

Platon'un Mektupları ile Philosophia Anlayışı Arasındaki İlişki*

The Relationship Between Plato's Letters and His Understanding of Philosophia

Baran Bingöl¹ 

¹Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Baran Bingöl

E-posta / E-mail : baran.bingol@student.asbu.edu.tr

*Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi BAP Lisansüstü Tez Projesi (SBBF-2023-213) olarak yayınlanmıştır.

ÖZ

Bu makale, Platon'un mektupları arasında "felsefi" içeriği bulunan 2. 7. ve 10. Mektup'un diyaloglar ile arasındaki ilişkiyi açığa çıkarma çabasıdır. Literatürde hem Platon'un mektuplarının Türkçe çevirisi hem de mektuplar ile diyaloglar arasındaki tutarlılık veya tutarsızlık meselesi hakkında ciddi bir eksiklik mevcuttur. Dolayısıyla, bahsi geçen mektupların en azından "felsefi" olarak kabul edilen kısımlarının Türkçeye çevrilmesi ve diyaloglar ile tutarlı olup olmadığının açığa çıkarılması gerekmektedir. Makalenin ilk kısmında, diyaloglar ile mektuplar arasında ciddiye alınması gereken ölçüde tutarlılık olduğu savunulmaktadır. Özellikle 2. 7. 10. Mektuplara ve diyaloglara bir bütün olarak bakıldığında, Platon'un sisteminde hayatî önem taşıyan hakiki-sahte ayrımının tutarlı bir şekilde anlatılmaya çalışıldığı, bu ayrım temelinde Platon'un dönemin Surakousa kralı Dionüsius ile ilişkisi üzerinden "philosophia" derken ne kastettiğini ve ne kastetmediğini birbirinden ayırt etmeye çalıştığı görülmektedir. Myles Burnyeat, Platon sisteminde hayatî bir anlamı bulunan söz konusu hakiki-sahte aslı ayrımını dikkate almadan diyaloglar ile 7. Mektup arasında bir bütünlük bulunmadığını hatta çeliştiklerini iddia ederek ironik bir şekilde 7. Mektup'u "sahte" ilân etmiştir. Makalenin ikinci kısmında, 7. Mektup'un sahte olduğunu iddia eden Burnyeat'in "7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü" başlıklı makalesine bir eleştiri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Platon, Myles Burnyeat, Mektuplar, Diyaloglar, philosophia

ABSTRACT

This paper aims to reveal the relationship between the 2nd, 7th, and 10th Letters, encompassing "philosophical" content among Plato's letters, and the dialogues. There is a crucial research gap regarding coherence or incoherence between the letters and the dialogues. Therefore, at least the parts of these letters considered "philosophical" should be translated into Turkish and their consistency with the dialogues clarified. In this paper, I advocate a significant consistency between the dialogues and the letters that must be explored in-depth. The first part of the paper consists of translating the 2nd, 7th, and 10th Letters from Ancient Greek into Turkish and analyzing the relationship between these letters and the dialogues. Especially when the 2nd, 7th, and 10th Letters and dialogues are examined as a whole, it is clear that Plato tries to explain that which is truth-that which is pseudo distinction consistently. This is essential for his system, and on the basis of this distinction, he distinguishes what he means and does not mean by "philosophia" through his relationship with Dionüsius, the king of Surakousa of the period. Burnyeat ironically declares the 7th Letter "pseudo" by claiming that there is no coherence between it and the dialogues and that they even contradict each other, without considering this fundamental distinction between that which is truth-that which is pseudo. The second part of the article is a critique of Myles Burnyeat's article "The pseudo-philosophical digression in Epistle VII," which posits that the 7th Letter is pseudo.

Keywords: Plato, Myles Burnyeat, Letters, Dialogues, philosophia

Başvuru/Submitted : 27.09.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 15.12.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 01.02.2024

Kabul/Accepted : 13.03.2024

Online Yayın /
Published Online : 14.05.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

This paper contains a partial translation from Ancient Greek into Turkish and analysis of the 2nd, 7th, and 10th Letters of Plato, which have “philosophical” content, aiming to reveal the relationship between these letters and the dialogues. There is a literature gap regarding coherence or incoherence between the letters and the dialogues. Therefore, at least the parts of these letters considered “philosophical” should be translated into Turkish and their consistency with the dialogues clarified. In this paper, I advocate a significant consistency between the dialogues and the letters that must be explored in-depth. The first part of the paper consists of translating the 2nd, 7th, and 10th Letters from Ancient Greek into Turkish and analyzing the relationship between these letters and the dialogues. Especially when the 2nd, 7th, and 10th Letters and dialogues are examined as a whole, it is clear that Plato tries to explain that which is truth-that which is pseudo distinction consistently. This is essential for Plato, and on the basis of this distinction, distinguishes what he means and does not mean by “philosophia” through his relationship with Dionūsios, the king of Surakousa of the period. Burnyeat ironically declares the 7th Letter “pseudo” by claiming that there is no coherence between it and the dialogues, and that they even contradict each other, without considering this fundamental distinction between that which is truth-that which is pseudo. The second part of the article is a critique of Myles Burnyeat’s article “The pseudo-philosophical digression in Epistle VII,” which posits that the 7th Letter is pseudo.

My first argument is that the dialogue texts of the “author” known as Plato, consistent with his letters as a historical figure, are not philosophy itself, in the nature of the practice he calls “philosophia,” but rather texts that attempt to lead the reader to philosophical practice in its various facets. Plato’s dialogues contain orators and interlocutors, where at least two people talk, discuss, and question and answer each other. Therefore, these texts are not philosophical texts as we understand them today and should not be read as such. Dialogues are, of course, written texts; however, that is not the problem. The problem is “how” these texts are written texts. These texts are not composed casually; in contrast, they are written “in this way,” that is, as dialogues, for a specific purpose.

This purpose, to put it briefly, consists in trying to test, guide, and lead the reader to philosophical practice itself through the dialogues. More specifically, Plato aims to do what Socrates, who left no written work behind, did. I argue that this is evident from Plato’s own words: “...I have never written about these matters (*δια ταυτα ουδεν πωποτ εγω περι τουτων γεγραφα*)” [2nd Letter, 314b] or “...I have not written, nor will I ever write, about these matters (*ουκουν εμον γε περι αυτων εστιν συγγραμμα ουδε μηποτε γενηται*). For it is not something to be put into words like other learned things (*ρηπον γαρ ουδαμως εστιν ως αλλα μαθηματα*)” [7th Letter, 341c]. This leading/turning (*παιδαγαγωγια*) appears as *τεχνη μαιευτικη* [technê maieutikê], that is, “the art/craft of midwifery” in the dialogues. In this article, I first translate and analyze the “philosophical” parts of Plato’s 2nd, 7th, and 10th Letters and then present a critique of Myles Burnyeat’s article “The pseudo-philosophical digression in Epistle VII.

Giriş

Ortodoks Platon yorumculuğunda, Platon’un yazılı metin olarak diyalogları, belirli bir konu, tema veya alan ile kategorize edilir. Örneğin, *Theaitētos* diyalogunun epistemoloji üzerine, *Gorgias* diyalogunun retorik üzerine olduğu veya *Politeia* diyalogunun adalet üzerine, *Philēbos* diyalogunun haz üzerine olduğu vb. yönünde bir mutabakat mevcuttur. Nitekim, söz konusu metinlerin, Batı dillerindeki ve Türkçedeki çevirilerine baktığımızda da aynı durumu görürüz. Oysa Platon’un diyaloglarına bir bütün olarak bakarsak, herhangi bir diyalogunu detaylı olarak incelemeye tâbi tutarsak durumun böyle olmadığını görürüz. Yani, *Theaitētos* diyalogu yalnızca epistemoloji üzerine bir metin olarak görülemez, tıpkı *Gorgias*’ın yalnızca retorik üzerine veya *Sophistēs*’in yalnızca ontoloji veya epistemoloji üzerine bir metin olarak görülemeyeceği gibi. Kanaatimce bu yaklaşımın sebebi, Platon’un günümüzde yaygın olan felsefe anlayışıyla okunmaya ve anlaşılmaya çalışılmasıdır; zira bu felsefe anlayışı çerçevesindeki metinler hem başlıkları hem de içerikleri bakımından, Platon’un metinlerinin aksine, belirli bir konu, tema veya alan ile kategorize edilebilir.

İlk olarak sunacağım iddia, Platon nâm “yazar”ın diyalog metinlerinin, tarihsel bir figür olarak Platon’un mektuplarıyla da tutarlı bir şekilde, kendisinin “*philosophia*”¹ adını verdiği faaliyetin doğası gereği felsefenin kendisi değil, okuyanı, farklı veçhelerden felsefî faaliyete sevk etmeye çalışan ve hatta bir fiil olarak felsefî faaliyeti sahneleyen metinler olduğudur. “Platon diyalogları” olarak bilinen metinlerin başlıklarının asıl metinlerde olup olmadığını tarihsel olarak elbette bilmiyoruz fakat eğer öyleyse, şu şekilde kategorize edebiliriz: Bazı diyaloglar, adeta hakikatin

¹ *Philosophia* ve *philosophos* sözcüklerini bazı kısımlarda çevirmeden bırakmamın nedeni, Türkçedeki “felsefe” ve “filozof” sözcüklerinin kastedilen anlama dair herhangi bir işaret taşımasıdır; yani bizatihi “anlamsız” olmasıdır. Oysa Eski Yunancada *philosophia* ve *philosophos*, zaten sözcük itibarıyla anlama dair işaret taşır; yani bizatihi “anlamlı”dır: Bilgelik/hikmet sevdası/sevgisi/aşkı ve bilgeliği/hikmeti seven/ilgi duyan/dostu olan anlamlarında. Dolayısıyla, “felsefe” ve “filozof” şeklinde çevirmek Türkçede herhangi bir anlam ifade etmediği için, hatta yanıltıcı bir tarihsel bagaj taşıdığı için, bazı kısımlarda anlamı vurgulamak ve hatırlatmak amacıyla, bilgelik sevdası/sevgisi, bilgeliği seven vb. şekilde çevirdim; “felsefe” ve “filozof” sözcüklerinin geçtiği yerlerde bu anlamlar akla gelmeli ve göz önünde tutulmalıdır.

muhatabı olanlara ithafen, (örneğin *Sophistês* Sofistler’e, *Gorgias* Gorgias’lara, *Theaitêtos* Theaitêtos’lara, gibi. . .) bazı diyaloglar ise hakikat ehline (*Timaios* Timaios’lara, *Parmenidês* Parmenides’lere, gibi. . .) yazılmıştır. Bundan kasıt şudur: Diyaloglara başlığını veren şahıslar, bir tiyatro oyunundaki roller gibi, aslında şahıslara büründürülmüş evrensel meselelerdirler.²

Türkçedeki diyalog sözcüğü, Eski Yunancadaki *διαλογος* (dialogos) sözcüğünden gelir. Birebir anlamı “*logos* vasıtasıyla, aracılığıyla”dır fakat diyalog, genelde iki kişinin karşılıklı olarak konuşması olarak anlaşılır. Platon’un metinleri, en az iki kişinin karşılıklı olarak konuştuğu, tartıştığı, soru sorup cevap verdiği hatip ve muhatap içerir. Dolayısıyla, bu metinler, bugün anladığımız anlamda felsefi metinler değildir ve bu şekilde okunmaması gerekir. Diyaloglar, elbette yazılı metinlerdir, fakat sorun zaten bu değildir. Sorun, bu metinlerin “nasıl” yazılı metinler olduğudur. Bu metinler, alelade yazılmış değildir; aksine, belirli bir amaca binaen “bu şekilde”, yani diyalog olarak yazılmış metinlerdir. Peki bu amaç nedir?

