



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

**İşaret Bir Mekân Olarak Düşünülebilir mi?
Platon'un *Khôra* Kavramı Bağlamında İşarete İlişkin Bir İnceleme**

Can the Sign be Thought of as a Space?

An Analysis of the Sign in the Context of Plato's Concept of Chôra

Bu makale, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde, Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL danışmanlığında hazırladığım "Platon'un *Khôra* Kavramının İşaretin Kuruluşu Bakımından Derinleştirilmesi" başlıklı doktora tezinden hareketle yazılmıştır.

YAZAR

Merve Nur YAMAN

Dr. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

mrvmr06@gmail.com

Orcid: 0000-0002-9129-8652

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11501191>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 13.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 02.06.2024

Sayfa Aralığı: 375-394

ÖZET

Platon ilk kez geç dönem diyaloglarından olan *Timaios*'ta ortaya koyduğu *khôra* kavramını, Antik Yunan düşüncesinin en önemli problemlerinden birisi olan *metheksis* meselesini, yani duyulur dünyanın akledilir dünya tarafından açıklanmasını çözmek üzere kullanır. *Khôra*, akledilir olan *eidolar* ile onların duyulur kopyalarının yanında üçüncü bir cins (*genos*) olarak konumlanır ve ilkinin, ikincisi ile ilişkisini kurarak duyulur olanın akledilir olan bakımından açıklanabilmesini mümkün kılar. Platon tarafından oluşun kabı olarak da ifade edilen *khôra*, kendisinde bulunan her şeye bir "yer" sağlayan bir mekândır. Bu makalede ise Platon'un oluşun kendisinde gerçekleştiği mekân olarak *khôradan* yola çıkarak işaretlerin, "şeffaflaşarak" kendilerinden başka bir şeyi göstermeleri ve bu anlamda bir başka şeyin mekânı hâline gelmeleri bakımından bir *khôra* olarak yorumlanabileceğini ileri sürüyoruz. Bu anlamda işaretlerin, insan ruhunun kendine anlamları sunarken kullandığı bir "ara yüz" ve "mekân" olduğunu ifade ediyoruz. Böylece makale, hem fiziksel nesnelere mekânı söz konusu olduğunda hem de anlamların işaretler aracılığıyla kendimize sunulmasında olduğu gibi temelde bir mekânlaştırma fiilinin bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Khôra, Hupodokhê, Mekân, İşaret.

ABSTRACT

Plato uses the concept of *chôra*, which he first introduced in *Timaeus*, one of his late dialogues, to solve one of the most important problems of Ancient Greek thought, namely the explanation of the sensible world by the intelligible world. *Chôra* is positioned as a third genus (*genos*) alongside the intelligible *eidōs* and their sensible copies, and by establishing the relation of the former to the latter, it makes it possible to explain the sensible in terms of the intelligible. The *chôra*, also referred to by Plato as the container of becoming, is a space that provides a "place" for everything in it. In this article, based on Plato's *chôra* as the space in which becoming takes place, we argue that signs can be interpreted as a *chôra* in the sense that they "become transparent" and show something other than themselves and in this sense become the space of something else. In this sense, we argue that signs are an "interface" and "space" that the human psyche uses to present meanings to itself. Thus, the article attempts to show that there is a fundamental act of

spatialization, both in the case of the space of physical objects and in the presentation of meanings to ourselves through signs.

Keywords: Plato, Chōra, Hupodochē, Mekān, Sign.

GİRİŞ

Aristoteles, “yer” (*topos*) meselesini ele aldığı *Fizik IV*’te, düşünce tarihi içinde, herkesin yeri bir şekilde kabul ettiğini ama gerçekten yerin ne olduğuna ilişkin sorgulamayı Platon’un yaptığını söyler. (Aristotle: 1936 *Physics*, 209b16-18) Gerçekten de Antik Yunan düşüncesinde, evrenin ortaya çıkışında indirgenemez bir koşul olarak “yer”, ilk kez Platon’da tartışmaya açılır. Bu anlamda Platon’un düşüncesi, fiziksel dünyanın unsurlarının kendisinde meydana geldiği yerin, bir problem olarak sahneye çıkışını ifade eder. Geç dönem diyaloglarından olan *Timaios*’ta ilk kez karşımıza çıkan *khôra* [1], duyulur dünyanın açıklanmasında, duyulur ve akledilirlerin yanında üçüncü bir unsur ve indirgenemez koşul olarak karşımıza çıkar. *Khôra*, akledilir olan *eidoların* duyulur kopyalarının kendisinde ortaya çıktığı bir mekân olarak düşünülür. Biz bu çalışmada Platon’un bu kavramından yola çıkarak işaretlere dair bir inceleme yürüteceğiz. Platon’un oluşun kendisinde gerçekleştiği mekân olarak *khôrasının*, “şeffaflaşarak” kendisinden başka bir şeyi gösteren ve bu anlamda bir başka şeyin mekânı hâline gelen bir işaretlerle arasındaki benzerlikten yola çıkarak işaretlerin ve dilsel işaretlerin bir mekân ya da *khôra* olarak yorumlanabileceğini göstermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle *Timaios* diyalogunun genel yapısına ve Platon’un *khôra* kavramını ortaya koyduğu bağlama kısaca değinelim.

Timaios diyalogunun, Platon’un geç dönem diyaloglarından olduğu kabul edilir. (Cornford: 1997, 1) [2]. Platon *Timaios*’ta bize evrenin meydana gelişinin kapsamlı bir hikâyesini sunar. Diyalog temel olarak astronomi konusunda diğerlerinden daha bilgili olduğu ve evrenin doğasına dair bilgiyi temel araştırma konusu yaptığı söylenen *Timaios*’un, uzun bir konuşmasına dayanır. Kritias’ın ifadelerine göre *Timaios*, “*kosmosun* doğuşu ile başlayacak insanın doğasıyla (*phusis*)” konuşmasını bitirecektir. (Platon: 2022, 27a4-6) [3] Platon’un *Timaios* diyalogundaki temel gayesinin *muthosa* değil, *alethêiaya* dayanan bir kozmoloji ortaya koyabilmek olduğu söylenebilir. Bu anlamda diyalog, evrenin hakikat temelinde nasıl meydana geldiği meselesini konu edinir. Diğer yandan bu genel temanın yanı sıra ilk defa *Timaios* diyalogunda, Kahn’ın ifadesiyle, “eski mesele”ye, yani ideaların duyulur olana ya da doğal dünyaya nasıl uygulanacağı problemine nihai bir çözüm bulma umuduna sahibizdir (Kahn: 2014, s. 176.) Platon elbette *Timaios*’tan önceki diyaloglarında da bu konuya değinir, fakat yalnızca *Timaios*’ta, pay alma/iştirak (*metheksis*) meselesine bütünlüklü bir açıklama

sunma ve birbirinden ayrı düşünülen akledilir dünya ile duyulur dünyanın birbiriyle ilişkilendirilebilme imkânı vardır. Diyalog bu çözümün en önemli bileşeni olarak *khôranın* yani fenomenal dünyanın kendisi aracılığıyla ortaya çıkabildiği *mekânın* ilk defa tam teşekküllü bir sunumunu yapacaktır.

