

# PLATON'UN THEAİTETOS DİYALOĞUNDA OLUŞ SORUNUNU ELE ALIŞI

## Plato's Approach to Problem of Becoming in Theaetetus

Umut AYHAN<sup>1</sup>

### ÖZET

Yunan dünyasının en büyük 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. Theaitetos diyalogu, Parmenides diyalogundan sonra yazılmıştır ve bilgi sorununu ele almaktadır. Diyalogda idealardan hiç bahsedilmemektedir ve bilginin herhangi bir tanımına ulaşamaz. Bilgi sorunu, özellikle diyalogun ilk kısmında, oluş meselesi ile bağlantı içinde ele alınmıştır. Oluş meselesi ise, varlıkla karşıtlık içinde değerlendirilmektedir. Ayrıca bu diyalog, Bu nedenle bazı yorumcular, Platon'un bu diyalogda, deneysel dünya için varlıkla karşıt olan oluşu, yani radikal oluş teorisini kabul ettiğini savunurlar. Ayrıca, idealardan söz etmemesi ve bilginin tanımına ulaşamaması, onların bilgi için oluş içindeki dünyanın ötesinde bir ideaların gerekliliğini ortaya koyduğunu savunmaktadırlar. Fakat, Parmenides diyalogundan sonra yazılmış bu diyalog için bunu söylemek güçtür. Elbette, idealar bilginin temeli için gereklidir. Fakat, bundan zorunlu olarak, Platon'un deneysel dünya için radikal oluş teorisini kabul ettiği sonucu çıkmamaktadır. Bu diyalogda asıl ele alınan onu, deneysel dünyanın bu denli bir oluş içinde olması durumunda, konuşmanın bile imkansız hale geleceği bir dünyaya dönüşecek olmasıdır.

### 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. The Theaitetus dialogue was written after the Parmenides dialogue and deals with the problem of knowledge. Ideas are never mentioned in the dialogue and no definition of knowledge can be reached. The question of knowledge is dealt with in connection with the question of becoming, especially in the first part of the dialogue. The issue of becoming is evaluated in opposition to being. So, some commentators argue that Plato, in this dialogue, accepts the radical theory of flux, which is the opposite of being for the empirical world. In addition, they argue that the fact that there is no mention of ideas and that the definition of knowledge cannot be reached reveals the necessity of ideas beyond the world in becoming for knowledge. However, this is difficult to say for this dialogue written after the Parmenides dialogue. Ideas are necessary for the foundation of knowledge. But it does not necessarily follow that Plato accepted the radical theory of flux for the phenomenal world. What is really discussed in this dialogue is that if the phenomenal world is in such a radical flux, it will turn into a world in which even speaking becomes impossible.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Theaitetos, oluş

**Keywords:** Plato, Theaetetus, becoming

1. ORCID: 0000-0001-5106-3931

1. Ar. Gör, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, umut.ayhan@hbv.edu.tr

\*AYHAN, U. (2022). "Platon'un Theaitetos Diyalogunda Oluş Sorununu Ele Alışı", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 9, S. 26, s.232-247.  
Makale Geliş Tarihi: 17 Nisan 2022 Kabul Tarihi: 19 Mayıs 2022