Amaç, daha sonra açmak üzere şimdilik kabaca söylersek, diyaloglar vasıtasıyla okuyanı bizatihi felsefi faaliyete yönlendirmeye çalışmaktan ve sınamaktan ibarettir; yani, Platon, geride hiçbir yazılı eser bırakmayan tarihsel Sokrates figürünün yaptığını yapmaya çalışır, ki savunacağım üzere kendisinin şu ifadelerinden de bu açıktır: “. . . ben bu meseleler hakkında zinhar yazmadım (*δια ταυτα ουδεν ποποτ εγω περι τουτων γεγραφα*)” [2. *Mektup* 314b]³ veya “. . . benim bu meseleler hakkında hiçbir yazım yok, olmayacak da (*ουκουν εμον γε περι αυτων εστιν συγγραμμα ουδε μηποτε γενηται*). Zira bu, diğer öğrenilen şeyler gibi söze dökülecek bir şey değildir (*ρητον γαρ ουδαμως εστιν ως αλλα μαθηματα*)” [7. *Mektup* 341c]. Bu eğiterek yönlendirme/çevirme (*παιδαγωγια* [paidagōgia] işi, diyaloglarda *τεχνη μαιευτικη* [tekhne maieutikê],⁴ yani “ebelik sanatı/zanaatı” olarak karşımıza çıkar. Bu makalede, ilk önce Platon’un 2. 7. ve 10. Mektuplarının “felsefi” kısımlarının neden ve nasıl diyaloglar ile tutarlı olduğunu, bunun neden Platon çalışmaları için önemli ve ciddiye alınması gereken bir durum olduğunu göstermeye çalışacağım; daha sonra ise Burnyeat’in “7. Mektup’un Sahte-Felsefi Ara-Sözü” başlıklı makalesinin eleştirisini sunacağım.

1. Platon’un “Yazılı Metin” Olarak Diyalogları ile 2., 7., 10. Mektuplar Arasındaki İlişki

Bu kısımda, belirtilen mektupların kısmi çevirisi ve analizi çerçevesinde cevap arayacağım sorular şunlardır: Platon’un felsefe anlayışıyla söz konusu mektuplar arasında nasıl bir ilişki var? Örneğin Platon’un “yazılı metin” olarak diyalogları ile söz konusu arasında ciddiye alınması gereken ölçüde bir tutarlılık var mıdır? Bir tutarlılık veya tutarsızlık söz konusu ise bunu nasıl yorumlayabiliriz? Söz konusu mektuplar ile diyalogların tutarlı oluşu, onların Platon’a ait olduğu anlamına gelir mi? Son olarak, bu soruları sormak ve cevap bulmak Platon çalışmaları için neden gereklidir?

Makalenin ikinci kısmına kadar, Platon’dan bize kalan 13 Mektup içerisinden, meselemiz bağlamında bulunan 2. *Mektup* [312d-314d], 7. *Mektup* [340b-345d]’tan Stephanus numarasıyla belirtilen ilgili yerlerin ve 10. *Mektup*’un bir çevirisini ve analizini sunuyorum; esas amaç olarak, bu mektupların “felsefi” meselelere dokunan kısımlarını çevirerek diyaloglarla neden ve nasıl tutarlı olduklarını işaret etmeye çalışacağım.

Platon, 2. *Mektup* olarak kategorize edilen Dionûsios’a mektubunda, mektubu kendisine götüreceği olan Arkhedemos’un, Dionûsios’un “ilk olan”ın doğasını (*πρωτου φυσεως*) anlamadığını söylediğini ifade eder [312d] ve bu meseleyi kendisine üstü örtük (*ανιγμωσ*) olarak anlatacağını, zira bu mektup “karada veya denizde” birilerinin eline geçerse, burada ne kastedildiğini anlamayacaklarını (*μη γνω*) söyler ve şöyle devam eder:

[312e] Her şey, her şeyin kralına döner. Her bir şey onun sayesinde ve o her güzelin sebebidir. İkinciler ikincinin, üçüncüler ise üçüncünün. Şimdi, insanın psukhê’si, bunların ne olduğunu öğrenmeye çalışır (*ορεγεται μαθειν*) ve hiçbiri uygun olmasa da onunla müşterek soydan olan şeylere bakar; [313a] açıktır ki kral ve bahsi geçen diğerleri böyle değildir. Bunun üzerine psukhê sorar: O hâlde bunlar[ın niteliği] nedir? İşte, Dionûsios ve Doris’in oğlu, bütün sıkıntılara [kötülüklere] (*κακων*) sebep olan soru budur; daha doğrusu, psukhê’de doğmasına sebep olan budur (*εν τη ψυχη εγγιγνομενη*) ve [psukhê] kendini bundan çıkarmadan (*ην ει μη τις εξαιρεθησεται*) hakikate ulaşma şansını asla elde edemez (*της αληθειας οντως ου μη ποτε τυχη*). Bir keresinde, bahçedeki defne ağaçlarının altında cevabı kendin bulduktan sonra bu meseleyi kavradığını [313b] söylemiştin bana; ben de, eğer durum böyle ise, beni pek çok ertten kurtardığını fakat bunu keşfeden hiç kimseyle tanışmadığımı ve kendi çalışmalarımın çoğunun (*πολλη μοι πραγματεια*) buna adanmış olduğunu söylemiştim...

² Genel olarak burada bahsedilen yaklaşımın kaynağı için bkz. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê* (Bursa: Sentez, 2016); Oğuz Haşlakoğlu, *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* (Bursa: Sentez, 2019); Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefece* (Ankara: Hece, 2021).

³ Platon metinleri için kullandığım Eski Yunanca ve İngilizce kaynaklar şunlardır: Plato & Burnet, John, (ed.). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Clarendon Press 1907 ve Plato. *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997. Türkçe kaynaklar ise, metin boyunca eserin ismi ve Stephanus numarası veya sayfa

⁴ Çevirmeden bıraktığım her sözcük için kısaca şöyle bir açıklama yapabilirim: Her dilde, başka dile çevrilmeye çalışıldıklarında mecburen daraltılan veya genişletilen birtakım sözcükler vardır; buradaki *tekhne* sözcüğünde olduğu gibi. *Tekhnê*, sanat ve zanaat ayrımı gözetmeksizin, belirli bir bilgi içeren meydana getirme faaliyeti anlamına gelir. Dolayısıyla, yalnızca “sanat” veya “zanaat” şeklinde karşılamak anlamı daraltır. Özellikle felsefe söz konusu olduğunda, örneğin Latinceyi Eski Yunancanın geliştirilmiş ve genişletilmiş hâli olarak kabul edemeyeceğimizi düşünüyorum. Bunun için pek çok örnek verilebilir fakat *tekhne* gibi en “can alıcı”larından biri, *psukhê* sözcüğünün *anima* veya mens sözcükleriyle karşılanıp daraltılmasıdır; benzer bir durum Latince *ratio* ve *verbum* gibi sözcüklerle karşılanan *logos* sözcüğü için de geçerlidir.

Burada elbette ilk önce sormamız gereken soru, her şeyin kralının, ikincinin ve üçüncünün ne olduğudur. Buradaki ve buradakilere benzer ifadeler diyaloglarda da geçer; örneğin *Politeia*'da [511b], *Timaios*'da [41d] ve *Philêbos*'da [28c ve 30d-e]. Neticede bu paragraftaki ilk ifadelerle kastedilenin, özellikle *Politeia*, *Philêbos*, *Sophistês*, *Politikos* ve *Timaios* diyaloglarının bir araya getirilmesiyle anlam ifade edebileceğini düşünüyorum. Makalenin amacı doğrultusunda 2. *Mektup*'un asıl önemli olan kısmına gelelim:

[314a]...bu mektupların eğitilmemiş insanların (*ανθρωπους απαιδευτους*) eline geçmemesine dikkat et. Öyle sanıyorum ki hiçbir şey çoğunluğa bu sözlerden daha gülmünç gelmeyecektir, tıpkı akli başında olanlara hiçbir şeyin daha takdire şayan ve ilham verici olamayacağı gibi. Bunlar hakkında konuşmak ve belki de uzun yıllar boyunca tekrar tekrar açıklandıklarını duymak gerekir ve ancak o zaman, tıpkı altın gibi, en ihtiyatlı çabalarla rafine edilirler. Fakat bununla ilgili en şaşırtıcı şeyi söyleyeyim: Öğrenmeye (*μανθανω*) ve bunları hıfz etmeye (*μνημονευω*) açık [muktedir] (*δυνατος*) [314b] pek çokları, bu öğretmenleri dinlerken yaşlandılar ve bana, otuz yıldan fazla bir süre dinledikten sonra, onları inceledikten ve her testten geçirip hüküm verdikten sonra, başlangıçta en şaibeli görünen noktaların şimdi en güvenilir ve en güvenilir olduğunu düşündüklerinin de artık tam tersi olduğunu söylediler.⁵ Bunu aklında bulundur ve gelecekte bu öğretmenleri değersiz bir şekilde ifşa ettiğin için pişmanlık duymamaya gayret et. En iyi önlem, bunları bir yere yazmak değil hıfz etmektir (*μεγιστη δε φυλακη το μη γραφειν αλλ εκμανθανειν*), [314c] çünkü yazılanların başkalarının eline geçmesi hiç de imkânsız değildir. Bu nedenle ben bu meseleler hakkında zinhar yazmadım (*δια ταυτα ουδεν πωποτ εγω περι τουτων γεγραφα*). Platon'un ne bir yazısı vardır ne de olacaktır (*ουδ εστιν συγγραμμα Πλατωνος ουδεν ουδ εσται*). Şimdilerde öyle olduğu söylenenler, güzel ve genç Sokrates'in başından geçenlerdir (*τα δε νυν λεγομενα Σωκρατους εστιν καλου και νεου γεγονοτος*).⁶ Hoşçakal ve [bana] güven; bu mektubu tekrar tekrar oku, sonra da yak.