En baştan ifade edecek olursak Platon için kozmos, dünyayı olabildiğince iyi ve güzel yapmak isteyen ilahi bir sanatçının yani *Dêmiurgos*'un, düzen ve güzellik vermek suretiyle onu ezeli-ebedî modellerin bir benzeri olarak meydana getirme faaliyetinin bir sonucudur (Platon: 2022, 30a2-3). Görünen ve görünmeyen âlem olarak ayrılan ve bu doğrultuda ruh (*psukhê*) ve bedene/cisme (*sôma*) sahip, aynı şekilde canlı ve akıllı olarak tasvir edilen bu evren, matematiksel bir düzene ve yapıya sahiptir. Fakat görünen âlemin kendisi, değişmez ve kendinde olan âlemin bir tür taklidi ya da benzeri olduğu için evrenin nasıl meydana geldiğine yönelik anlatı da ancak “benzer” (*eikos*) ya da “olası” bir hikâye olabilir (Platon: 2022, 29d).

Diyalogun bilgisi olarak Timaios, evren hakkındaki söyleme (*peri tou pantos*) giriş yaparak ilk önce onun meydana gelip gelmediğinin, bir başlangıcı olup olmadığının sorgulanması gerektiğini söyler (Platon: 2022, 27c4-5) ve şöyle bir ayırım yapar:

“Başlangıç noktamızın şu ayırımı yattığını düşünüyorum: *Nedir bu daima var olan ama hiç oluşa gelmeyen (ti to on aei genesin de ouk ekhon); nedir o hep oluşa gelen ama hiç var olmayan (kai ti to gignomenon men aei)?* [Bunlardan] ilki, her zaman aynı olduğu için muhakeme yoluyla akılla kavranırken (*noesei meta logou*), ikincisi, yaratıldığı ve yok olup gittiği, ama asla gerçekten var olmadığı için muhakemenin olmadığı duyum üzerinden kanaatlerle (*aistheseos alogou doksaston*) anlaşılır. Şimdi, yaratılan her şey zorunlu olarak bir neden (*aitia*) tarafından yaratılır, çünkü hiçbir şey, meydana gelmesinden sorumlu olan bir şey olmaksızın meydana gelemez. Ayrıca, bir zanaatkâr (*dêmiourgos*) tutarlı bir şeyi model olarak aldığı ve onun biçimini ve özelliklerini yeniden ürettiğinde, sonuç her durumda güzel bir şey olmak zorundadır, ancak yaratılmış bir şeyi model olarak alırsa, ürün kusurlu olmak zorundadır. (Platon: 2022, 27e-28a.)”

Görüldüğü üzere Platon, *to on aei* yani daima var olanı *to gignomeneon* yani oluşa gelenden ayırmaktadır. Böylelikle Platon'un, oluş (*genesis/gignesthai*) ve varlığın (*on*) yollarını tamamen ayırdığını görüyoruz. (Haşlakoğlu: 2016, 84.) Zira varlık her zaman kendisi olarak kalırken (*kata tauta on*), doksa alanı, diğer bir ifade ile görülür ve somut olan duyulur dünya her an meydana gelir ve ortadan kalkar. Bu anlamda hiçbir zaman

asıl anlamıyla var olamaz (*ontos de oudepote on*). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Platon, oluş alanını kendiyile kaim bir alan olarak düşünmez. Diyaloğun sonraki kısmında ise Platon, bu kendiyile kaim olmayan duyulur alanın akledilir alan bakımından açıklanmasını ve akledilirin duyulurda bulunmasını sağlayarak sürekli dönüşüm ve akış içindeki duyulur dünya hakkında konuşmamızı mümkün kılan üçüncü bir cinsi, yani *khôrayı* sahneye çıkaracaktır.

1. Platon'un *Khôra* Kavramı

Platon diyaloğun ilk kısmında *kosmos*'un meydana gelmesindeki aklî ilkeyi göstermeye çalışır. Fakat *kosmos* yalnızca *Dêmiurgos* aracılığıyla gerçekleşen ve aklî ilkeye dayanan zanaatle ortaya çıkmaz. Onun ortaya çıkmasında etkin olan başka bir neden daha vardır. Bu neden zorunluluktur (*anankê*). (Johansen: 2008, 92) Bu bağlamda Platon *Timaios*'taki tartışmasında öyle bir noktaya gelmiştir ki *kosmos*'un tam anlamıyla açıklanması için bu iki tür, yani “değişmez modeller” (*paradeigma*) ve “onların kopyaları” (*mimêta*) yetersiz kalacaktır. Birbirine indirgenemez bu iki dünyanın, yine diğer ikisine indirgenemeyen bir üçüncü ile bir araya getirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Platon'un *khôra* ve *hupodokhêyi* tartışmaya zorunlulukla dâhil ettiğini görüyoruz. Görünür dünyanın ortaya çıkmasında akıl ve zorunluluk birlikte çalışacaktır. Öncesinde ise *Timaios* şöyle demektedir:

“Buraya kadar sunmuş olduğumuz söylemimiz küçük bir kısmı hariç, aklın (*dia nou*) işine dair açıklamalardı. Fakat ben bu açıklamamı, zorunluluk (*di' anankes*) yoluyla meydana gelenler hakkındaki açıklama ile bir araya getirme ihtiyacı duyuyorum. Zira bu düzen içindeki evreni (*kosmou*), akıl ve zorunluluk birlikte meydana getirmiştir (*susteseos*). Akıl, meydana gelen şeyleri iyiliğe yöneltmesi konusunda zorunluluğu ikna ederek ona hâkim olmuştur. Zorunluluğun bilgeliğe böylece boyun eğmesi, evrenin ilk oluşum aşamasıydı. Dolayısıyla eğer ben size burada, evrenin gerçekten nasıl meydana geldiğine dair bir hikâyeye anlatacaksam, belirsiz/düzene gelmez sebebin mahiyetini (*tes planomenes eidos aitias*) de ortaya koymalıyım ki şeylerin sürüklenip gitmesine neden olan, tam olarak onun bu mahiyetidir. Şu hâlde ben bir adım geriye gidip, bu konuya uygun yeni bir başlangıç noktasından başlamalıyım. Ve bir kez daha başlangıca dönerek, araştırmamı buradan başlatmalıyım. (Platon: 2022, 48a-b)”

Platon evrenin teşekkülünün açıklanmasında şimdiye kadar yalnızca bir ilkeye dayanıldığını ifade eder. Ona göre metnin bu noktasına kadar yalnızca oluşun bir tür mekanizması kurulmuştur. Fakat, Platon bu paragrafta evrenin akıl ve zorunluluk

unsurunun bir arada çalışmasının ürünü olduğunu söylemektedir. İkinci bir başlangıç zorunludur, çünkü evrende bir de zorunluluk (*anankê*) unsuru vardır.