## EXTENDED ABSTRACT

Plato's philosophy, as is known, is based on the distinction between ideas and the empirical world. Especially in the dialogues of *State* and *Phaidon*, this distinction is handled in the context of the opposition of being and the becoming. However, Plato must have seen some flaws in his thought that he critically addressed the theory of ideas in *Parmenides* dialogue, and then in the following dialogues, he reconsidered subjects such as becoming, nature, ideas, and knowledge in the light of his criticisms. In the dialogue of *Theaitetus*, Plato discusses the issue of knowledge after the dialogue. The fact that the dialogue is post-*Parmenides* indicates that there may be similarities as well as differences with the ideas of Plato's previous works, and it constitutes the main principle in the interpretation of the dialogue. The way the dialogue handles information consists of considering and testing three hypotheses in turn. The first hypothesis consists of the proposition 'knowledge is perception' and is handled in the context of becoming. It is certain that nature is in the process of becoming, and therefore data about nature and the experimental world cannot have the quality of knowledge, or rather truth. On the other hand, this cannot mean that they are excluded from the sphere of being, at least after the *Parmenides* dialogue. Still, the Platonic definition of becoming and knowledge makes the interpretation of the *Theaitetus* dialogue a grueling task. For this reason, the interpretations of these two dialogues have occurred in such a way as to form two camps that are completely opposite to each other. The first interpretation is that in *Theaitetus* dialogue, he accepts the Heraclitian flux as far as the empirical world is concerned, and the second interpretation is that he rejects it for the nature. While the first interpretation considers the *Theaitetic* dialogue to show that the world is in a constant state of flux, revealing that we must accept ideas for the possibility of knowledge, the second interpretation finds the first interpretation compelling. On the other hand, the fact that *Theaitetus* was written after the *Parmenides* dialogue is the biggest obstacle to first interpretation. Therefore, this study includes a specific interpretation of *Parmenides*. In pre-*Parmenides* dialogues such as the *State* and the *Phaidon*, being and becoming are discussed in opposition. But Plato removes this opposition in his *Parmenides* dialogue. Becoming in *Theaitetus* dialogue, on the other hand, is taken in opposition to being. But Plato did this not because he advocated this view. The necessary consequence of the claim that knowledge is perception is that everything will be in a radical flux. But in such a world it is impossible even to talk. So Plato negates the radical flow theory by reducing it to the absurd. Without exception, every dialogue of Plato implies that the theory of ideas and the concepts of morality, knowledge and existence are interconnected in one way or another. Even after the critique of the theory of Ideas, there has been no change in this general point of view. As a matter of fact, he did not include the idea of good in the criticism, and in *Timaios* he connected the existence of the universe to the goodness of God. But the point is not simply to capture this general point of view in any of Plato's dialogues. It is also not a matter of treating any dialogue as if it were an ideological device, written only to impose this general point of view on the reader. The point is to reveal what nature and the experimental world look like in the light of the mind of someone with such a perspective. It should not be forgotten that the claim that the empirical world is in a radical flux is not Socrates' own assumption, but a presupposition that he ascribes to the materialists, whom Homer led, and this very presupposition is rejected. In short, all this does not mean that there is no such thing in the experimental world. On the contrary, if there are fixed, unchanging ideas that always remain as themselves, the orientation of objects that try to resemble them must always be in the same direction; Since temporal objects are in flux but their models never change and they try to resemble their models, left to their own devices they will always try to resemble the same thing, act similarly, and it is also possible that they have a nature that defines their attitude.

## GİRİŞ

Platon'un felsefesi, idealar ile deneysel dünya arasındaki ayrıma dayanır. Özellikle Devlet ve Phaidon diyaloglarında bu ayrım, varlık oluş karşıtlığı bağlamında ele alınır ve deneysel dünyanın varlığı, neredeyse olumsuzlanmaktadır. Fakat Platon, düşüncesinde bir takım aksaklıklar görmüş olmalıdır ki, Parmenides diyaloguyla idealar kuramını eleştirel bir gözle ele almış ve ardından sonraki diyaloglarda, yapmış olduğu eleştiriler ışığında *oluş, doğa, idealar, bilgi* gibi konuları tekrar ele almıştır.

Platon, Theaitetos diyalogunda bilgi sorununu ele alır. Diyalogun Parmenides sonrası olması, Platon'un önceki eserlerindeki fikirleriyle benzeşmelerin olabileceği gibi farklılıkların da olabileceğine işaret eder ve diyalogun yorumlanmasında ana ilkeyi oluşturur. Diyalogun bilgiyi ele alış tarzı, üç hipotezin sırasıyla ele alınıp sınanmasından oluşur. İlk hipotez, 'bilgi algıdır' önermesinden oluşur ve oluş bağlamında ele alınır ve hatta doğrudan *oluş* meselesinin ele alındığı diyalogdur.