2. *Mektup*'ta bizi ilgilendiren en önemli hususlardan biri, Dionûsios'un, Platon'un kendisine bahsettiği meseleleri ilk buluşmalarında zaten bildiğini iddia etmesidir. Bu durum ilginçtir çünkü adeta Platon diyaloglarını okuyan okurların durumunu ifade eder; zira pek çok insan, bu diyalogları okumadan önce, okurken hatta okuduktan sonra bahis konusu meseleleri zaten bildiğini düşünür. Çünkü diyaloglarda ele alınan adalet, güzellik, dostluk (ve karşıtları) gibi meseleler gündelik hayatta hepimizin karşılaştığı meselelerdir. Platon'un bunu belirli bir amaca binaen kasıtlı olarak yaptığını düşünüyorum hem metin boyunca hem de 7. *Mektup*'a geldiğimizde bu iddiamı açmaya çalışacağım. Ayrıca, yine 2. *Mektup*'un başlarında bahsedilen psukhê'nin içine düştüğü hâllerin veya bu süreç içinde başına gelenlerin *Phaidros* diyaloguyla birlikte ele alınması gerektiğini düşünüyorum [özellikle 249a-252c]. Platon'un, makalenin bağlamında bulunan 2. *Mektup*'taki bu ifadelerini Platon'un herhangi bir mektubunu ele alırken önümüzde tutmamız gereken *Phaidros* diyalogundaki ilgili kısımlarla bir araya getirerek yorumlamaya çalışalım. Öncelikle, *Phaidros* diyalogunda Sokrates Theuth ile ilgili hikâyeyi anlattığı kısımda, Theuth, hafızanın ve bilgeliğin ilacını bulduğunu söyler. Hükümdar da cevaben, “[275a] [harfleri] kullanmayı öğrenenlerin psukhê'lerine hafıza tembelliği [unutkanlık] vereceğini” söyler ve şöyle devam eder:

Artık kendilerine ait olmayan yazılı tablara [işaretlere] güvenerek, içlerinde bulunan kendilerine ait yeniden hatırlama gücünü hepten yitirirler. Bu nedenle sen, hafızanın değil hatırlamanın ilacını bulmuşsun. Öğrencilerine bilgeliğin hakikatini değil, zannını [sahtesini] sunuyorsun. Onlar senin sayende, bir yol göstericileri olmaksızın bu kadar çok şeyi öğrenince [275b] kendilerini bilgili sanacak, fakat bilge olmayıp da bilgeymiş gibi gördükleri için, pek çok konuda cahil ve geçimsiz kişiler olup çıkacaklar.⁷

Dolayısıyla, sağduyuya uygun olarak yazı yazmanın hafızayı güçlendirdiğini veya kalıcılık tesis ettiğini düşünmek yanlıştır. Aksine, tam da bu sebeple, yazmak unutkanlığı tetikler. Sokrates daha sonra, temelinde *praxis* yani bu bağlamda eylem/fiil bulunan *tekhne*'nin de yazıya aktarılamayacağını ifade eder:

[275d] . . . yazılı olarak herhangi bir *tekhne*'yi geride bıraktığını düşünen ve yazılı herhangi bir şeyin açık ve kalıcı [kesin] olacağı inancını taşıyan kişi hayli budala biridir; yazılmış sözlerin, yazılı olan şeyleri zaten bilen kişi için birer anımsatma olmaktan fazlasını yapacağını düşünen kişi ise Ammôn'un kehanetinden bihaberdir.⁸

Bu bağlamda oldukça önemli olduğu için Sokrates'in sözlerini alıntılanmaya devam edelim:

İşte böyle korkunçtur. *Phaidros*, yazı dedikleri şey; ve resme de hakikaten çok benzer. Çünkü resimdeki yaratıklar tıpkı canlı varlıklar gibi durur, biri onlara soru sorduğundaysa sessizce bakarlar. İşte logos'lar için de bu böyledir: Onların akıl sahibiymiş gibi konuştuklarını düşünürsün; ama söyledikleri hakkında bir şey öğrenmek isteyip de soru sorduğunda her daim bir ve aynı şeyi işaret ederler. Nitekim logos bir kez [275e] yazıldıktan sonra, artık her yeri dolaşmaya koyulur. Ona kulak kesilenin de onunla hiç işi olmayanın da eline geçer ve kime konuşup kime konuşmaması gerektiğini bilmez. Hırpalandığında ve haksız yere kötülendiğinde ise hep babasının yardımına ihtiyaç duyar; çünkü ne kendisini koruyabilecek ne de zorluklarla baş edebilecek takati vardır.⁹

⁵ Benzer ifadeler ve görüşler için bkz. *Politeia* 538d-539d.

⁶ Burada geçen *γεγονος* [gegonos] sözcüğü, olay, olgu anlamlarına gelir. Şu şekilde de düşünebiliriz: “Bugünlerde öyle olduğu söylenenler, genç ve güzel Sokrates'in başına gelen olaylardır.” Glenn R. Morrow'un “those that are now called so come from an idealized and youthful Socrates” şeklindeki çevirisinin “idealized” (veya “modernized”) sözcüğünü seçmesi sebebiyle yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Bkz. Plato, *Complete Works*, 1639.

⁷ Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu, 2016), 88. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır.

⁸ Platon, *Phaidros*, 88. Bu bağlamda oldukça önemli olduğu için Sokrates'in pasajın devamındaki ifadelerini de bir bütün olarak göz önünde tutmak faydalı olacaktır.

⁹ Platon, *Phaidros*, 88-89.

O hâlde, başkalarının eline geçmesi oldukça kolay olan yazılı metinlerin tıpkı resimler gibi adeta canlı gibi görünen (canlı olanı taklit eden) ölü olmaları, Platon'un yazıya mesafeli yaklaşmasının sebeplerinden biridir. Eğer *Phaidros*'tan alıntılıdığım bu pasajlar Platon'a aitse, ki öyle olduğu açıkça görülmekte ve kabul edilmektedir, Platon'un neden diyalogları yazdığı sorusu gündeme gelir. En basit şekilde sorarsak: Eğer yazı böylesine kötü bir şeye Platon neden yazmıştır? Hem 2. *Mektup*'ta söylenenleri hem de *Phaidros* diyalogunda söylenenleri göz önünde tutarak 7. *Mektup*'un önemli kısımlarını da çerçevemize dahil edersek cevabı bulabileceğimizi düşünüyorum. 7. *Mektup*'un Stephanus numarasıyla 340b ile 341a arasında bulunan kısmında diyalogların yazılma amaçlarından biri daha zımnen ifade ediliyor:

[340b] ...Oraya geldiğimde, ilk işimin, Dionüsius'un bilgelik aşkının ateşiyle adeta yanıp tutuşmakta olup olmadığını veya Atina'ya ulaşan pek çok sözün aslı astarı olup olmadığını görmek olduğuna düşündüm. Şimdi, bunu sınananın belirli bir yolu vardır; oraya vardığımda Dionüsius'ta olduğumu hemen gördüğüm gibi, özellikle de [başları] ölü doğmuş öğretilerle dolu olanlar ve tiranlar için oldukça uygun, soysuzca sayılamayacak bir sinama yoludur bu.

Bu insanların dikkati, meselenin bir bütün olarak ne olduğuna, mahiyetinin ne olduğuna, hem [340c] kaç zorluk barındırdığına hem de ne kadar emek gerektiğine çekilmelidir. Çünkü bunu duyduktan sonra, eğer hakikaten de bilgelik sevdalısıysa (*οντως φιλοσοφος*), meseleye ilgi duyuyorsa, ona lâıyk ve İlahî olarak yetenekli olduğu için, kendisine takdire şayan bir yol gösterildiğine ve onu takip etmek için hemen kendini hazırlaması gerektiğine, aksi takdirde hayatın yaşamaya değmeyeceğine inanır (*ου βιωτον αλλως ποιουντι*). Akabinde hem kendisine hem de ona yol gösterene bağlanır,¹⁰ ya tüm çalışmalarının amacına ulaşana kadar ya da yol gösterenin yardımı olmadan kendi adımlarını yönlendirebilmeye muktedir olana kadar da yolundan şaşmaz.¹¹

[340d] Böyle biri, böylece, bu düşünceyle, hangi işle iştigal ediyor olursa olsun, her şeyin ötesinde, her daim bilgelik sevgisi taşır ve hızlı bir şekilde, onu hakkıyla öğrenmeye, hıfz etmeye ve muhasebe etmeye en uygun hâlde getirecek günlük yaşam biçimine sınıksız sarılır; buna karşıt olan yoldan da sürekli nefret eder.

Öte yandan, hakiki bilgelik sevdalısı olmayanlar (*μη φιλόσοφοι*), —bedenleri güneş yanığı olanlar gibi— ancak yüzeysel fikirlerle yetinenler (*δοξαις δ επικερωσμενοι*), bunun için ne kadar çalışmanın (*μαθηματα*) gerekli olduğunu, ne kadar büyük emek gerektirdiğini fark ettiklerinde [340e] ve meseleye uygun olması için günlük yaşamlarının ne kadar nizâmî (*κοσμιος*) olması gerektiğini gördüklerinde,¹² bunu kendileri için meşakkatli veya imkânsız addederler ve böylece kendilerini de bunun için aciz (*αδυνατος*) sayarlar. [341a] Bazıları ise kendilerini bütün meselede yeterince eğitildiklerine ve artık daha fazlasına ihtiyaç duymadıklarına ikna ederler. İşte bu, kolaycı [rahatına düşkün] ve yorucu emekten aciz olanlara uygulanacak açık ve yanılmaz bir sınamadır, çünkü suçu kendisi yerine hocasına yüklemesini önler ve tüm bu çalışmaları sürdürme konusundaki yetersizliğini gösterir.