Bu doğrultuda Platon *khôrayı* vazetmeden önce konuya yeniden bir başlangıç yapmak gerektiğini söyler. Zira şu ana kadar ayırt ettiğimiz türler (*eide*) konuyu aydınlatmamızda yetersiz kalacaktır. Çünkü duyulur dünya, düşünülür dünya olmaksızın kendi başına var olamaz, fakat düşünülür de duyulurda doğrudan bulunamaz. Düşünülürün duyulurda bulunmasını sağlayan bir “aracı”ya ihtiyaç vardır. Konuya daha yakından bakabilmek adına metni bütünüyle alıntılalım:

“Evreni açıklamamdaki yeni başlangıç noktam, ilk açıklamamızdan daha da ileriye gitmemi gerektiriyor. O zaman iki tür (*duo eide*) ayırt etmiştik; şimdi ise başka bir üçüncü tür (*tritton allo genos*) ortaya koymalıyız. Daha önceki araştırmamız için ikisi yeterliydi: Birincisi akılla kavranan, daima aynı olan değişmez model (*paradeimatos eidos*), ikincisi ise, bu modelin oluşa tabi gözle görülür taklidi (*mimêma de paradeigmatos*) olarak varsayılmıştı. O zaman, açıklamamızı bu ikisi ile yapabileceğimizi düşündüğümüzden üçüncüsünü ayırmamıştık. Fakat şimdi öyle görünüyor ki, konuşmamız bizi güç (*khalepon*) ve karmaşık (*amudron*) bir türü aydınlığa çıkarmaya zorluyor. Şu hâlde onu anlayabilmemiz için, hangi kuvveti (*dunamin*) ve doğayı (*phusin*) haiz olduğunu ayırt etmemiz gerekiyor. Her şeyden önce o, bütün oluş için bir Kap/Hazne (*hupodokhê*) ve süt anne/bakıcıdır (*Titênên*). (Platon: 2022, 48e-49a.)”

Platon’un yukarıdaki metninden anlaşılacağı üzere, bir tür yatak ve oluşun bir süt annesi ya da bakıcısı olarak düşündüğü cins (*genos*) diğer ikisinden, bir model-*eidos* ve oluşa tabi bir unsur olmamasıyla ayrılır. Fakat *genos* olması bakımından varlığa aittir, zemini itibarıyla varlığa dayanır. [4] Oluşa tabi değildir, oluşun mahalli anlamında varlık taşımaktadır. Aynı şekilde değişmez model ya da *eidos* da değildir, akıl aracılığıyla kuşatılamaz. Daha önce ayırt edilenlerden farklı bir cins olarak *hupodokhê*, görünen âlemde değişmez *eidos*ları model alan taklitlerin ya da kopyaların tezahür ettiği bir “yatak”tır. Şu hâlde Platon bu üçüncü türü, diğer ikisine indirgenemez bir koşul olarak ortaya koymaktadır.

Doğal dünya Platon için değişime tabidir ve bu anlamda da değişmeyen varlığın karşısında oluşa aittir. *Kabın* içeriğini oluşturan unsurlar, sabit “doğa”ları olan şeyler değildir. Cornford bu anlamda Platon’un, bu unsurları bir yandan maddenin nihai formu olarak düşünen Miletlilerden, diğer taraftan bütün hareketi bu dört unsurun mekândaki düzenlenmelerine indirgeyen Empedokles, Anaksagoras, Demokritos gibi isimlerden de ayrıldığını söylemektedir. (Cornford: 1997, 178) Fakat bu unsurların

kendileri sabit şeyler değilse, hatta sürekli birbirlerine dönüşüyorlarsa, duyulur dünyanın bilgisine nasıl sahip olabiliriz? Yalnızca değişimin olduğu ve sürekli akış hâlinde olan bir dünya hakkında konuşmak mümkün değildir. Bu açıdan Platon, değişimi ve akış doktrinini kabul etmekle birlikte, bazı sabitelerin de olması gerektiğini düşünür. [5] Tam bu noktada metinde ilginç bir yere gelmiş bulunuyoruz. Platon dille ilgili bir bağlamdan hareket ederek bu sorunu çözmek üzere oluşun kendisinde ortaya çıktığı “yer”i işlevsel hâle getirir:

“Bu cisimlerden hangisinin tam ve doğru olarak gerçekten su yahut da ateş adını alacağını, hangisine bu adı yahut bütün adları yahut da şu veya bu adı vermek gerektiğini kestirmek zordur. Bunu nasıl, nelerin yardımıyla başaracağız? Bu zorluklar içinde o unsurlar için ne gibi makul bir açıklama sunacağız? Önce görüyoruz ki önce su dediğimiz şey yoğunlaşarak taş, toprak hâline geliyor. Sonra ilk unsur eriyip dağılarak rüzgâr ve hava oluyor, tutuşan hava ateş, bunun zıddına olarak da sıkışan, sönen ateş de hava hâlini alıyor. Yoğunlaşan hava bulut, sis şekline giriyor, yağmur veriyor. Böylece su, yeniden toprak oluyor. Öyle ki bu unsurlar, görünüşe bakılırsa, birbirlerinden doğup birbirlerine dönüyorlar. Böylece hiçbiri kendini her zaman aynı şekilde göstermediğinden, yüzümüz kızarmadan hangisine muhakkak olarak *bu* veya *şu* şeydir diyebiliriz. [...] Bir şeyin sürekli değiştiğini gözlemlediğimizde -örneğin ateş- her durumda ateşten *bu* diye değil, “şu şu nitelikte olan” (*toiouto*) diye söz etmeliyiz; sudan “bu” (*touto*) diye değil, her zaman “şu şu nitelikte olan” diye söz etmeliyiz; ne de *şu* ya da *bu* ifadeleriyle belirttiğimiz tüm şeylerin arasında, belirli bir şeye işaret ettiğimizi düşünerek bir kalıcılığı olan başka bir şeyden söz etmeliyiz. Çünkü onlar kayıp giderler ve *şu* ya da *bu* olarak ya da onları kalıcı bir varlığa sahipmiş gibi gösteren herhangi bir ifadeyle tanımlanmayı beklemezler. Ama unsurlardan her birinin içinde doğup ortaya çıktığı ve sonradan kaybolduğu tür, yalnızca o, *şu* ve *bu* deyimleriyle gösterilebilir. Aksine olarak şu veya bu niteliği olan, sıcak, beyaz yahut da herhangi bir niteliğe sahip olan yahut da o nitelikten gelen her şey, hiçbir zaman “şu” ifadesiyle gösterilemeyecektir. (Platon: 2022, 49e.) [İtalikler bize ait.]”

Şu hâlde *Timaios*, değişim dünyası hakkında konuşmanın nesnel bir zeminini bulmaya çalışmaktadır. Bunu ise birbirlerine dönüşen unsurların kendisinin “içinde” tezahür ettiği (*en o eggignomena phantazetai*) sabit ve değişmez bir “mekân” aracılığıyla temin edecektir. Fenomenal dünyada “bu” olarak çağrılabilir kadar sabit olan tek şey bu “mekân”dır. Fakat henüz Platon, bu kabı *khôra*, yani mekân olarak nitelendirmez. Yine de bu pasajdan, bu kabın kendisinin unsurların kendisine indirgenemeyecek başka bir şey olduğunu, şeylerin kendisinden üretildiği (*eks ou*) bir “madde” değil, şeylerin içinde tezahür ettiği kesin olarak anlaşılmaktadır. Platon’un kullandığı terminoloji mekânsaldır.