Bu diyalogun, 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 tutulması gereken önemli hususlardan birisi, Theaitetos diyalogunun ana konusunu doğrudan doğa ya da oluş meydana getirmez. Theaitetos'un ana konusu 'bilgi'dir. Öte yandan Theaitetos, Herakleitosçu akış teorisini odağına yerleştirir. Theaitetos'ta, bilginin imkânı, Herakleitosçu akış teorisinin olumsuzlanmasına bağlanmaktadır. Öte yandan asıl ilgilenilen konunun, 'bilgi' olduğu gerçeği değişmediği için, oluş ve doğa meselesinin ele alınışı doğrudan ve kendiliklerinde değil fakat belli bir bağlam içinde ele alınmaktadır.

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 gelemez. Yine de oluş ve bilginin Platoncu tanımı, Theaitetos diyalogunun yorumlanmasını meşakatli bir işe dönüştürmektedir. Bu nedenle bu iki diyalogla ilgili yorumlar, birbirinin tamamen karşıtı olan iki kamp oluşturacak şekilde meydana gelmiştir. İlk yorum, Platon'un 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. 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 olumsuzlamak 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 duyusal dünya olduğu sürece Herakleitosçu akış teorisini kabul ettiğini söyler: “Platon, gençliğinden itibaren Kratylos’un dostu olduğundan ve bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğinden daha sonraki yıllarda da bu görüşleri savundu.” (987a) (Aristoteles, 1996:108). Platon’la ilgili en önemli kaynakların başında Aristoteles gelir. Fakat yine de Aristoteles’in Platon’la ilgili tanıklıklarına dikkatli yaklaşmak gerekir. Çünkü Aristoteles’in, Platon’a haksızlık olarak nitelendirilebilecek bazı eleştiriler getirdiği görülmektedir. Örneğin Aristoteles, idealar kuramının eleştirisinde Üçüncü adam argümanından söz eder (990b) (Aristoteles, 1996:127). Ama, Platon’un da bu itirazın farkında olduğunu dile getirmez. Göreceğimiz üzere üçüncü adam itirazı, Parmenides diyalogunda ideaların eleştirisinde önemli bir yer tutar. İkinci olarak yine Aristoteles, bir başka yerde Platon içindeoların oluşun ve bozuluşun nedeni olmak zorunda olduğunu düşündüğünü (335b7-336b16) (Aristotle, 1984:47) söylemektedir. Fakat Platon, hiçbir yerde oluşun nedeni olarak ideaları koymamış olmakla birlikte, oluşu içeren doğa ve kozmosla ilgili düşüncelerini *ruh* kavramıyla birlikte aktarmış ve ayrıca bir oluş türü olan hareketin nedeni olarak da ideaları değil fakat *ruhu* ortaya koymuştur.

Theaitetos’taki oluş sorununu ele alabilmek için öncelikle, Parmenides diyalogunun ele alınması, oradaki Bir çok meselesinin nasıl değerlendirildiğine yönelik bir yorum yapılması ve Thaitetos diyalogu da bu yorumun ışığında değerlendirilmelidir.

## 1. Parmenides

Parmenides diyalogunda, önce idealar kuramı serimlenir (129a-e) (Platon, 2001:34-36). Sonrasında bu idealar kuramı, idea nesne ilişkisi bağlamında eleştiriye tabi tutulur. Bu ilişkiyi sorunlu kılan, ideaların Bir olması iken, nesnelere çok olmasıdır ve Bir ile çok’un nasıl bir ilişki içinde olabileceği tartışılır. Diyalogda, idea ile nesne arasındaki ilişki, *payalma* ilişkisi olarak ortaya konduğu (130e-131a) (Platon, 2001:37-38) ve *pay alma* ilişkisi de neredeyse *maddi* olara kurgulandığı (131a-b) (Platon, 2001:38) için, aralarındaki ilişki tesis edilememektedir. Çünkü *idea*, Bir olmak bakımından, soyut olana karşılık gelir ve soyut olan bir şey de maddi kipleri olan bir ilişki biçimine sokulamaz. İdeadan pay alan nesnelere, ideanın bir parçasını *içlerinde* taşıyormuş gibi görünmektedir.