Bu ifadelerle göre, bir insan, Platon'un kastettiği anlamda felsefeye, yani bilgelik sevgisine ilgi duyup duymadığını anlamak için bir sınamaya tâbi tutulur. Platon'un bizzat Dionüsius'a uyguladığını söylediği bu sınamaya yöntemi, kendi ifadeleriyle, söz konusu insanın bu işe hayatını adayıp ada(ya)mayacağıyla başlar. Eğer hakikaten neyin peşinde olduğunu ve bunun ne anlama geldiğini biliyorsa, Platon'a göre metanetli bir şekilde bundan asla vazgeçmeyecektir. Yazılı metin olarak diyaloglar da Sofist eğitiminden farklı olarak, yukarıdaki anlamda aslında bir tür "eğiterek çevirme (*παιδαγωγία* [paidagôgia])" ve "sınama (*εξετάζω* [eksetazô])"¹³ çabasıdır. Sokrates de benzer bir duruma bizzat kendi savunmasında defaatle temas eder [örneğin bkz. *Apologia Sôkratous* 19d-e, 29c-30b, 30e, 33a-b]. Okuyan, ancak okuduğunu anlarsa ve bunun sonucunda gündelik yaşamını (*ημερα*) değiştirme yönünde bir adım atarsa felsefe yoluna girmiş olur. Aksi takdirde, tıpkı Dionüsius gibi, cehaletin "kolaylığı ve kolaycılığı"na sığınarak, "yeterince eğitildiğine ve artık daha fazlasına ihtiyaç duymadığına" inanır. Bu husus, *Timaios* diyalogunun sonlarına doğru, buradaki ifadeleri çağrıştıran şekilde ifade edilir [88d-e]. Bu noktada, 10. *Mektup*'u da çevirerek şimdiye kadarki ifadelerle birlikte, bir bütün olarak bakarsak meselenin ne olduğu biraz daha açığa çıkacaktır:

Dionös'tan duydum ki, sen, bilgelik sevgisinin peşinden gidenler içinde en bilgece karakteri taşıdığın için hem şimdi hem de başından beri onun en yakın yoldaşımıydın; zira metanet, güven ve sıhhat... ben bunun hakiki bilgelik sevgisi olduğunu söylerim. Bundan başka şeylere yönelen diğer her bilgeliği ve becerikliliği ise -bence haklı olarak- ucuz numaralar¹⁴ olarak isimlendiririm.

¹⁰ Buradaki ifadeler, adeta, kaçan-kovalayan rollerini deşış tokuş eden diyaloglardaki Sokrates ile Alkibiades'i tasvir eder; bkz. *Protagoras* 309a, *Gorgias* 481d.; özellikle *Alkibiades I* 135d ve *Simposion* 215a vd.

¹¹ Bkz. Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: FOL, 2016), 216. Çevirilerde deşışiklik yapılmıştır: "Bir bütün olarak canlı ve onun bedensel parçasına ve bir insanın hem eğitimle çevrilerek hem de kendisi tarafından eğitimle çevrilerek (*διαπαιδαγωγων και διαπαιδαγωγουμενος*) *logos*'a göre yaşam sürmesinin (*κατα λογον ζωη*) en iyi yoluna dair bu söylenenler yeterli olsun. Ama eğitimle çevrilecek olanın (*παιδαγωγωσων*) [yani, psukhe'nin] hazırlanmasına daha da fazla öncelik verilmelidir ki böylece eğiterek çevirme işi (*παιδαγωγωσιν*) için en güzel ve en iyi şekilde donanmış olsun."

¹² Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Isık, 2016), 327. Çevirilerde deşışiklik yapılmıştır: "İlahî ve nizâmî (*θειω δη και κοσμιω*) olan ile ilişki içerisinde (*ομιλων*) olan *philosophos* da [500d] bir insanın olabileceği kadar İlahî ve nizâmî olur... Böyle biri, kendi üzerine düşen vazife gereği [zorunluluk icabı], yalnızca kendine çeki düzen vermekle kalmaz (*μη μονον εαυτον πλαττειν*), orada gördüğü düzenin damgasını gerek kamusal gerekse özel işlerde insanlığın hamuruna [karakterine] da basmak isterse, sence saffet (*σωφροσυνης*), adalet (*δικαιοσυνης*) ve halka dair diğer bütün kemâlât (*συμπασης της δημοτικης αρετης*) bakımından kötü bir sarraf [usta] (*δημιουργος*) olur mu?"

¹³ Kastedilen anlam bakımından, sınama, deneme, test etme, elekten geçirme sözcüklerinin karşılığı olarak Platon'un kullandığı kavramlardan *πειρα* (peira) veya *βασανος* (basanos) sözcüklerini de düşünebiliriz. Bkz. Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksin (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 77: "Yunanca'daki *basanos* sözcüğü "denektaş" anlamına gelir. Bir altının gerçek olup olmadığının anlaşılması için söz konusu altın bu sıyah taşta deşşirilir, "denemeye" tabi tutulan altının taşta bıraktığı ize bakılarak sonuca varılır. Sokrates'in *basanos* rolü de, aynı şekilde ona kendisiyle ilişki kuran ve denemeye tabi tutulan kişilerin *bios*'larıyla *logos*'lan arasındaki ilişkinin gerçek doğasını belirleme şansını verir." Ayrıca bkz. *Politeia* 537c-d.

¹⁴ Kullamlan "δεινοτητας κομψοτητας" ifadesi ile kastedilen, özellikle dildeki kurnazlıklar/söz oyunlarıdır. Krş. *Gorgias* 521d vd.

Bu ifadeleri şöyle yorumluyorum: Felsefe, yazara göre belirli bir amacı bulunan, bu sebeple de sona eren ve ermesi gereken bir faaliyettir. Dolayısıyla, “ucuz numaralar” olarak isimlendirilen “oyalamalar” aslında insanın hayatını değiştirmez ve değiştirmesi de beklenmez. Felsefenin hayata etki etmeyen, “soyut” bir zihinsel ve entelektüel faaliyet olduğu yönündeki görüşün, aslında oldukça eski ve yanlış olduğu kadar tehlikeli de bir görüş olduğunu düşünüyorum. Bu konuda özellikle Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet, Marcel Detienne ve Pierre Hadot'nun çalışmaları ufuk açııcıdır. 7. *Mektup*'a geri dönersek, yazar, Stephanus numarasıyla 341c ile 342a arasında bu meseleler üzerine yazmadığını, 2. *Mektup*'ta olduğu gibi burada da tekraren ifade etmektedir; bu ifadeler de benzer şekilde *Phaidros* diyaloguyla tutarlı görünüyor. Nitekim *Phaidros* diyalogunda Sokrates *Phaidros*'a, “Şimdi söyle bakalım: *logos*'un soy kardeşi olan başka bir konuşma biliyor musun ki, aynı yolla doğmuş olup bundan daha iyi ve daha güçlü olsun?” sorusunu sorduktan sonra diyalog şöyle devam eder [276a]:

Phaidros: “Hangisidir bu? Nasıl doğduğunu (*γίγνομενος*) düşünüyorsun?”

Sokrates: “Öğrenenin *psukhê*'sine bilgiyle yazılan ve kendisini korumaya gücü yeten, kimin karşısında konuşup kimin karşısında susması gerektiğini bilen bir konuşma.”

Phaidros: “Bilenin, canlı ve *psukhê*'yi haiz konuşmasından, yazılı metne onun ancak duyusal hâli demenin hakkaniyetli olacağı konuşmadan söz ediyorsun.”¹⁵

Bu bölümün başlığı olarak “yazılı metin” ifadesini seçmemin nedeni bu pasaj ve bahis geçen iki “yazı” arasındaki farktır. *Psukhê*'ye bilgiyle yazılan yazı ile onun duyusal hâli (*ειδωλον*) olan yazılı metin arasındaki fark, ileride temas edeceğim üzere, Platon felsefesinin anlaşılması için hayati önemi haiz olan “hakiki” ve “sahte” ayrımından kaynaklanır.¹⁶ Bu ifadelerden hareketle iki “yazı”yı birbirinden ayırt ederiz: İki *psukhê* arasında geçen diyaloglar¹⁷ olarak Platon diyaloglarının sahnesinde de “yazı yazılır” fakat bu yazı, kâğıda değil *psukhê*'ye yazılır. İşte bu yazı *logos*'un ta kendisidir. Yazılı metin, yani, “kalem kullanarak mürekkeple” kâğıda yazılan yazı ise bir oyundan ibarettir. Buradaki “oyun” sözcüğünü, Platon'daki pek çok husus gibi, çift veçheli olarak hem ciddi hem de gayri ciddi olarak anlamamız gerekir.¹⁸ Diyaloglar, tıpkı *Sumposion* diyalogunun sonunda Sokrates'in söylediğini [223d] akla getiren şekilde, tragedya ile komedyanın bir araya gelmiş hâli olarak adeta yeni bir sahne sanatıdır. Mektuba devam edelim:

[341d] Nitekim şunu da biliyorum ki, bu meseleler yazılarda [kitaplarda] veya sözlerde [derslerde] (*γραφεντα η λεχθεντα*) açıklanacak olsaydı, en iyisi benden gelirdi. Üstelik, yazılı olarak kötü bir şekilde ifade edilirlerse, en çok acı çeken kişi ben olurum. Kalabalığa uygun olarak yazılı sözlere dökülebileceklerini düşünseydim, hayatımda, insanlığa böylesine büyük fayda sağlayan bir şeyi yazmaktan ve herkesin görmesi için şeylerin doğasını gün ışığına çıkarmaktan daha onurlu [341e] bir şey yapabilir miydim?¹⁹

Ama bu görevi üstlenmeye yeltenecek olsaydım, bana kalırsa, kendilerini çok az işaretle [talimatla] kendi kendilerine keşfedebilen birkaç kişi dışında, bunun insanlar için iyi olduğu söylenemezdi; geri kalanlara gelince, bazıları hiç de doğru olmayan bir küçümsemeye, diğerleri ise sanki bazı yüce sırları öğrenmişler gibi [342a] kibirle ve boş bir beklentiyle [umutla] dolacaktı.

