bir yapıya sahip olmasına neden olmaktadır. Nesneler, doğa sayesinde ideayı taklit etmeye başladıklarında, matematiksel bir form kazanmaktadırlar. Bu surette, onların var olmasının önünde bir engel kalmamaktadır. Var olmak, konuşulabilmeyi gerektirir. Konuşabilmek ise, kavramları ve dolayısıyla tümelleri gerektirmektedir. Doğa, varlığını matematiksel yapısı nedeniyle *kendi içindeki düşünülebilen ve tümel olan* niteliği aracılığıyla ortaya koymaktadır.



KAYNAKLAR

- Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides*, Yale University Press, London.
- Aristoteles. (2012). *Fizik*, (çev: Saffet Babür), YKY Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*, (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Beardslee, J. W. (1918). *The Use of Φύσις In Fifth-Century Greek Literature*, Doktora Tezi, The University of Chicago Press.
- Benn, A. (2009). "The Idea of Nature in Plato", *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 9 (1).
- Brisson, L. (2006). "Plato's Natural Philosophy and Metaphysics", Gill, M. L. ve Pellegrin, P. (ed) *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, USA.
- Bostock, D. (2005). *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford.
- Boyer, C. B. (1949). *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*, Dover Publications, New York.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge.
- Burnyeat, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Cambridge.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*, (çev. Kurtuluş Dinçer), İmge Yayınevi, Ankara.
- Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*, Kegan Paul, London.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, Kegan Paul, London.
- Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology*, Hackett, USA.
- Crombie, I. M. (2013). *An Examination of Plato's Doctrines II: Plato on Knowledge and Reality*, Routledge, USA.
- Demos, R. (1939). *The Philosophy of Plato*, Charles Scribner's Sons, USA.
- Devereux, D. T. (1999), "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", *Fine, G. (ed), Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Euclid. (1908a). *The Thirteen Books of Euclid's Elements I*, (çev. T. L. Heath) Cambridge University Press, Cambridge.
- Euclid. (1908b). *The Thirteen Books of Euclid's Elements II*, (çev. T. L. Heath) Cambridge University Press, Cambridge.
- Fine, G. (2004). *Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford.
- Guthrie, W. K. C. (1978). *A History of Greek Philosophy V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press.
- Heath, T. (1921). *A History of Greek Mathematics Vol I*, Clarendon Press, Oxford.
- Johansen, T. K. (2004), *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge University Press, London.
- Kahn, C. H. (2013). *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Knorr, W. R. (1975). *The Evolution of the Euclidean Elements*, Reidel Publishing, USA.
- Laks, A. ve Most, G. W. (2016). *Loeb Classical Library 526: Early Greek Philosophy V. 3: Early Ionian Thinkers part 2*, Harvard University Press, London.