Bu çelişkiyi çözmek için, iki alternatif sunulur. İlki, ideaların yalnızca zihinde bulunan soyut kavramlar oldukları önerisidir: “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) (Platon, 2001:40) Sokrates bu önerisi, ideaların birliğini korumaya yöneliktir. Bir, özünde, soyutluğa karşılık geldiği için, bu öneri, ideayı yalnızca bir düşünce nesnesi olarak ele almasından dolayı ideanın Birliğini korur fakat, Platon’un, asla kabul edemeyeceği bir sonucun ortaya çıkmasına neden olur: *her idea, var olan bir şeyin ideasını ortaya koyar.* (132c) (Platon, 2001:40) (Ayrıca bkzn: Ross, 1966:88, Burnet, 1928:258). Bir düşünce, bir şeyin düşüncesidir; yani, düşüncenin nesnesi vardır. Düşüncenin bir nesnesinin olması, düşünce ile nesne arasında bir ayırım olduğunu ve düşünce ile o nesnenin aynı olamayacağını imler (Allen, 1997:170). Ayrıca, Cornford’un işaret ettiği üzere, ideaları yalnızca zihinde (ψυχῆ) olan düşünceler olarak tanımlamak, onların insan zihninden bağımsız varoluşunu imkânsız kılar (Cornford, 1939: 91).

İkinci alternatif ise *paradeigma\** yorumudur. “İdeaların kendileri doğada (ἐν τῇ φύσει) ilkörnekler (παράδειγματα) olarak bulunurlar, öteki şeyler bunlar gibi görünürler (εἰκέναι) ve bunlara benzerler

\*paradeigma yorumuna göre idealar birer modeldir ve deneysel nesnelere onları taklit eden kopyalardır.

(ὁμοιώματα) ; öteki şeylerin oluşmaları için idealardan pay almaları da bunlara benzemekten (εἰκασθῆναι) başka bir şey değildir.” (132d) (132b) (Platon, 2001:41). Sokrates’in ortaya attığı bu *paradeigma* yorumu, Platon’da sık sık gördüğümüz asıl-kopya ilişkisidir. Bu önerisiyle Sokrates, literal 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 nesnelere arasındaki ayrıklık sebebiyle Parmenides’in eleştirilerini geçemeyecektir. Bu alternatif ise, Üçüncü adam itirazını geçemez: 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 (132b) (Platon, 2001:40). (Platon’un görüşlerinin idea ile nesne arasındaki ilişkiyi geç döneminde *paradeigma* yorumuna doğru bir evrim geçirdiği gözlemlenmektedir. Burada ise bu ilişki eleştirilir.

Sorunun tek başına ‘pay alma’ değil, fakat idea ile nesne arasında hiçbir türden ilişki kurulamamasının sebebi, tam da ideaların bu kendinde varlıklarıdır. Artık ayırım, bu haliyle, mutlak hale gelir, daha doğrusu, idealar ile nesnelere arasındaki ayırımın mutlaklığını gösterilmesiyle, aralarındaki ilişki sorunun kaynağına işaret edilmiş olur. İdeaların kendinde varlıkları (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ) ise Bir olmalarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse, Parmenides, ideaların kendinde varlıklarına karşılık gelen Birliklerini tartışma konusu yapacaktır.

Bir tartışması, sekiz hipotezin ortay atılarak teker teker sınanmasıyla yapılır. Bizim için önemli olan özellikle ilk iki hipotezdir. Fakat unutmamak gerekir ki, bizim açımızdan Bir, ideaların soyut olma özelliğine karşılık gelir.

İlk hipotez;

“Eğer Bir Bir ise (Eğer Bir varsa; εἰ ἔν ἐστιν), çok olandan başka bir şey olsa gerek” (137c) (132b) (Platon, 2001:49). Hiçbir anlamıyla bir şeyin parçası olamaz, ya da bir parçası olamaz (Cornford, 1939: 116). 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 (Cornford, 1939: 116). 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” dahildir. Kısaca, yalnızca uzamsal ya da zamansal bir parçalanma değil, aynı zamanda tanımsal yani mantıksal bir 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 (Cornford, 1939: 117). 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. (Kahn, 2013:22)

Kısaca, bu hipotez, Bir olmak ile var olmayı özdeş kılmaktadır. Öte yandan bu özdeşlik, kendi kendisini olumsuzlar ve Bir'in de var olamamasına yol açar. Eğer Bir, soyutluğa, yani görünülmez ve dokunulmazlığa, düşünülebilir olmaya karşılık geliyorsa, varlık bu soyutlukla özdeşleştirildiğinde, kendi varlığı da mümkün olmamaktadır. İdeaların açıklaması gereken çokluk, yani oluşa tabi olan deneysel dünya da varlıktan pay alamaz.