Bu pasaj, *Mektuplar* içerisinde Platon'un yazıya veya yazmaya dair ifadelerinin en önemlilerinden biridir. Yazarın burada felsefenin yazıya *dökülmemesi gerektiğini* değil aslında yazıya *dökülemeyeceğini* ileri sürdüğünü düşünüyorum. Yani mesele bir *kabiliyet* meselesi değil *imkân* meselesidir. Buradaki duruma bir örnekle bakalım: Herhangi bir şeyin tecrübesini, yazıya dökmek bir tarafa, söze dökmek dahi oldukça güçtür. Örneğin, hayatında hiç üç boyutlu bir cisim görmemiş, üç boyutun ne olduğunu bile bilmeyen bir iki boyutlu düşünelim. Canlı olduklarını ve aralarında iletişim kurabildiklerini varsayarak, bu iki boyutluya bir üç boyutlunun, üç boyutun ne olduğunu, nasıl bir şey olduğunu vs. yazarak veya sözel olarak anlatmaya çalıştığını düşünelim. Bu çabaların hiçbiri, o iki boyutlunun bizzat üç boyutluyu görmesi veya üç boyutlu olması ile aynı olmayacaktır; çünkü ikincisi, yani söz konusu iki boyutlunun üç boyutluyu görmesi veya bizzat kendisinin üç boyutluya dönüşmesi, onun bizzat yaşayarak tecrübe ettiği bir fiildir. İlki, yani üç boyutlunun ona anlatma çabası ise bundan kategorik olarak farklıdır. Dolayısıyla, üç boyutlunun iki boyutluya hem onun hem de kendisinin içinde bulunduğu durumu aktarabilmesinin yolları sınırlıdır; bu nedenle, biz de gündelik hayatımızda buna benzer tecrübeleri, benzetmeler, masallar, mecazlar yoluyla anlatmaya çalışırız.²⁰

Yukarıdaki örnek çerçevesinde mecazen devam edersek, Platon bize (mecazen biz iki boyutlulara) üç boyutun (mecazen üç boyutun) ne olduğunu, neye benzediğini/benzemediğini ve üç boyutlu olduğumuz (daha doğrusu üç boyutlu olduğumuzu yeniden hatırladığımız) zaman ne olabileceğini anlatmaya çalışır. İşte Platon diyaloglarındaki

¹⁵ Platon, *Phaidros*, 89.

¹⁶ Mektupta geçen “*psukhê*'de doğan ve hemen kendini besleyen bir şeydir” ifadesine anlam kazandıran ve mektuplarla tutarlılık gösteren *Phaidros* pasajı için bkz. 276b-277a. Bu kısma kadarki ifadeleri göz önüne alırsak, yazının esas kötülüğü, canlı olanın cansız olanda taklit edilmeye çalışılmasından kaynaklanır; kanaatimce Platon'un yazıyı resme benzetmesindeki asıl amaç budur. Bir analogiyle ifade etmek gerekirse, Platon'un burada tartıştığı mesele, “doğal” zekâ ile “yapay” zekâ arasındaki fark tartışmasına benzer.

¹⁷ Bu ifadeyi Sokrates kullanır: *Alkibiades I* 130d vd.

¹⁸ Bkz. Platon, 6. *Mektup* 323d, *Nomoi* 644a, 769a, 816d-e, *Politeia* 536a vd., *Parmenides* 137a.

¹⁹ “... Kalabalığa uygun olarak yazılı sözlere dökülebileceklerini düşünseydim, insanlığa böylesine büyük fayda sağlayan bir şeyi yazmak ve herkesin görmesi için şeylerin doğasını gün ışığına çıkarmak istemez miydim? Hayatımda bundan daha onurlu bir iş yapabilir miydim?”

²⁰ Burada kullanılan örnek için bkz. Edwin A. Abbott, *Düzülke*, çev. Hasan Fehmi Nemli (İstanbul: Alfa, 2019)..

“felsefe” birinciye, Platon’un kastettiği anlamda bir faaliyet olarak *philosophia* ise ikinciye benzer ve bu nedenle de söze ve yazıya dökülmesi imkânsız olarak karşımıza çıkar. Yine yukarıda ifade ettiğim gibi, bu nedenlerle, diyaloglarda pek çok kez benzetmelere, masallara, misallere ve mecazlara başvurulur; Platon bu durumu, özellikle *tekhne dialektikê* üzerinden *Sophistês* ve *Politikos*,²¹ ayrıca *Politeia* [376e, 532e-533a] ve *Timaios* [29b-d, 50d] diyaloglarında da zımnen ifade eder.

Öyleyse Platon’un yazılı metin olarak diyalogları yazma amacı nedir? Bunun sebeplerinden, birbiriyle bağlantılı olan üçünü daha önce ifade ettim: Eğiterek çevirme (*παιδαγωγία*), oyun (*παιδία*)²² ve sına (πειρα). Bunlarla bağlantılı olarak bir diğerini de bu paragrafta buluruz. Diyaloglar, “. . . kendilerini çok az işaretle kendi kendilerine keşfedebilen birkaç kişi” için bir tür araçtır, bir tür “tetikleme” veya harekete geçirme anlamında “tahrik etme” (*ορμαω*) yöntemidir; tıpkı *Menon* diyalogunda Menon’un Sokrates’i muhatabını (ve asıl muhatap olarak diyalogları okuyanları) açmaza sokan ve uyuşturan (*ναρκη*) “yassı uyuşuk balık”a benzetmesi [80c] veya *Sumposion*’da Alkibiades’in Sokrates’e övgüsünde onu *aulos* çalan bir Silenos’a ve heykellerine [215b vd.], Saturos’a [216c] ve felsefeyi de “yılan sokması”na [217e vd.] veya *Apologia Sôkratous*’ta Sokrates’in kendisini at sineğine, içinde yaşadığı şehri de hantal ve miskin büyük bir ata benzetmesi [30e] gibi.

Fakat Sokrates’in *aulos* çalandan tek bir farkı vardır, Sokrates, “araçlar [çalgılar] olmaksızın sırf *logos*’larla da aynı tesiri yaratır [*Sumposion*, 215c-d].” İşte Platon’un yazılı metin olarak diyalogları yazma amaçlarından biri tam da budur. *Logos* yoluyla okuyana tesir etmek ve bir fiil olarak felsefeye yönlendirmek. Felsefenin başlangıcının veya kökeninin şaşkınlık oluşu,²³ Sokrates’in muhataplarını sürekli şaşkınlığa uğratışı ve açmaza sokuşu tam da yukarıda bahsi geçen anlamda felsefeye yönlendirme çabasıdır ve bilinçli bir tercihtir. Bu doğrultuda diyaloglarda pek çok iz bulunabilir, zira diyalogların kendisi zaten “güzel ve genç Sokrates’in başından geçenlerdir”.

Şimdi, bir bütün olarak hem Platon’un *Mektuplar*’da söylediklerini hem de diyalogları anlamak açısından oldukça önemli olan daire örneğine gelmiş oluyoruz. Platon, *Nomoi* metninde de yaptığı bir ayrımı [895d vd.] 7. *Mektup*’un bu kısmında başka bir şekilde ifade eder. Önce mektuptaki bizi ilgilendiren kısımların tamamını alıntılıyarak *Nomoi* metnindeki pasajla birlikte ele alalım:

[342a] Bu konulara biraz daha derinlemesine girelim, çünkü muhtemelen kastettiğim şey bunu yaptığımda daha açık hâle gelecek. Bu tür meselelerde herhangi bir şey yazmayı (*γραφειν*) düşünen herkesin karşısına çıkan [yüzleşmesi gereken] (*εναντιος*) hakiki bir *logos* var (*λογος αληθης*); daha önce sık sık açıklamıştım fakat şimdi tekrar söylenmesi gerektiği anlaşılıyor. Her bir var olan (*των οντων εκαστω*) için, eğer bilgisi (*επιστημη*) edinilecekse, üç şey zarurüddir: İlki isimdir (*ονομα*), ikincisi *logos*’tur (*λογος*), üçüncüsü duyu nesnesidir (*ειδωλον*), dördüncüsü bilgidir (*επιστημη*) ve beşincisi de kendisidir (*αυτο*), [342b] yani, tanınabilir [bilinebilir] ve hakiki olan varlıktır (*γνωστον τε και αληθως εστιν ον*). Bununla ne kastedildiğini öğrenmek (*μανθανω*) için, bir örnek alıp diğer her şeyi de böyle kavrayalım (*νοεω*).

Daire (*κυκλος*) denen bir şey vardır, ki ismi de şimdi kullandığımız isimdir. İkinci olarak, *logos*’u vardır, ki isimlerin ve fiillerin bir araya getirilmesiyle oluşur (*εξ ονοματων και ρηματων συγκειμενος*).²⁴ “Uçları merkezden her yöne eşit uzaklıkta olan şekil” *logos*’u, yuvarlak (*στρογγυλος*), çevre (*περιφερεις*) [342c] ve daire (*κυκλος*) denilen isimlerin *logos*’udur. Üçüncüsü [yani, *είδolon*] ise, çizdiğimiz [resmettiğimiz] (*ζωγραφουμενον*), sildiğimiz (*εξαλειφομενον*), döndürdüğümüz (*τορνευομενον*)²⁵ veya ortadan kaldırdığımızdır (*απολλυμενον*).

Eidolon sözcüğünün sözlük anlamlarında hayalet, resim, görüntü, imge gibi karşılıklar bulunur. Fakat yukarıda verilen *eidolon* tanımını takip edersek, bu sözcükten bizim bildiğimiz dar anlamda görüntü veya imge yahut cisim veya nesne sözcüklerini anlamamamız gerekir; çünkü, genellikle bir masa, görüntü veya imge yahut bir daire resmi, cisim veya nesne olarak düşünülmez. Yukarıdaki tanıma takip ederek, duyu organlarımızla etkileşime geçebildiğimiz her şey anlamında olmak şartıyla *eidolon*’a bu bağlamda “duyu nesnesi” diyebiliriz. Yani, örneğin daire şeklindeki bir masa da *eidolon*’dur, kâğıda kalemle veya kara tahtaya tebeşirle çizilmiş bir daire de *eidolon*’dur, çünkü her ikisi de yukarıdaki anlamda “duyusal”dır.