Fakat Platon'un bu konuyu daha açık hâle getirmek için verdiği altın analogisi, tersine bir etki yaratarak kendisinden sonraki dönemde madde ile mekânın ayrı şeyler olup olmadığı, maddenin uzamla özdeş olup olmadığı konusunda kafa karışıklığına sebep olacaktır.

“Şimdi bir adamın, altından (*ek khrosou*) her türden şekiller (*skhêmata*) yaptığını ve sonra hiç durmadan bunların her birini bir diğerine dönüştürmeye devam ettiğini düşünelim. Bunlardan birine işaret edip onun ne olduğunu sorduğunuzda, doğruluk açısından en güvenli cevap “altın” demek ve bir üçgenden veya içinde meydana gelen (*enegigneto*) diğer şekillerden asla varlığa (*onta*) sahip şeyler olarak bahsetmemek olacaktır, çünkü bunlar varlıklarını iddia ederken bile değişmektedir; ama “şu şu niteliği olan” unvanının bile uygulanmasına izin veriyorsa memnun olunmalıdır. Şimdi aynı şey tüm cisimleri içine alan (*dekhomenês*) doğa için de söylenmelidir. *Her zaman aynı adla çağrılmalıdır; çünkü kendi öz niteliğinden asla ayrılmaz, zira her zaman her şeyi alırken, hiçbir yerde ve hiçbir şekilde içine giren hiçbir şeye benzer bir şekil almaz.* Doğası gereği her şey için bir *yatak/rahim* (*ekmageion*) olarak oradadır, *ona giren şeyler tarafından değiştirilir ve farklı şekiller alır* (*diaskhêmatizomenon*) ve bu onu kâh şu şekilde kâh bu şekilde gösterir (*phainetai*); içine girip çıkan şeyler ise ezeli varlıkların taklitleridir (*mimêmata*), onlar, anlatılması güç bir yolla bu ezeli varlıkların *damgasını* (*tupôthenta*) taşırlar. (Platon: 2022, 50a-c.) [İtalikler bize ait.]”

Anlaşıldığı üzere Platon *hupodokhêye*, kendisi biçim almaksızın, her türlü biçimin sayesinde görünerek meydana geldiği, her zaman aynı isimle anılması gereken bir doğaya sahip, değişmez vb. özellikler yüklemektedir. Bunu kendisine verilen şekillere rağmen aynı kalan altın örneğinden anlıyoruz. Bu anlamda *hupodokhê*, her türlü değişimin değişmez yatağını oluşturur. Öte yandan bu pasajda dikkat çeken ifadelerden birisi de damgalamadır (*tupôthenta*). Öyle görünüyor ki üçüncü cins, ezeli varlıkların ya da bu bağlamda modellerin, onların taklitlerine bir anlamda damgalandığı yerdir. Dolayısıyla oluş ile ilişkisi bir tür damgalama ya da iz bırakma ilişkisi olarak kurulur.

Sonuç olarak duyulur dünyanın düşünülür dünya bakımından açıklanması, yani *metheksis* probleminin çözümü için gerekli olan üç türe ulaşılmıştır: (i) Değişmeyen ve bozuluşa uğramayan, görülmeyen ve duyulur olmayan *eidolar*, (ii) aynı ismi taşıyan, *eidos* gibi ama duyulur ikinci tür ve (iii) son olarak bozuluşa uğramayan, oluşa gelen her şeye bir mesken (*hedra*) sağlayan ve duyulur ya da akledilir olmadığı için bilinme kipi bu ikisinden birisi olmayan, bu anlamda yalnızca “piç” bir akıl yürütmeye idrak edilebilen üçüncü tür, yani *khôra*. Platon ilk defa burada, *khôrayı* ismen anar ve buraya kadar anlattığı bu üçüncü türün bir “mekân” olduğunu ifade eder:

“Üçüncüsü, sonsuz olan, bozuluşa uğramayan, oluşa gelen her şey için bir mesken (*hedran*) sağlayan, fakat kendisi duyular olmayan bir tür “piç akıl yürütmeye” idrak edilen ve zar zor bir inanç nesnesi olan *khôradır*. Gerçekten de bu bir rüyadaymış gibi [kendisine] bakarak oluşa gelen her şeyin bir yerde (*topos*) olması ve bir *mekâm* (*khôra*) işgal etmesi gerektiğini ve yeryüzünde ya da göklerde bir yerde olmayanın hiçbir şey olmadığını söylediğimiz şeydir. Tüm bunlara, bunlara benzer diğerlerine ve [bunların] uyanık ve gerçekten temelde yatan doğalarına gelince, bu rüyanın etkisi altında uyanamıyor, [şunları] ayırt edemiyor ve gerçeği söyleyemiyoruz: Şöyle ki bir imaj (*eikon*) için, kendisine dayanarak oluşa geldiği şey bile ona ait olmadığından ve kendisinden başka bir şeyin sürekli hareket eden görüntüsü olduğundan, *hiçbir şey olmamanın acısıyla bir şekilde varlığa tutunması ve başka bir şeyde varlığa gelmesi uygundur.* (Platon: 2022, 52a9.)”

Bir şey ancak bu mekândaki yeri aracılığıyla “tezahür” edebilir; diğer bir ifadeyle *kaptaki/hupodokhê*deki konumları itibarıyla belirlenirler. (Kahn: 2014, s. 188) Platon görünen şeylerin, ideaların taklitleri olarak ortaya çıktığını ve bu idealar bakımından (*ta de eisionta kai eksionta tôn ontôn aei mimêmata*) adlandırılabilirliklerini söyler (Platon: 2022, 50c4), fakat Platon’un her şeyden önce bu görünen şeylerin bir “yer”de bulunmak durumunda olduklarını düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu görünen şeyler, akledilir olanların yalnızca birer benzeridir; tözsel bir yapıda değildirler. Bu anlamda fenomenler öncelikle bir yerde ortaya çıkarak belirlenirken, diğer yandan mahiyetleri ve doğaları bakımından idealara bağlıdırlar. Öyleyse yer, adlandırmayı önceler; onun öncelikli koşuludur. Buraya kadar olan kısımda, Platon’un düşünülürün duyulurda bulunması meselesini, değişim dünyası hakkında konuşmaya bağladığını görüyoruz. Duyulur kendisiyle kaim değildir; onda hiçbir sabitlik yoktur. Duyulurlar basit anlamıyla, sürekli değişim içindeki unsurların *khôrada* algılanan görüntülere karşılık gelecek şekilde düzenlenmiş hâlidir. Burada ayrıntılarına değinmeyeceğiz fakat bu düzenlenme Platon’un düşüncesinde geometrik çok yüzlüler yardımıyla gerçekleşmektedir. Sürekli dönüşüm içinde olan unsurlar ve bu unsurların hareketi matematiksel bir zeminde açıklanır. (Johansen: 2018, 119.)