İkinci hipotez;

Parmenides, bu denli olumsuz sonuçlara yola açan ilk hipotezin kabul edilemeyeceğini (142b) (Platon, 2001:60) belirterek hemen ardından Bir ile Varlık ilişkisini açıklamaya geçecektir ve bunu yine bu ilişkiyi 'pay alma' bağlamında kurarak deneysel dünyanın kategorilerini tekrar ele alacaktır. Parmenides, ikinci hipotezi açıklamadan hemen önce, "Bir olduğunda (ἐν εἰ ἕστί) ona ilişkin ne sonuç çıkarsa çıksın kabul etmek gerekir" (142b) (Platon, 2001:60) 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 'Bir eğer bir ise' önermesinden farklı olarak 'Bir eğer var ise' önermesinin ilk koşulunu Parmenides, Bir'in varlıktan 'pay alma'sına bağlar: "Bir - eğer - varsa (ἐν εἰ ἕστί), varlıktan pay almaksızın (οὐσίᾳ δὲ μὴ μετέχειν) var olamaz." (142c) (Platon, 2001:60).

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." (142c) (Platon, 2001:60).

Birinci hipotezdeki çıkarımları, ideaların eleştirildiği kısma geriye doğru yansıtırsak, 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 gelemez, 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 nesnelere ilişki kuramayan Bir, varlıkla özdeş olan Birdir. Bu durumda idea ile nesne arasındaki ayrıklık, varlık ile yokluk arasındaki ayrıma 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 nesnelere 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, nesnelere varlığının nedeni olmayışıdır. 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) (Platon, 2017:106) 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 mümkün 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) (Platon, 2016:91) da dile getirecektir.

Bunun anlamı, doğanın ve oluşun varlığının, soyut ve tümel olanın varlığından bağımsız oluşu, onların de *kendi varlıkları* oluşudur. Bir şeyin var olması için, artık, onun *soyut* olması gerekmemektedir. Bu nedenle, bu diyalogdan sonra Platon'un metinlerinde oluşu varlıkla karşıtlık içinde gösteren her pasajın dikkatli okunması, hangi bağlamda ele alındığının iyi tespit edilmesi gerekir. Theaitetos'ta da ortaya atılan Herakleitosçu akış teorisi, oluşu *varlıkla* karşıtlık içinde değerlendirdiği içindir ki, Platon'un bu diyalogda Herakleitosçu akışı kabul ettiği tartışmalı hale gelmektedir.

## 2. Theaitetos

Parmenides diyalogundaki özeleştiriler, basit bir zihin idmanının ötesine geçerek, Platon'un doğa ve deneysel dünya, idealar kuramından vaz geçmeden, yeniden ele alınışının 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 bilgisidir ve hem nesnelere kendinde eğilimleri olarak hem de deneysel dünyanın toplamı olarak *doğa*, çokluğu meydana getirmekle birlikte oluş ve değişime tabidir.

Theaitetos diyalogunda ana konuşmacı Sokrates ve muhatabı da Theaitetos'tur. Theaitetos bir geometricidir. Matematik 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 gelme ihtimali yüksektir. 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 geçerdik. Ama sıradan insanlar olduğumuza göre, ilkin karşılıklı olarak neler düşündüğümüzü görelim

ve bunların birbiriyle uyumlu olup olmadığına bakalım.” (154e) (Platon, 2016:37) 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 gerekçelendirilmiş 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) (Platon, 2016:31).