Bu çevirinin temelindeki anlayışı kısaca açıklamak gerekirse, boyutu veya uzaklığı ne olursa olsun bir nesneyle

²¹ Hem *Sophistês* hem de *Politikos*, Yabancı’nın defaaten ifade ettiği üzere *esasen* diyalektiğe alıştırmaya çalışmalarıdır. Bu alıştırmaların yapılmasının *Sophistês* diyalogunun devamı olan *Politikos* diyalogunda verilen iki önemli sebebi vardır. İlk sebep, daha iyi diyalektikçi olmaktır [285d, 286d-287a], yani diyalektiği pratik/tecrübe etmektir; ikinci sebep ise kullanılan mecazların/örneklerin asıl meselelere geçmeye cevaz vermesi ve onlarla benzerlik taşımasıdır [277d, 285e-286b]; örneğin *Sophistês* diyalogunun başında sofist ile bahiçi arasında kurulan benzerlik gibi.

²² Lafzi anlamı “oyunla çevirme” olan *παιδαγωγία* [paidagôgia] sözcüğü ile [çocuk] eğitim[i] (*παιδεια* [paideia]) ve oyun (*παιδια* [paidia]) sözcükleri arasındaki ilişki oldukça önemlidir; nitekim, Platon diyaloglarda da bu ilişkiyi gerek zımnen gerekse alenen vurgular. Örneğin *Politeia* ve *Timaios* diyaloglarının tamamı bu bağlamda okunabilir.

²³ Bkz. Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu, 2016), 38. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: “Zira bu teessür, yani şaşkınlık, senin *philosophos* olduğunu gösteriyor. Çünkü *philosophia*’nın ondan başka kökeni yoktur.”

²⁴ Bu bağlamda *logos*’a tanım denebilir fakat dikkat edilmesi gereken nokta, *logos*’un Platon sisteminde kesin bilgi anlamında da kullanılıyor olmasıdır. “Hakiki” *logos*, cümle, tanım veya söz gibi anlamlardan ziyâde kesin bilgi anlamına gelir; çünkü cümle, tanım veya söz gibi kavramlar itibarî/geçici bir yön taşır oysa bilgi kalıcıdır (olan, olmakta olan, olmuş olan ve olacak olan [*Sophistês* 262d]). Diyaloglarda bu anlamda tanıma verilerle doğası açığa çıkarılanlara örnek olarak *sofist*’i, *erôs*’u ve *psukhê*’yi verebiliriz. Bu bağlamda ayrıca bkz. *Theaitetos* 202b, *Sophistês* 261c-262a, 262b vd.; *Kratulos* 425a, 431b.

²⁵ *τορνος* (tornos-döndürme). Türkçesiyle torna. *τορνευομενον* (torneuomenon): Marangozun burguyu çevirmesi veya tornalama yapması veya örneğin daire şeklinde bir masa üretmesi. . . *Tornos* sözcüğü, “pergel” ve “pergelle çizilen” anlamında da kullanılır.

duyularım vasıtasıyla etkileşime geçebilmem, o nesnenin duyuşal olduğunu gösterir. Yani, bir hidrojen atomu da Venüs gezegeni de bu bağlamda bir duyuş nesnesidir, bu anlamda aralarında bir fark yoktur. Örneğin gözlemlenen ile gözleyen arasında duyuşal gözlemi mümkün kılan veya kolaylaştıran mikroskop ya da teleskop gibi bir vasat/vasıta eklemek, gözlenen nesneyi “duyuşal” olmaktan çıkarmaz. Bu anlamda “duyuş nesnesi”, yani *eidōlon* olarak daire, çizilebilir, silinebilir, çevrilebilir ve ortadan kaldırılabilir bir şeydir.²⁶ 7. Mektup'a devam edelim:

Fakat tüm bunların [isim, logos, duyuş nesnesi] atıfta bulunduğu dairenin kendisi (*αυτος ο κυκλος*) hiçbir şeyden etkilenmez (*ουδεν πασχει*), zira o, onlardan başka varlıktır (*τουτων ως ετερον ον*).

Mektubun yazarı bu pasajda, “Sokratik diyaloglar” olarak bilinen ve *aporia* (açmaz) ile biten diyaloglarının adeta bir taslağını vermiştir. Örneğin, *Theaitētos* veya *Lysis* veyahut *Menon* bu diyaloglardandır. Bununla şunu kastediyorum: Bahsi geçen diyaloglarda ve bahsi geçen diyaloglara benzer diyaloglarda belirli bir “mesele” bulunur: Bilgi (Epistēmē), Kemâl (Aretē), Aşk (Erōs), Dostluk (Philia), Adalet (Dikaios), Güzel (Kalos) gibi... Sokrates, bu diyaloglarda muhataplarına bunların kendisinin (*αυτο*), yani kendi başına (*αυτο καθ' αυτο*) varlıklarının ne olduğunu sorar. Muhataplardan ise, yukarıda “. . . 'nın kendisi” olarak sıralanan veya varlığın kendisi olarak ifade edilen dışındaki diğer dört aşama çerçevesinde cevaplar gelir. Örneğin, Sokrates *Menon* diyalogunda Menon'a “Kemâl (Aretē) nedir?” diye sorar ve meseleyi anlatabilmek için, Menon'u, “şekil nedir?” diye soran birine “dairedir” yanıtını veren birine benzetir [74b vd.]. Daire elbette bir şekildir fakat şekil daire değildir.²⁷

Bu noktaya kadarki ayrımı daire örneği çerçevesinde netleştirelim: İsim, logos, duyuş nesnesi ve bunlardan başka olarak dairenin kendisi. Burada kastedilenlerin anlaşılması için altı çizilmesi gereken sözcük “*ετερος* (heteros [başka/farklı])” sözcüğüdür. Dairenin kendisinin, isimden, *logos*'tan ve duyuş nesnesinden “başka” oluşu, özellikle *Sophistēs*, *Timaios* ve *Gorgias* diyaloglarında ele alınan “*θατερον* (thateron [gayrı])” veya diğer adıyla “heteros (başka)” varlık cinsi göz önünde tutularak anlaşılmalıdır. 7. Mektup'a dönerek devam edelim.²⁸

[342c] . . . Dördüncü sırada bilgi (*επιστημη*), akıl (*νους*) ve hakiki fikir (*αληθης δοξα*)²⁹ gelir, ki seslerde veya bedensel şekillerde değil (*ουκ εν φωναις ουδ εν σωματων σχημασιν*) psukhê' mizedir (*αλλ εν ψυχαις ενον*) ve dolayısıyla, bir bütün olarak hem dairenin kendisinden hem de daha önce bahsi geçen üç şeyden başka (*ετερος*) kabul edilmelidir.

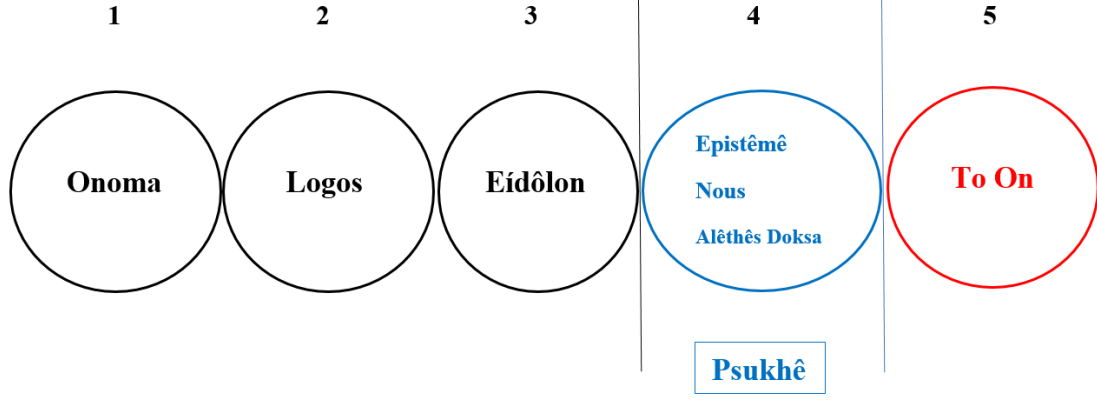
Oldukça önemli olan “başka” sözcüğüyle tekrar karşılaşıyoruz. (1) İsim, (2) *logos*, (3) duyuş nesnesi ve bunlardan başka olarak (4) bilgi, akıl ve hakiki fikir ve yine bunların tamamından başka olan (5) dairenin [varlığın] kendisi. Ayrıma bir resim vasıtasıyla bakmak faydalı olabilir:

²⁶ Bu noktada, mektupta söylenenlerle birlikte düşünülmesi ve karşılaştırılmaları ilginç olabileceği için, kullanılan kavramların yanıltıcı olma ihtimalini de göze alarak bir alıntı yapmak istiyorum. Ernest Nagel & James Newman, R. Gödel Kanıtı, çev. Bülent Gözkân (İstanbul: Alfa, 2020), 104: “Bir rakam, yazabileceğimiz, silebileceğimiz, kopyalayabileceğimiz vb bir imdir, bir dilsel ifadedir. Öte yandan, sayı, rakamın adlandırdığı veya gösterdiği şeydir; yazılamaz, silinemez, kopyalanamaz vb. Parmaklarımızın sayısı ondur derken, parmaklarımızın sınıfına belli bir “özelliğ” atfederiz; ama bu özelliğin bir rakam olduğunu söylemek saçmalık olacaktır. Yine, on sayısını, Arap rakamı olan ‘10’ ile adlandırıldığı gibi Romen rakamı ‘X’ ile de adlandırılabilir; bu adlar, aynı sayıyı adlandırsalar da, farklıdır. Kısaca, sayısal bir değişken (harf ya da im) için bir yerine koyma yaptığımızda, bir imin yerine bir diğerini koyuyoruzdur. Bir sayının yerine bir im koyamayız, çünkü bir sayı bir kavramdır (ve bazen söylediği gibi kümelerin soyut bir özelliğidir), kâğıda yazacağımız bir şey değil.”

²⁷ Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da şeklin tümel, dairenin ise tikel olmadığıdır, çünkü tümel (katholou) ve tikel (hekastou) kavramlarını bu bağlam dahilinde Platon değil Aristoteles kullanır. Dolayısıyla ne şekil tümeldir, ne de daire tikedir. Bunlar arasındaki ilişki, Platon'da *μεθεξίς* [metheksis] adıyla karşımıza çıkar. *Methekhein*, buradaki örnekten gidersek, bizzat varlığın, bir dairenin varlığının kaynağı olması veya dairenin, varlığın ona borçlu olmasıdır; yani dairenin ancak varlıktan pay alarak “var” olabilmektedir.