Buraya kadar anlattıklarımızı Platon’un ifadeleri doğrultusunda kısaca özetleyecek olursak, değişimin ve akışın dünyası hakkında konuşmak, yani onda bir şeylere “bu” olarak işaret edebilmek, ancak “mekân”daki yerleri vasıtasıyla olmaktadır. Platon’un oluşun kabı olarak tanımladığı bu mekân, atomcuların sonsuz boş uzayından farklı olarak *dunamis*le doludur (Platon: 2022, 52e), bu anlamda boş bir kap değildir. Böylece

kendisine giren her şeyden bağımsız olarak onlara bir mekân sağlamaktadır. *Khôranın* düşünülür ve duyulurlar arasında üçüncü bir tür olarak ikisinin bir araya gelmesini sağladığını ve bu anlamda da *metheksis* meselesine bir çözüm sunduğunu ifade ettik. Platon diyalogun buraya kadar olan kısmında, oluşu unsurlarla ilişkilendirerek, oluş hakkında konuşabilmenin, sürekli dönüşüm içindeki bu unsurların öncelikle bir yerde ortaya çıkmalarını gerektirdiğini ifade etti ve *khôrayı* bu işlev bakımından konumlandırdı. Şimdi ise *khôranın* bu özellikleri ve yaptığı iş açısından işaret olarak yorumlanıp yorumlanamayacağına bakalım.

2. *Khôra* Olarak İşaret ve Dilsel İşaret

İşaret nedir? Türkçe sözlüğe baktığımızda, “bir anlam yükletilen ve bir şeyi bildirmeye, anlatmaya yarayan şekil, anlamlı iz; bel, im, delalet” tanımlamasıyla karşılaşırız. (“İşaret”, TDK, <https://sozluk.gov.tr/>) Fakat felsefe tarihine yayılmış ve birçok temel problemle ilişkili bir felsefi kavram olarak işareti aldığımızda, farklı dillerden çok sayıda sözcükle hesaplaşmamız gerekmektedir. Örneğin Antik Yunanca *sêma*, *sêmeion*, *sumbolon*, *tekmerion*, *deloun*, *semaion*; Latince *nota*, *signum*; Arapça *delalet*, *alamet*, *işaret*; İngilizce *sign*, *symbol*, *indicator*; Fransızca *signe*, *symbole*; Almanca *Zeichen*, *Bedeutung* sözcükleri ilk elden akla gelenlerdir ve liste çok daha uzatılabilir. (Mehlman: “Sign”, 2014, 974-990) Peki gerçekte bir işaret nedir? Ya da bir şeye işaret ederken aslında gerçekleşen nedir? Bunun için işaretin özelliklerine daha yakından bakmamız gerekiyor. İşaretlerde ortak olan özellik, “kendilerinden başka bir şeyin yerine durma” özelliğidir. Bir işaret en temel anlamıyla, “kendisinden başka bir şeyin yerine durmakla”, yerine durduğu şeyin bir mekânı hâline gelir. İşaret etme bağıntısı ve onun duyusal içeriğinin “şeffaflaşarak” kaybolması, bizi, duyusal olanı aşan bir anlama yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir. Burada “şeffaflaşma” ile işaretin işaret olmadan önceki durumunda kendisi bakımından sahip olduğu fiziksel özelliklerinden soyulmasını ve bu özellikleri bakımından kendini “görünmez” kılmasını kastediyoruz. Dolayısıyla bir işaret, fiziksel özelliklerini aşarak bir başka şeyin “yer”ine duran, kendisinden bir başka şeyi gösteren ve onun “taşıyıcı”sı olan herhangi bir aracıdır. Bu aracı, bir ses dalgası, sayfa üzerindeki mürekkep lekeleri olabileceği gibi örneğin bir dumanın belirmesi de olabilir. Bu yüzden işaretler öncelikle duyulur dünyada karşımıza çıktıkları için işaret etme bağıntısının da duyulur alanda gerçekleştiğini düşünürüz. Örneğin duyulur dünyanın unsurları olan ses dalgaları, yine duyulur dünyada olan bir başka nesneyle ilişkilenebilir

gibi görünür. Fakat işaretler, yalnızca fiziksel özellikleri ya da duyulur dünyadaki bulunuşları bakımından ele alındıkları sürece “işaret olma” özelliği taşımazlar. Duyulur dünyanın herhangi bir unsuru, ancak ve ancak bir nesneyi bize sunabilmek üzere bir “ara yüz”e dönüşmek yoluyla işaret olur.

Dolayısıyla bize göre bir işaret, her şeyden önce, insan ruhunun bir tür gerçekliği ya da anlamı kendisine sunarken kullandığı bir “mekân” ve “ara yüz”dür. Şu hâlde ben, gerçekliği şeffaflaşan bir işaret üzerinden kendime sunma kabiliyetine sahibimdir. Bir şeyin “şeffaflaşarak” ya da görünmez hâle gelerek başka bir şeyi gösteren bir işaret olmasının zemininde yer alan, ruhun çok temel -öyle ki benin kuruluşunun dahi zemininde olan- bir faaliyeti bulunmakta ve bu faaliyetin “yer/khôra” meselesiyle bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkinin mahiyetini açmadan ve işaretin “Ben” ile ilişkisi içinde açıklanmasına geçmeden önce işaretin neden bir *khôra* olarak düşünülebileceğine kısaca değinmemiz gerekiyor.

Platon’un dil içinde yakalanamayacağını ileri sürdüğü *khôra* hakkında konuşmanın bir imkânı yok mudur gerçekten? İşaretlere ve dilin en temel unsurları olarak dilsel işaretlere daha yakından bakıldığında, Platon’un *Timaios*’unda tasvir edildiği şekliyle *khôra* ile analogik olarak düşünülebilecek bazı özellikler olduğunu görüyoruz. Platon, *Timaios* 49a’da, diğer iki türün (*eidōs*) yanına dâhil ettiği üçüncü türün doğasının ne olduğunu sorar ve onu “her şeyden çok, oluşun kabı (*hupodokhê*) (ya da haznesi) ve bakıcısı olmak” şeklinde belirler. (Platon: 2022, 50d-e.) *Timaios* diyalogunun bu mekânla ilgili olarak dile getirdiği bazı ifadeler, *khôra* ve dil arasında kuracağımız analogi bakımından özellikle önemlidir. Platon’un ifadelerini yeniden hatırlayalım:

“Şimdi aynı şey tüm cisimleri içine alan (*dekhomenês*) doğa için de söylenmelidir. Her zaman aynı adla çağrılmalıdır; çünkü kendi öz niteliğinden asla ayrılmaz, zira her zaman her şeyi alırken, hiçbir yerde ve hiçbir şekilde içine giren hiçbir şeye benzer bir şekil almaz. Doğası gereği her şey için bir yatak/rahim (*ekmageion*) olarak oradadır, ona giren şeyler tarafından değişir ve farklı şekiller alır ve onlardan ötürü farklı zamanlarda farklı niteliklere sahip görünür; içine girip çıkan şeyler ise ebedî varlıklar tarafından tuhaf ve ifade edilmesi zor bir şekilde izleri tab’edilen (*tupôthenta*) suretlerdir (*mimêmata*). (Platon: 2022, 50b-c. [İtalikler bize ait.]”