Bilgi, varlıkla ilgili olduğu fakat algı da görelisi olduğu için algının bilgi olması, varlığın görelisi 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) (Platon, 2016:32) 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) (Platon, 2016:32). Protagoras’ın doktrini, Platon’un yorumlamasına göre, bütün görüşlerin görelisi 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 (Burnyeat, 1990:7-8). “O halde algı daima varolanın kendisine aittir ve tıpkı bilgi gibi, o da yanlışlanamaz.” (152c) (Platon, 2016:33). 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 (Cornford, 1939:32). Bütün görüşlerin görelisi doğruluğu şu anlama gelir: her algısal görüş şeylerin nasıl göründüklerini oldukları gibi yansıtır (Burnyeat, 1990:11). Demek ki eğer bilgi algı ise, algıların kendileri varlığın kendisine karşılık gelmelidir. Algı sürekli değişiyor ise varlık nasıl bir varlıktır?

Sokrates, Protagoras’ın gizli öğretisinin olarak Herakleitosçu akış teorisi olduğunu öne sürerek (152a) (Platon, 2016:33) meseleyi Herakleitosçu akış teorisine getirir. Böyle yapmasındaki amacı, bilginin algı olduğu iddiasının ancak Protagoras’ın göreliliği ile mümkün olabileceğini, göreliliğin de ancak Herakleitosçu akış teorisine gerekçelendirilebileceğini öne sürüyor olmasıdır. Kısaca, akış, algının yanılmaz oluşunun, her zaman olanın bilgisini veriyor oluşunun zorunlu koşuludur (Sedley, 2002:40). Üstelik Sokrates, bu üç teorisinin –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) (Platon, 2016:33).

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) (Platon, 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 duyuşal nesnelere değişim içinde olduğunu kabul etmekle birlikte, her şeyin deneysel nesnelere ibaret olduğunu kabul etmemektedir. Bu durumda, bilgiyi imkansız kılan şey, ‘her şey her zaman değişim içindedir’ iddiasıyla ideaların varlığının reddedilmesidir (Cornford, 1939: 36). Yani Cornford için bu cümledeki ‘hiçbir şey’ ifadesi ideaları da yadsıma anlamında kapsamaktadır. Bu bakımdan, ona göre, duyuşal 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 (Burnyeat, 1990:12). 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 aradılığını’ duyumun tikel nesnelere bir özelliği kılar. 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 (Cornford, 1939: 39). 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 var olduğunu imlememektedir. İleride Platon Herakleitosçu öğretiyi açıkladıkça vurgusu karşıtların birliğinden çok, şeylerin birbirlerine bağımlı varoluşu üzerinde daha çok duracaktır.

İkincisi ise ‘varlığından söz ettiğimiz şeylerin aslında *olmadıkları*, fakat her zaman akış içinde olduklarıdır. Cornford, Aristoteles’in yorumundan yola çıkarak duyuşal nesnelere uygulandığı sürece Platon’un bu Herakleitosçu doktrini kabul ettiğini dile getirir. Akılsal nesnelere 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 (Cornford, 1939: 39).

Cornford, Herakleitosçu doktrini kabul ettiği görüşünü buraya eklerken, metinden bir kanıt getirmeyen, 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 başvuracak olsak, sadece Parmenides öncesi değil sonrası diyalogları da, örneğin Sofist’i ve Kratylos’u da hesaba katmamız gerekmektedir.

Elbette, bilginin değişmezlik gerektirdiği konusunda haklıdır. Ama 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 unutulabilirsek, bu pasajdan ille de bir şey

çıkarcaksak 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 olduğunun belirsiz olduğunu, fakat Phaidon ve Devlet’ten yansımaların bulunduğunu belirtir (Silverman, 2002:114). Nitekim o diyaloglarda idealar, kendi kendine var olan birler ya da birlikler olarak ele alınmaktadır (Silverman, 2002:114). Fakat özellikle Phaidon ve Devlet’teki idealar kuramı Parmenides’le birlikte eleştiriye tutulduktan sonra, Devlet-Phaidon ve Theaitetos diyalogları arasında tespit edilen benzerliklere şüpheyle yaklaşmak gerekir. Parmenides diyalogu, şeylerin de Birliğe sahip olduklarını tespit etmiş ve onların düşünsel içeriklerinin oluşturulmasında onların da birliğine zemin hazırlamıştı. Ayrıca şeyler, varlıklarını idealardan 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 görece bir varlığa sahip oldukları şeklinde açıklayacaktır. Oysa Parmenides diyaloguyla birlikte artık, şeyler varlıklarını idealardan almadıklarından dolayı, kendi başlarına varlığa sahip olabilmeye kalmazlar, görece varlığın reddedilmesiyle de onları kendi başlarına olan varlıkları da tesis edilmektedir.