- Lloyd, G. E. R. (1968). "Plato as Natural Scientist", *Society for the Promotion of Hellenic Studies*, 88 (1).
- Maziarz, E. A.; Greenwood, T. (1995), *Greek Mathematical Philosophy*, Barnes & Noble, USA.
- Nicomachus of Gerasa. (1926). *Introduction to Arithmetic*, (çev: Martin Luther D'ooge), Macmillan, London.
- Nidditch, P. H. (1983). "The First Stage of the Idea of Mathematics: Pythagoreans, Plato, Aristotle", *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1).
- Novak, J. A. (1982). "Plato and the Irrationals", *Apeiron*, 16 (2).
- Novak, J. A. (1983). "Plato and the Irrationals Part 2", *Apeiron*, 17 (1).
- Platon. (2014). *Devlet*, (çev: Sabahatin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2006). *Gorgias*, (çev: Mehmet Rifat – Sema Rifat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2020c). *Kratylos*, (çev: Erman Gören), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2018b). *Menon*, (çev: Furkan Akderin), SAY Yayınları, İstanbul.
- Platon. (1942b). *Republic II*, (çev: Shorey, P.), The Leob Classical Library No. 276, Harvard University Press, Cambridge.
- Platon. (2001). *Parmenides*, (çev: Saffet Babür), İmge Kitapevi, Ankara.
- Platon. (2005). *Phaedo*, (çev: Fowler, N. H.), The Leob Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.
- Platon. (2020a). *Phaidros*, (çev: Çokona, A.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2017). *Phaidon*, (çev: Furkan Akderin), SAY Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2019). *Philebos*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon. (1942a). *Republic I*, (çev: Paul Shorey), The Leob Classical Library No. 276, Harvard University Press, Cambridge.
- Platon. (1925) *Plato in Twelve Volumes VIII: The Statesman, Philebus, Ion*, (çev: Harold N. Fowler), Harvard University Press, London.
- Platon. (2018). *Sofist*, (çev: Cenap Karakaya), İletişim, Ankara.
- Platon. (2020b). *Şölen-Dostluk*, (çev: Sabahattin Eyüpoğlu – Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2016). *Theaitetos*, (çev: Birdal Akar), BilgeSu, Ankara.
- Platon. (1981). "Timaeus", (çev. R. G. Bury), *Plato in Twelve Volumes: Vol 9*, Harvard University Press, Cambridge.
- Platon. (2007). *Yasalar*, (çev: Candan Şentuna, Saffet Babür), Kabalcı Yayınları, Ankara.
- Pritchard, P. (1995). *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Germany.
- Pritchard, P. (1990). "The Meaning of Dunamis at 'Timaeus 31c'", *Phronesis*, 35 (2).
- Proclus. (1987). *Commentary on Plato's Parmenides*, (çev: Glenn R. Morrow, John M. Dillon), Princeton University Press, USA.
- Proclus. (2008). *Commentary on Plato's Timaeus Vol: II*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Proclus. (1970). *A Commentary on the First Book Of Euclid's Elements*, (çev: Glenn R. Morrow), Princeton University Press, Princeton.
- Popper, K. R. (1952). "The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science", *The British Society for the Philosophy of Science*, 3 (10).
- Ross, D. (1966). *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*, Routledge, London.

- Runciman W. G. (1967). "Plato's Parmenides", *Allen R. E. (ed), Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge, London.
- Roecklein, R. J. (2011). *Plato versus Parmenides*, Rowman Publishers, UK,
- Sedley, D. (2002). *The Midwife of Platonism*, Oxford University Press, Oxford
- Scott, R. ve Liddell G. H. (1996). *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- Silverman, A. (2002). "Flux and Language in the Theaetetus", *David Sedley (ed.) Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol 18*, Oxford University Press, Oxford
- Tabak, M. (2015). *Plato's Parmenides Reconsidered*, MacMillan, USA.
- Taylor, A. E. (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, London.
- Taylor, A. E. (1896a). "On the Interpretation of Plato's Parmenides", *Mind*, 5 (19).
- Taylor, A. E. (1896b), "On the Interpretation of Plato's Parmenides II", *Mind*, 5 (20).
- Theon of Smyrna. (1979). *Mathematics Useful for Understanding Plato*, Wizards Bookshelf, San Diego.
- Vlastos, G. (2005), *Plato's Universe*, Parmenides Publishing, USA.
- Waerden, B. L. (1988). *Science Awakening*, Kluwer Academic Publishers, USA.
- Wedberg, A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Whitehead, A. N. (2018). *Bilim ve Modern Dünya*, Öteki Yayınevi, İstanbul.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : AYHAN, Umut

Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üni. Sos. Bil. Enst. Felsefe ABD	2016
Lisans	Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü	2012
Lise	Açık Öğretim Lisesi	2007

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2013-2018	Gazi Üni. Ed. Fak. Felsefe Bölümü	Araştırma Görevlisi
2018-Halen	AHBVÜ Ed. Fak. Felsefe Bölümü	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce (YDS: 93,25)