Bize göre işaretler de tıpkı, -Platon’un *khôrayı* tasvir ederken kullandığı ifadelerden yola çıkarsak- kendisinden başka bir gerçekliğin kendisinde ortaya çıkmasına imkân sağlayan

bir tür “rahim” ve “yatak” gibidir. Bir şeyi işaret kılma kabiliyeti, başka bir şeyi göstermek üzere fiziksel olanı bir mekân hâline getirir. Bir mekân olması bakımından işaret olma imkânından dolayı, *her zaman her şeyi alırken, hiçbir yerde ve hiçbir şekilde içine giren hiçbir şeye benzer bir şekil almaz.*

Fakat, Platon’un *khôra* anlatısını işaret meselesi bakımından daha ilginç kılan, mekân fikrini değişimle ilgili bir bağlamda ve dille ilişkili bir şekilde sahneye çıkarmasıdır. Platon 49c7’de, “dört temel unsur olan ateş, hava, su ve toprak sürekli olarak birbirlerine dönüşür ve hiçbir şey aynı kalmaz iken, bunlara ‘bu’ ya da ‘şu’ olarak nasıl işaret edilebilir?” diye sormaktadır. Dolayısıyla akış dünyasındaki herhangi bir şeyin bir “bu” ya da “şu” olabilmesi, diğer bir ifade ile belirlenerek haklarında konuşulabilir olmalarının imkânı, kendisi değişmeyen bir mekânın varlığıyla ilişkili hâle gelir. Oluş alanı sürekli değişim hâlindeyken onların ortaya çıktığı mekân bir kalıcılığa sahiptir ve bu mekân dolayısıyla bir kalıcılığa sahip olurlar. Fakat “bu” ya da “şu” olarak gösterilebilir olanlar, mekânın kendisi değildir. Mekân onların tezahür edebilme imkânını oluşturur, fakat kendisi bir “bu” ya da “şu” olarak belirlenemez. Dolayısıyla oluş ya da değişim dünyasında bir şeyin belirlenerek ona işaret edilebilme imkânı ile belirlenen şeyin bir yerde olması meselesi yakından ilişkilidir. En azından *Timaios* diyalogunda bu ilişki, yerle açıklanır.

İşaretler de tıpkı *khôra* gibi şeyleri bir kalıcılığı varmışçasına kendimize sunmamızı mümkün kılar. Sürekli akış dünyasında şeyler nasıl ki bir yere sahip olarak belirlenip bir “bu” olarak ortaya çıkabilirlerse, örneğin dildeki işaretler de bir anlamın “yeri” olmak bakımından bu içeriği bir kalıcılık esasında sunarlar. Örneğin “kalem” sesi, fenomenal dünyada sürekli değişim içinde olan [kalem] nesnesini tutar. Platon, aynı meseleye, özel olarak dile ve dildeki adların doğruluğuna hasrettiği *Kratylos* diyalogunda da değinir. Adlandırmanın ancak “bu” olarak belirlenebilen bir şey için söz konusu olduğunu söyler: Bir şey, belirli bir “bu” olarak karşımıza konulmadığında onu adlandırmak da mümkün değildir. (Platon: 2016, 439d.) Zira adlandırılanın kendisi sürekli akış içindeyse, ona bir şey olarak işaret etmek ya da onu bir adın belirlediği şey olarak düşünmek de mümkün olmayacaktır. (Kahn: 2014, s. 188.) Burada Platon adların değişim içinde aynı kalını isimlendirdiğini, diğer taraftan bu aynı ya da kalıcı olanın dilden ziyade ideanın kendisine dayandığını dile getirir. Dolayısıyla “bu” olarak belirlenebilmenin zemini, duyuşal alandan ziyade düşünülür alana dayanır.

Diğer bir ifade ile bu mekân, “şeffaflaşmak” yoluyla kendisinden başka şeylerin görünür olmasına imkân sağlar. Bu mekân olmaksızın, sürekli bir akış içinde ve belirlenimsiz olan zorunlu nedenselliğin dünyasının, belirlenme imkânı bu mekâna dayanırken belirlenme ciheti idealardan gelir. Platon *Kratylos*, 390a’da şöyle söyler:

“Şayet her bir ad/yasa koyucu aynı heceleri belirlemezse, bizim bunu garipsememiz gerekir. Zira bütün demirciler aynı demire biçim vermezler, ancak aynı amaç için aynı aleti yaparlar, *benzer şekilde aynı ideayı yeniden üretirler*: başka bir demir olsa bile alet aynı doğruluktadır, burada biri de yapsa, Barbarların diyarında biri de yapsa, öyle değil mi? (Platon: 2016, 390a1-3.)”

Dolayısıyla Platon’a göre örneğin bir ad koyucu, adlandırma yaparken aynı ideayı farklı malzeme ile üretir. Bu malzeme, dil söz konusu olduğunda “harfler ve heceler”dir. (Platon: 2016, 390d9-12.) Burada bize, adların (*onoma*) “taklit edilmiş bir şeyin, sessel taklidi” (*mimêma phône*) olduğu ve “sesle taklit eden”in, “taklit ederek adlandırdığı” söylenir. (Platon: 2016, 423b4-10) Dolayısıyla Platon burada, tıpkı *Timaios*’ta, fiziksel unsurlar ile idealar arasında kurulan mimetik ilişkiye benzer bir ilişkiyi dildeki adlar ve idealar arasında kurmaktadır. Fakat *Kratylos*’ta bu üretimin yani adlandırmanın zeminini açmaz ya da adların ve dilsel işaretlerin kendisinin de ortaya çıktığı mekân ile ilgili bir izahta bulunmaz. Platon bu diyalogda, dili verili kabul ederek adların olduğu bir zeminde onların gönderimde bulunduğu şeyleri doğru isimlendirip isimlendirmedeğini sorgular. Sonuç olarak *Timaios*’ta, varlık ve oluşu bir araya getiren ve düşünülür olanın duyulur olanda bulunmasını mümkün kılan *khôra*, dildeki adlarda ideaların nasıl bulunduğunu açıklamak üzere kullanılmaz.

Buraya kadar kısaca ifade etmeye çalıştığımız üzere Platon’un yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak işaretin de bir *khôra* olarak yorumlanabileceğini iddia ediyoruz. Platon’un *khôrası* ile işaretlerin bir mekân olarak kendilerinde anlamların görünür hâle gelmesi arasında bir analogi kurulabilir. Peki henüz belirlenmemiş anlamların ya da belirli bir tür gerçekliğin kendisinde ortaya çıkmasını mümkün kılan bir *khôra* olarak düşünülebilecek işaretler, *psukhê* ile nasıl ilişkilendirilir? Bu soru, insan ruhunun bir gerçekliği kendisine sunarken işaretleri nasıl kendisinden başka bir şeyin yerine duracak şekilde “şeffaflaştırarak” bu gerçekliğin bir mekânı hâline getirdiği sorusuyla birlikte düşünülmelidir. İnsan ruhu, fiziksel mekânda karşısına temsil olarak çıkan şeyi “şeffaflaştırarak” bir işarete dönüştürmesi anlamında, karşısına “basit anlamda bir işareti”

koyabildiği gibi dilsel işaretleri belli kurallara göre sıralayıp sentezleyerek “karmaşık işaretler” oluşturma kabiliyetine de sahiptir.