²⁸ Buradan itibaren *Nomoi* metnindeki ayrımı [895d vd.] göz önünde bulundurmak da yararlı olacaktır: Töz (*ουσια*), tözün *logos*'u (*της ουσιας τον λογον*) ve ismi (*ονομα*). “*ουσια* [ousia]”, Platon terminolojisinde varlığın sabit/kalıcı veçhesi olarak okunabilir, zira lafzî karşılıklarında “olmak”, “kalcılık”, bir yerden bir yere taşınmayan/hareket etmeyen anlamında hem hukukî hem de felsefî bir kavram olarak “gayri-menkul (taşınmaz)” ve “servet” gibi anlamlar bulunur. Dolayısıyla, buradaki töz veya bekâ (*ουσια*), 7. Mektup'taki varlığa (*το ον*) tekabül eder, tpkı *Sophistēs* metnindeki gibi, yalnızca “kalcılık” veçhesiyle.

²⁹ *Doksa* sözcüğünü “fikir” şeklinde çevirmemin sebebi, sözcüğün lafzî anlamına değil burada kastedilene bakmaya çalışmaktır. Burada kastedilen, örneğin *Theaitētos* diyalogunda geçtiği hâliyle şudur: [190a] “. . . Psukhê, bana görüldüğü kadarıyla, düşünürken kendi kendisiyle diyaloga girmekten başka bir şey yapmaz; kendisine sorular sorup yine kendisi cevaplar, kendi söylediklerini tasdik eder veya reddeder. İster ağır ağır ister ani bir sıçrayımla olsun, bir karara vardığı zaman bunu kendi kendisine söyler ve hiç tereddüt etmez; işte buna fikir denir. Ben fikri haiz olmayı konuşmak ve fikrin kendisini ise içten yapılan konuşma olarak isimlendiriyorum; aslında bu birine karşı ve sesli olarak yapılmaz, sessizce ve kendi kendine yapılır.” Benzer şekilde, *Philēbos* diyalogunda şöyle söylenir [38e]: “Yanımda biri olsa, kendine söylediklerini yanımdaki için sesli hâle sokarak tekrar aynı şeyleri dile getirebilirdi ve daha önce fikir dediğimiz şey bir *logos* olurdu değil mi?” Yine benzer şekilde, *Sophistēs* diyalogunda şöyle bir tanım verilir [264a]: “Peki tasdik ve red psukhê'de sessizce düşünmek şeklinde doğduğunda buna fikir demez misin?”



Burada, psukhê'nin dördüncü sırada, varlıktan önce olmasının sebebine dair yine *Nomoi*'de gerekçe verilmiştir.³⁰ Bu meseleyi ve alıntıyı da göz önünde tutarak mektuba devam edelim:

[342d] ...bunlardan, beşinciye, müşterek cins [soy/akrabalık] (*συγγενεια*) ve benzerlik (*ομοιοτης*) bakımından en yakın olan akıldır (*νους*), diğerleri ise daha uzaktır (*ταλλα δε πλεον απεχει*).^{31 32} Aynı şey, doğrusal ve dairesel şekiller için de geçerlidir; renk için, iyi, güzel, adil, en genel anlamda bedensel olan (*σωματος απατος*) için de; ister yapay ister doğal olsun, ateş, su ve diğer her unsur için; her canlı ve her bir psukhê'nin mizacı (*ηθος*) için; her etki ve tesir (*ποιηματα και παθηματα συμπαντα*) için de geçerlidir. [Yukarıda sayılanların] her biri için [342e], bahsi geçen dört şeyi kavrayamayan, beşincinin bilgisine (*επιστημης του πεμπτου*) hiçbir zaman erişemeyecektir. Üstelik bunlar [bu dört şey], logos'un yetersizliğinden (*λογων ασθενες*) dolayı, her bir şeyin varlığı (*το ον εκαστου*) gibi, her bir şeyin niteliğini [neliğini] (*ποιος*) açığa çıkarmaya (*δηλος*) [343a] çalışırlar (*επιχειρει*).³³ Bu durumda, aklı başında biri (*νουν εχων*), aklettiklerini (*νενοημενα*) yazıya dökmeye (*εις αυτο τιθεναι*) teşebbüs etmeyecektir; özellikle de değiş[tirile]meyen bir şekilde (*ταυτα εις αμετακνητον*), ki yazarak tab etmek (*γεγραμμενα τυποις*) tam olarak budur. Fakat burada, bu son cümlemin ne anlama geldiğini öğrenmen gerek.

Her gün çizerek veya çevirerek ürettiğimiz (*πραξεσι γραφομενων η και τονρευθεντων*) her bir daire, beşinciye karşıt [beşinciyle çelişik] şeylerle doludur (*μεστος του εναντιου εστιν τω πεμπτω*); zira her noktada düz çizgiyle çakışır.³⁴ Hâlbuki bizatihi dairenin, kendi içinde, doğası gereği çelişik olan hiçbir şeyi haiz olmadığını söylüyoruz.³⁵ Kaldı ki isimlerinin de hiç [343b] sabit [kesin] (*βεβαιος*) olmadığını söylüyoruz. Bizim daire dediğimiz şeye doğru, doğru dediğimiz şeye daire demememiz için hiçbir sebep yoktur.³⁶ Nitekim bunların doğaları da isimleri ne kadar değiş tokuş edersek edelim sabit kalacaktır.³⁷ Üstelik aynı şey logos için de geçerlidir, zira isimlerden ve fiillerden müteşekkildir ve sabit [kesin] hiçbir şeyi yoktur.

Buraya kadarki kısmı da *Kratulos* ve *Sophistês* diyaloglarına atıfla ele alalım; böylece bu pasajlarda kafa karışıklığına yol açan ifadeler anlamlı olacaktır. Öncelikle şu soruyu sormamız ve cevabını bulmamız gerekiyor: *Logos* nedir? *Logos*, *Kratulos* diyalogundan çıkarabileceğimiz tanıma göre, "her şeye işaret eder [her şeyi imler/her şey anlamına gelir]; her şeyi devri daim ettirir ve daima birbirinin peşi sıra döndürür; iki de veçhesi vardır: Hakiki ve sahte [408c]."³⁸ Benzer şekilde, diğer pek çok diyalogda olduğu gibi *Sophistês* diyalogunda da aynı ayırım kullanılır [263b vd.].³⁹ Yani, görselleştirerek göz önünde tutmak için söylersek, *λογος* (logos), sözcüğün Eski Yunancadaki ilk harfi olan lamda harfi gibi çatalıdır: "Λ", "λ".

³⁰ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna & Saffet Babür (Ankara: Pharmakon, 2019), 344. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: "[896c] Önceki konuşmamızda, eğer psukhê'nin bedenden önce olduğu ortaya çıkarsa, psukhê'ye ilişkin şeylerin de bedeninkinden daha eski olacağı üzerinde hemfikir olduğumuzu hatırlayalım... Psukhê bedenden önce olduğuna göre, karakterler, dilekler, muhasebeler, hakiki fikirler, kaygı ve hafıza da, bedenlerin uzunluktan, genişliğinden, derinliğinden ve gücünden öncedir."

³¹ Bu noktanın anlaşılması önemlidir; bu ifadeler, hem Platon'un Parmenides'i baba olarak görmesinin hem de Parmenides'i eleştirmesinin nedenlerinden biri olarak okunabilir; varlığa, yani bizatihi "olma"ya müşterek cins ve benzerlik bakımından en yakın olanın "akıl" olması.

³² Bu noktada, *epistêmê* (bilgi) ile *alêthês doksa* (hakiki fikir) arasındaki ayrıma da *Menon diyaloguna* atıfla dikkat çekelim. Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan, 2016), 97. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: [79e] "...hakiki fikirler (*δόξαι αι αληθεις*) de belirli bir yerde kaldıkları süre boyunca [insanlara] [89a] çok güzel işler yaptırır. Ancak [bunlar] çok uzun bir süre kalmak istemez, insanın psukhê'sinden kaçıp gitmek ister. Bu yüzden [onlara] çok değer verilmez, bunun sebebi muhasebeyle (*λογισμος*) ilgilidir. Sevgili Menon, az önce bizim hemfikir olduğumuz yeniden hatırlama (*αναμνησις*) işte budur. Bu bağlanmış [rapte edilmiş] fikirler önce bilgi olur, daha sonra da bulundukları yeri korur. Bu sebeple, bilgi, doğru fikirden daha değerlidir, bilgi doğru fikirden [bu] bağ sayesinde ayrılır." Ayrıca bkz. *Politeia* 479d-480a.

³³ Bkz. *Kratulos* 438d-e.

³⁴ Yani, ürettiğimiz her daire, aslında düz çizginin unsurlarından [noktalardan] müteşekkildir. Burada ifade edilenlerin Nicolaus Cusanus'un matematik/geometri temelinde inşa ettiği teolojiyle karşılaştırılması ilgi çekicidir.

³⁵ "... αυτος δε, φαρμεν, ο κυκλος ουτε τι σμικροτερον ουτε μειζον της εναντιας εχει εν αυτω φυσεως". Bu ifade, Platon'un Parmenides'i "baba" olarak görmesinin neticelerinden biri olarak okunabilir; yani, varlık, çelişik bir yana, aslında ikilik dahi içermez.

³⁶ Krş. *Kratulos* 385a.

³⁷ Burada sabitlikten (*βεβαιος* [bebaïos]) kasıt kalıcılıktır (*ουσια* [ousia]). Krş. *Kratulos* 385e-386a ve *Nomoi* 895d vd. Platon aynı sözcüğü "kesinlik" anlamında da kullanır: *Philêbos* 59b vd.

³⁸ Platon, *Kratulos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergâh, 2016), 116-117. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: "... ο λογος το παν σημαίνει και κυκλει και πολει αει, και εστι διπλους, αληθης τε και ψευδης".