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 sürekler; eğer yer yüzü akış içinde ise, varlığı gerekçelendirmek için, ideaların varlığına baş vurmak hatadır. Çünkü varlığı, ideanın varlığı değil, ideaların varlığını varlık gerekçelendirir.

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 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 yanlışla 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 göndermelerine 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) (Platon, 2016:35).

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) (Platon, 2016:35). 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 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) (Platon, 2016:38) 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) (Platon, 2016:39).

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 (Cornford, 1939: 49). 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 nesnelere kararlı bir yapıya sahip olmalarını, zamanda süreklilik arz eden bir karaktere sahip olmalarını gerektirmesine rağmen, Theaitetos’ta ele alınan algı kuramı, tam da nesnelere böylesi bir sürekliliğe sahip olamayacağına işaret etmek için ortaya konduğu tespitinde bulunur (Burnyeat, 2002:17.). 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 (160e) (Platon, 2016:47).

Sokrates devinimi yer değiştirme ve başkalaşma olarak ikiye ayırır (181d) (Platon, 2016:83). 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 sürekli oluşun her iki türlü de meydana geldiğini savunmalıdırlar (182d) (Platon, 2016:83). Buradan yola çıkarak, niteliği algı nesnesine indirger ve nitelik, Herakleitosçu akış teorisine uygun olarak sürekli bir oluş içinde bulunmasıyla algı nesnesiyle özdeş olur.

“Sıcaklık, beyazlık ya da bu türden 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**” sözü sana tanıdık görünmüyor veya bütüne göre söylenince anlamıyorsun. O halde bir de tekiler üzerinde dinle. Etkileyen şey sıcaklık ya da beyazlık olmaz; sıcak, beyaz veya bu türden başka şeyler olur. Sözümüzün daha başındayken böyle konuştuğumuzu anımsıyorsundur: Hiçbir şey kendinde birşey olmadığı gibi, kendinde etkin veya edilgin de olamıyordu; algılar ve algılanlar bu ikisinin bir araya gelmeleriyle ortaya çıkıyor, biri niteliğin taşıyıcısı olurken ötekiye algılayan oluyordu.” (182a-b) (Platon, 2016:83-84).

Cornford bu pasajı, Platon’un eğer var olan her şey yalnızca algı nesnelere ibaret olursa bilginin imkansız olacağını göstermek için bir yol açtığı şeklinde yorumlar (Cornford, 1939:96) ve niteliklerin kendi başlarına hiçbir varlıkları olmadığını, özne ve nesnenin, dışsal nesne ile duyu organının bir araya gelmeden ortada olmadığını belirtir (Cornford, 1939: 97).

Bu pasaj, Herakleitosçu akış teorisine dayalı olarak algı nesnesiyle özdeşleştirilen niteliklerin nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır. Platon kendi fikirlerini ortaya dökmek yerine, eleştiriye tabi tuttuğu fikirlerin mantıksal sonuçlarını takip etmeye devam etmektedir. Nitekim Platon, kanıtlamanın sonlarına doğru “Bütün hevesimiz, sırf cevabımız doğru görünsün diyeydi” (183a) (Platon, 2016:85) demektedir. Bu sözle, “bilgi algıdır” hipotezinin nasıl sonuçları ortaya çıkardığını araştırmış olduğunu, kapalı olarak söylemektedir. Buna dikkat etmek önemlidir. Bu pasaj, nesnelere niteliklerini, Herakleitosçu akış teorisine uygun olarak (en azından diyalogta ortaya konduğu şekliyle) duyu veirlerine ya da algı nesnesine indirgemektedir. Kratylos diyalogunda da göreceğimiz üzere nesnelere niteliklerini saf algı nesnelere indirgemek Platon’un genel olarak felsefesine de çok uygun 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 ileer üzerine inşa edilmiş bir algı kuramı bile algılayan 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 teorinin kabul edildiğinde ortaya çıkan çelişkiyi göstermektedir; algı, etkiyi meydana getiren bir nesneyi gerektirir. Burada, algının bilgiyi vermiyor oluşu, idealleri görememesi değil, *nesneyi* görememesidir.