Bir dilsel ifadede, tek tek işaretlerin bir tür sentezlenmesi vardır. Dolayısıyla dilde, art arda bir şekilde sıralanan işaretler, bir anlama karşılık gelecek şekilde sentezlenerek bir bütün hâline gelirler. Platon’un *Sofist* diyalogundaki ifadelerini bu bağlamda düşünebiliriz. Platon, dilin bir *sumplokê eidôn* olduğunu, yani *eidos*ların iç içe geçmesi ve bir tür içsel ilişkilene yoluyla oluştuğunu dile getirir. (Kahn: 2014, 102) Diyalogun bir başka kısmında ise “ne yalnızca adları doğrudan doğruya art arda dizmekle ne de ad olmaksızın yalnızca fiillerle [yüklemlerle] hiçbir zaman bir konuşma yapılamaz.” der (Platon: 2015, 261e). Dolayısıyla dil, adların ve fiillerin [yüklemlerin], birbirleriyle uyumlu olarak sıralanmasının ya da birleştirilmesinin (*sumplekon ta rêmata tois onomasi*) oluşturduğu bütünlerden meydana gelir:

İmdi nasıl nesnelere bazıları birbirleriyle uyuyor, bazıları uyuşmuyorsa bu durum sessel işaretler (*tês phônês au sêmeia*) için de geçerlidir. İşaretlerin bir bölümü de birbiriyle uyuşmaz; ama birlikte uyum sağlayanları ise sözü (*logon*) oluştururlar. (Platon: 2015, 262d-e.)

Gramatik ayrışma, çokluk ve belirli bir anlamı taşıyacak şekilde sıralanma olmaksızın dilsel ifadeler oluşturamayacağımızı söylemektedir Platon. Bu anlamda dilsel işaretler, belirli şekillerde sıralanarak bir anlamın taşıyıcısı olan sonlu bir işaret dizisi oluştururlar. Dolayısıyla dildeki ifadelerin anlamlı bütünler olarak kurulabilmelerinin zemininde de benzer bir birlik ve bütünlük verme anlamında aklın transendant fiili bulunmaktadır. Sentezlenen işaretlerin, tek tek işaretlerden farklı olarak bir olgunun yerine durduklarını söyleyebiliriz. Bu bakımdan dildeki işaretlerin sıralanarak sentezlenmeleri, onları olguların kendilerinde temsil edildiği bir mekân hâline getirir. Söylem düzeyinde, bunlar bağlaçlarla ve “dır” kopulasıyla gerçekleştirilir.

Bir şeyi dile getiremesem de dile getirebilme imkânının farkındayım. Bu imkânın mekânı öyle bir mekândır ki tıpkı Platon’un *khôrayı* tasvir ederken ifade ettiği gibi sürekli bir doğum hâindedir. Sonlu bir hafızada isimleri kullanarak bir şeyleri temsil etmeye, gramer kurallarını kullanarak da sonlu ötesi durumları temsil etmeye çalışırız. Dilsel işaretin kuruluşu, gramatik işlevlere göre sıralama ve sentezlemeyi gerektirir. Öte yandan biz bir bakıma bu sıralamayı kullanarak daha karmaşık bir anlamda işaretler kurarız.

Kendisi bir Şeye yer teŐkil eden işaret, kendisi bir yere yerleŐerek diŐer işaretlerden ayrılır ve sentezlenir ve karmaşık işaretleri oluşturur.

Aynı Őekilde iŐaret dizilerinin bir dizisi de mūmkūndūr. Dolayısıyla dil, iŐaretlerden, iŐaret dizilerinden ve iŐaret dizilerinin dizisinden oluŐmaktadır. (Çitil: 2016, 7, 2016) Dil, insanların hakkında anlamlı olarak konuŐabilecekleri tūm nesnelere temsil edildiĐi ūç boyutlu bir iŐaret dizgesine dūnūŐūr. Bu bakımdan dil, insanın basit anlamda iŐaretleri kullanarak daha karmaŐık iŐaretler oluŐturmasına, bunu da ūç boyutlu bir dizge içinde yapmasına dayanmaktadır. Őu hâlde dilde unsurlar ya da basit anlamda iŐaretler birbirlerinden ayrılır, birim olan bu iŐaretler belirli Őekillerde sıralanarak daha karmaŐık dilsel iŐaret būtūnleri oluŐturulur. Bu anlamda ūç Őeyi ayırt edebiliriz: Basit anlamda iŐaretlerin birimleŐmesi ve birbirlerinden ayrılması, sıra ve ūç boyutluluk. Dolayısıyla dil, en baŐta iŐaret etme baĐıntısını, sırayı ve ūç boyutluluĐu varsaymaktadır. Bunlar aracılıĐıyla ūrneĐin basit anlamıyla bir dilsel iŐaret, ŐeffaŐlaŐarak anlamın taŐıyıcısı hâline geldiĐi gibi, iŐaretlerin sıralanmasıyla oluŐan cūmleler ya da cūmlelerin oluŐturduĐu daha karmaŐık yapılar da anlamın taŐıyıcısı hâline gelir. Yukarıda ifade ettiĐimiz en temel anlamıyla basit iŐaret, yani en temel anlamıyla mekân olma, karmaŐıklaŐmayla birlikte dilin būtūnūnū bir mekâna dūnūŐtūrmektedir. Bu hâliyle dilin, anlamın kendisinde ortaya çıktıĐı bir *khôra* olduĐunu sūyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu çalışma içinde ifade ettiğimiz üzere Platon'un *khôra* kavramı hem duyuşal alana hem de akledilir alana ait özellikleri taşıyarak bu iki tür arasında üçüncü bir cins olarak konumlanır. Akledilirin duyulur olanda bulunmasının bir aracısı olarak *khôra*, Platon düşüncesinde duyulur dünya hakkında konuşmamızı mümkün kılan bir işleve sahiptir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere hem basit işaretler hem de karmaşık işaret olarak dil hem anlam hem de fiziksel olan ile ortak özellikleri paylaşır ve böylece ikisi arasında aracı bir konumdadır. İnsan ruhu bir anlamı kendisine sunarken bunu, "şeffaflaşarak", yani fiziksel özelliklerinden sıyrılıp kendisinden başka bir şeyin yerine duran işaretler aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu anlamda, fiziksel dünyadaki bütün nesnelere bir işaret hâline getirebilir. İşaretler, anlamları kendimize bir mekân aracılığıyla sunmamızı mümkün kılar. Dolayısıyla işaret etme bağıntısı "mekânlaşma"ya dayanır. Bu anlamda işaret bir başka şeyin ortaya çıkmasına izin vermesi anlamında bir *khôra* olarak yorumlanabilir. Bu durum hem basit işaret düzeyinde hem de karmaşık işaret düzeyinde karşımıza çıkmaktadır. Şu hâlde işaret meselesini yer meselesiyle ve yerlerin çokluğunun oluşturduğu bir mekân fikriyle yakından ilişkisi vardır. İşaretler ifade ettiğimiz üzere bu mekân ruhun temel yetileri bakımından kurulmaktadır. Dolayısıyla bu bakımdan, düşünce tarihi içinde muhayyilenin ampirik bağlantılandırma fiilleri bakımından ele alınan "işaret" ve "işaret edilen" arasındaki ilişki, bu ampirik fiillere öncelikli olarak kurulmaktadır.

NOTLAR

[1] *Khôra* ($\chi\acute{o}\rho\alpha$) ve *Hûpodokhê* ($\acute{\upsilon}\rho\omicron\delta\omicron\chi\acute{\eta}$), Platon diyaloglarında çoğunlukla "yer" ya da "mekân" fikrini ifade etmek için kullanılan kavramlardır. Platon, temel olarak gizli kanı ya da görüş, altta yatan, metaforik olarak ise "hazne", "kudak", anlamlarına gelen *hûpodokhê* (*receptacle*) ifadesini hemen hemen diyalogun ilk kısmında kullanmaktadır. Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 163. Diyalogun ilerleyen kısmında ise, daha çok mekânsallığı ifade eden *khôra* kavramına başvurduğu görülmektedir. *Timaios* diyalogunda temel alınan kavram olarak *khôra*, "yer", "toprak", "alan", "mekân", "uzam", "boşluk", "açıklık" anlamlarına gelmektedir. Bkz. Francis E. Peters, s. 187.

Khôra kavramına Platon'un verdiği anlamı yakalamak ve çevirmek kolay değildir. Fakat bu çalışmada, *khôra* bir şeyin kaim olduğu "yer" ya da "mekân" olarak karşılanacaktır.

[2] Cornford, diğer geç dönem diyaloglarını şu şekilde sıralar: *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios* ile hemen onun ardılı olan *Kritias*, *Philebos* ve *Yasalar*. *Timaios* diyalogu aslında bir üçlemenin ilk kitabı olarak yazılır: *Timaios-Kritias-Hermokrates*. Fakat *Kritias* yarım kalmış bir diyalogken, *Hermokrates* hiç yazılmaz. Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, 1997, Hackett Publishing Company, s. 1. *Timaios* diyalogu, düşünce tarihi boyunca en çok uğraşılan ve şerh yazılan Platon diyaloglarından birisidir. Bunda Orta Çağ boyunca, *Timaios* dışında dolaşımda olan çok fazla diyalogun olmaması da etkilidir. Dolaşımda olan kısım ise, Calcidius'un çevirmiş olduğu ilk kısımdır. Christina Hoenig, "Calcidius", *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill Academic Pub., 2017, s. 433. Hristiyanlık sonrası teolojik konuların merkezî bir öneme sahip olmasıyla birlikte, *Timaios* diyalogunun sunduğu düşünülen kozmoloji itibarıyla yaygın olarak dolaşımda olması anlaşılırdır. Diğer taraftan, Aristoteles'ten itibaren süregelen Platon'un belli başlı öğretileri üzerinden ve dramatik öğeler dışarıda bırakılarak anlaşılacağını düşünen saf dogmatik okuma, belli diyalogları seçip, öne çıkarmaya yatkındır. *Timaios* diyalogunun bu okumaya müsait bir yapıda olması, onun bu yaygınlığına katkı sağlamıştır. Bu konu hakkında bkz. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê, Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Sentez Yayınları, 2016, ss.19-22

[3] Diyalogun evrenin doğuşundan başlayarak insan türünün doğasına doğru ilerlemesi anlamlıdır. Platon'un kozmoloji anlatısı, iyinin ve güzelin *kosmosta* nasıl açığa çıktığı göstermeye çalışır. Johansen'e göre tam da bu noktada etikle ilgili meselelere bağlanır, zira evrende iyiliği ve güzelliği oluşturan "düzenlilik ve orantılılık" gibi özellikler insan yaşamında da geçerli ve etkindir. Daha büyük *kosmosun* bir parçası olarak insan düzen ve orantıyı taklit etmekle mutluluğa ulaşır. Thomas Kjeller Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 2-3.

[4] Platon'da *eidos* ve *genos* ifadelerinin farklı kullanımlarına yer veren Dana R. Miller, Platon'un *genos* ve *eide*'yi aynı anlamda, yani "tür" anlamında kullandığını söyler. Dana R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. s. 37.

Fakat bize göre aralarındaki fark, *eidē*nin basitçe gündelik anlamıyla türü ifade ederken, *genos*un varlığa ait bir “cins” olma anlamı taşımasıdır. *Genos*, kendisi türlerden biri değildir ama bu türlerin bir araya gelmesini mümkün kılan cinstir. En azından *Timaios*’taki kullanımı itibarıyla *genos*, *eidē*den farklıdır. Platon’un, ilk ayırmadaki iki türe *eide* olarak işaret etmesi boşuna değildir. İlk tür olan model ve onun benzerliğinde üretilen bir imge olarak duyulur dünyanın ortaklığı, *eidos* yani görünüşün mahiyeti anlamından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda *khôrayı* *genos* olarak ifade ederek, onun belirli bir mahiyet üzerinden anlaşılamayacağını dile getirir. Diğer taraftan Miller’in ifadesine göre, burada *eide* aynı zamanda belirlilik anlamına da işaret etmektedir.

[5] Kahn’a göre, Platon’un *Timaios*’taki akış (*flux*) doktrini, *Kratylos* ve *Theaitetos*’taki akış anlayışlarının bir karşılaşmasıdır. Sürekli dönüşüm ya da akış düşüncesi, yalnızca yanlış değil aynı zamanda tutarsız ve anlaşılmazdır. Platon’un argümanı hem değişen şeylerin varlığı hem de bunların kavranması ve betimlenmesi için bir miktar istikrar unsurunun gerekli olduğunu gösterir. Platon burada, akış doktrinini, onu oluşun yalnızca parçalı ve eksik bir açıklaması olarak düşünüp akledilir idealar bakımından açıklayarak kendi şemasına entegre eder. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, s. 187-188.

KAYNAKÇA

Aristotle, *Physics*, not. William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936.

Çitil, A. A., “Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege’nin Kavramyazısı”, *Felsefi Düşün*, Sayı 7, s. 45- 69, İstanbul, Ekim, 2016.

Haşlakoğlu, O., *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Sentez Yayınları, 2016.

Hoenig, C., “Calcidius”, *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill Academic Pub., 2017.

Johansen, T. K., *Plato’s Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008.

Kahn, C. H. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, 2014.

MacDonald C., Francis, *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

Miller, Dana R., *The Third Kind in Plato’s Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Platon, *Sofist*, çev. ve not. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Fol Yayınları, 2022.