Platon'un ayırdığı iki tür deviniminden niteliksel değişim, algının bilgi olduğu iddiası bakımından, uzamsal değişimden daha ciddidir. Niteliksel değişim olmadan yalnızca yer değiştirme olsaydı o şeyin niteliğini söyleyebileceğimi açık açık söyler (182c) (Platon, 2016:84). 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) (Platon, 2016:84). Bu nedenle renk (182d) (Platon, 2016:84) ya da herhangi bir algı (182e) (Platon, 2016:85) 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) (Platon, 2016:85). Eğer algı algı değilse, bilginin algı olduğunu kabul edersek o zaman da “bilginin bilgi olmayandan başka bir şey olmadığını” söylemiş oluruz (182e) (Platon, 2016:85). 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 ‘oluşturduğunu’ söyleyin. [...] ‘Böyledir’, ‘Böyle değildir’ dedim; oysa hiçbir zaman ‘böyle’ dememli – 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 (Platon, 2016:85-86).

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 (Cornford, 1939:99). Platon'un bizim yapmamızı beklediği çıkarım, şudur: eğer Herakleitosçu akıştan bağımsız olmasıyla kelimelere sabit anlamlarını veren bir bilinebilir nesnelere sınıfını kabul etmezsek, bilginin hiçbir tanımı, karşısından daha doğru ya da yanlış olamaz. Platon, İdealar teorisinin gereksinimini, ondan bahsetmeden, hissettirmeye çalışmaktadır (Cornford, 1939:99). 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 neticeyi, her şeyin değiştiği doktrini bile savunamayacağımız bir noktaya geldiğini belirtmektedir. 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.

## SONUÇ

Eğer Platon'un Theaitetos'ta duyusal dünya için Herakleitosçu akış teorisini kabul ettiği görüşünü öne sürersek, onun algı ile ilgili bu sözlerinin de duyusal dünya için 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 edilgen ve nesne etkin iken, y anında göz etkin nesne edilgen 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 edilgen 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) (Platon, 2016:84). demektedir. Nitelikleri, etkin olan ile edilgen 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 edilgen 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 çelişkidir. Öyleyse, Platon bunu kabul etmemektedir.

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 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 gerecektir.

Platon elbette idealardan bahsetmemektir ve onun ideaları ortaya koymayı 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 toplumdaki 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 nesnelere de yönelimleri her zaman aynı doğrultuda olmak zorundadır; zamansal nesnelere 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.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Birinci Yazar %100.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## KAYNAKLAR

- ALLEN, R.E. (1997). *Plato's Parmenides*. London: Yale University Press
- ARISTOTELES. (1996). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar
- ARISTOTLE. (1984). *On Generation and Corruption; Complete Works of Aristotle I*. (Çev. Jonathan Barnes). Princeton: Princeton University Press
- BURNET, J. (1928). *Greek Philosophy I: Thales to Plato*. London: Macmillan and Co.
- BURNEYAT, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*. USA: Hackett Publishing Company
- CORNFORD, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul
- KAHN, C. H. (2013). *Plato and the Post-Socratic Dialogue*. London: Cambridge University Press
- ROSS, D. (1966). *Plato's Theory of Ideas*. London: Oxford University Press
- PLATON. (2001). *Parmenides*. (Çev. Saffet Babür) Ankara: İmge Yayınları
- PLATON. (2017). *Phaidon*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayıncılık
- PLATON. (2016). *Theaitetos*. (Çev. Birdal Akar). Ankara: BilgeSu
- SEDLEY, D. (2002). *The Midwife of Platonism*. New York: Oxford University Press
- SILVERMAN, A. (2002). *Flux and Language in Theaetetus*. Oxford Studies in Ancient Philosophy 18. Oxford: Oxford University