³⁹ Ayrıca bkz. *Philêbos* 38b, *Theaitêtos* 187c ve bu bağlamda oldukça önemli olduğu için alıntılacağım *Politeia* 376e: "*Logos* da iki veçhelidir, hakiki ve diğeri de sahte, değil mi?" "Evet." "Eğitirken ikisini de kullanmalıyız ama önce sahteyi, değil mi?" "Ne kastettiğini anlamadım" dedi. "Nasıl anlamazsın" dedim, "çocuklara önce masal anlatmaz mıyız? Nitekim masal bir bütün olarak sahte olsa da içinde hakikat de taşır. Çocukların eğitiminde de beden eğitiminden önce bu masalları kullanırız." Platon diyaloglarını, bu bağlamda, tam da böyle bir eğitim amacı güden, bir veçhesiyle "içinde hakikat taşıyan masallar"a benzetebiliriz, örneğin bkz. *Timaios*.

Hakiki ve sahte ayrımını anlamadan Platon'un burada ifade ettiklerini, özellikle “*logos*'un yetersizliği (*λογων ασθενες* [logôn asthenes])” ifadesini anlayamayız. Bu şu anlama gelir: Platon'a bir bütün olarak yaklaşmadan herhangi bir metnindeki herhangi bir ifadeyi anlamlandıramayız; zira bu ayrım, Platon felsefesinin temelinde durur ve bir bütün olarak hem diyaloglara hem de mektuplara nüfuz etmiştir. Şimdi, *logos* her şeyi işaret ettiğine göre ve hakiki (*αληθης*) ile sahte (*ψευδης*) veçheleri bulunduğuna göre bu pasajı bu bağlamda nasıl yorumlayabiliriz? Şöyle yorumluyorum: Platon için her şeyin hakiki ve sahte veçhesi vardır ve mektuptaki bu pasajda da *logos*'un sahte veçhesinden söz edilmektedir. Platon'a göre bu sahte veçhe, hakiki olanın aksine, değişkendir, itibarîdir ve kesin hiçbir şeyi yoktur; oysa hakiki olan değişmezdir, itibarî değildir ve kesindir.⁴⁰ Yine *Kratulos*'ta [408c] Sokrates hem yukarıda söylediklerimi hem de *Politeia*'daki mağara mecazını gözümüzün önüne getiren ifadelerde bulunur:

[Logos'un] hakiki (*αληθης*) veçhesi pürüzsüzdür (*λειος*), İlahîdir (*θειος*) ve yukarıda, Tanrıların arasındadır (*ανω οικουεν εν τοις θει*). Sahte (*ψευδης*) veçhesi ise aşağıda, insanların çoğunluğunun arasında (*κατω εν τοις πολλοις των ανθρωπων*), pürüzlü (*τραχυς*) ve tekevâridir (*τραγκος*). Zira masalların (*μυθοι*) ve sahteliklerin (*ψευδη*) pek çoğu, işte burada, tekevârî [trajik] hayatta (*τον τραγικον βιον*) ortaya çıkar.

Faaliyet olarak *philosophia*, bir anlamda, sahte *logos*'tan hakiki *logos*'a “dönüş”tür ve yine bir anlamda sahte olandan kurtuluştur.⁴¹ İşte bu dönüş ve kurtuluştur ki temelinde aşk vasıtasıyla aşkınlığın bulunduğu *philosophia* faaliyetidir. Bu fiil, diyaloglarda *ψυχαγωγια* (psukhagôgia [psukhê çevirmek/döndürmek]), *περιαγωγια* (periagôgia [etrafında çevirmek]) veya *παιδαγωγια* (paidagôgia [eğiterek çevirmek]), *περιακτεον* (periakteon [sahne değiştirmek]) gibi isimlerle işaret ve ima edilir.⁴² Bu durumu anlayamazsak, yine benzer şekilde, dördüncü sırada, psukhê'de olduğu söylenen “hakiki fikir (*αληθης δοξα*)” ile kastedileni de anlayamayız; çünkü, diğer her şey gibi, bu bağlamda daraltarak “fikir” şeklinde karşıladığımız *δοξα* [doksa]'nın da Platon'a göre hakikisi ve sahtesi (*ψευδης δοξα*) bulunur; “hakiki fikir” bu sebeple dördüncü sırada, beşinciye yakındır.

Sahte olan, en yalın ifadesiyle, beşinciyle çelişik olan her şeyin üretiminden ve yeniden üretiminden ibarettir. Yukarıdaki “yazılı metin” ile “psukhê'ye bilgiyle yazılan yazı” arasındaki fark da burada anlam kazanır; ilki sahte, ikincisi hakiki yazıdır. Böylece, Sokrates'in neden hiçbir “yazılı eser” bırakmadığı da anlam kazanır; çünkü *bu anlamda* kâğıda yazılan, yani “yazılı eser” sahtedir; daha doğrusu, hakiki olanın taklidi olduğu için sahte olanın yeniden üretimidir. Toparlayarak daha basitçe söylersek, akıl ve logos, sahte olanda kaldığı sürece sahte nesne üretir, örneğin yalan. *Sophistês* diyalogunda “Theaitêtos oturuyor” ve “Theaitêtos uçuyor” [263a vd.] örneklerinin verilmesinin sebebi de budur. Fakat *Sophistês* ve *Kratulos* diyaloglarını dikkate alırsak, burada bahsettiğim “sahte nesne üretmek” yalnızca “yalan söylemek” olarak çevrilemez ve anlaşılabilir, çünkü böyle bir çeviri veya anlayış, sahte olanı dile ve dilsel olana indirger; oysa Platon'a göre “sahte olan”, yani *pseudês* veya *doksa*, dildeki sahtelikten, yani örneğin yalandan ibaret değildir ve tıpkı “sanı/zan” şeklinde karşılanmasının yanıltıcı olması gibi, “fikir” şeklinde karşılanması da bu nedenle aslında yanıltıcı olmaya meyâldir. Platon sisteminde hayafî bir önem taşıyan bu meselenin kendi başına incelenmesi gerekmektedir.

Sophistês diyalogunun bütününde, Platon'un Parmenides ile ilişkisiyle de bağlantılı olarak cevap aranan soru şudur: En genel anlamda sahte olan nasıl mümkündür? Başka bir deyişle, sahtekârlık [kalpazanlık/sophistês] nasıl mümkündür?⁴³ Bu meselenin, yani “her şeyi işaret eden” *logos*'un çift veçheli oluşu, en belirgin şekilde *Politeia* diyalogundaki mağara mecazında karşımıza çıkar. Mektuba devam edelim:

[343b] Bu dördünün her birinin muğlak [karanlık] (*ασαφες*) olduğunu göstermek için daha pek çok şey söylenebilir fakat en önemlisi daha önce söylediğimdir. Yani, var olan iki şey: Şeyin varlığı ve niteliği [neliği] (*του τε οντος και του ποιουτινς*). Psukhê, şeyin niteliğini değil (*ου το ποιον τι*), ne olduğunu (*το δε τι*) bilmek için araştırmır (*ζητούσης ειδεναι*); hâlbuki bu dördü, hem dilde hem de eylemlerde (*λογω τε και κατ εργα*) psukhê'ye aramadığı şeyi sunar ve böylece söylenmek veya işaret edilmek istenen herhangi bir şeyi algılar yoluyla çürütmenin önünü açar.

Burada elbette sormamız gereken, bu dördünün neden muğlak [karanlık] olarak tanımlandığıdır. Bunun sebebi, en açık şekilde mağara mecazında karşımıza çıkmaktadır. Mağara mecazıyla anlatılmak istenen en önemli husus,

⁴⁰ Bkz. *Gorgias* 482a-b. Platon, *Gorgias*. çev. Mehmet Rifat & Sema Rifat (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020), 60. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: “...bu söylediğime şaşırma [alınma] ama sevdiğim felsefeyi böyle konuşurmamalınsın. Zira sevgili dostum, şu anda benden duydukların onun sözleridir ve o, benim diğer sevdiğilerimden çok daha az değişkendir. Hem şu Kleinios'un oğlu bir öyle bir öyle konuşur, hâlbuki felsefe her daim aynı(yı) [konuşur].”

⁴¹ Bu fiil, *Politeia*'da hem tekil hem de kolektif veçhesiyle anlatılır. Bu bağlamda birlikte göz önünde tutulmaları ilginç olacağı için *Nomoi* diyalogundan bir alıntı yapalım: [817b] “. . . Değerli Yabancılar, biz, elimizden geldiğince en güzel ve en üstün tragedyalar yaratıyoruz. Nitekim, bizim tüm politik düzenimiz en güzel ve en üstün yaşamın taklididir (*μιμησις του καλλιστου και αριστου βιου*); bunun da aslında en hakiki tragedyaya olduğunu ileri sürüyoruz. Siz de biz de aynı türde yaratıyoruz ve bu en güzel oyunda rakibiniz ve hasmınız oluyoruz. Bu oyunu, doğası gereği, ancak hakiki yasa tamamlayabilir.”

⁴² Bkz. sırasıyla, *Phaidros* 261a, 271c-d, *Philêbos* 19a, *Nomoi* 898c, *Politeia* 518d, *Timaios* 89b, *Politeia* 518c.

⁴³ Sokrates, *Theaitêtos* diyalogunda bu soruyu şu şekilde dile getirir: [187d] “. . . Şimdi bana rahatsızlık verdiği gibi, pek çok başka zaman da rahatsızlık vermiştir bu. Böyle durumlarda kendimle ve başkalarıyla pek çetin açmazlara girerim. Bizi tesir altına alan bu şeyin ne olduğunu ve hangi yolla ortaya çıktığını söylemekte güçlük yaşıyorum. . . sahte bir fikir üretmek (*το δοσας ειεν τινα ψευδη*).” Benzer şekilde, *Kratulos* diyalogunda, Sofistlerin peşinden giden *Kratulos*'a Sokrates şöyle söyler [429c]: “Yani sahte konuşmak (*ψευδη λεγειν*) diye bir şey yoktur, söylemeye çalıştığın bu, değil mi? Pek çok kişi, hem şimdi hem de geçmişte bunu yapmıştır ve yapmaktadır, ey sevgili *Kratulos*.” Bkz. dipnot 62.

aydınlık-karanlık karşıtlığı ve iç içeliğidir; hakiki-sahte karşıtlığına ve iç içeliğine tekabül eden şekilde. Bu çerçevede yorumlarsak, beşinci, yani bizzat varlık dışında her şey muğlaktır [muallâktadır]. Daha doğrusu, bizzat varlık dışındaki her şey aydınlık ile karanlığın, yani hakiki ile sahtenin, mağarada iç içe geçmesi sebebiyle, yani mağaranın ne karanlık ne aydınlık hem karanlık hem aydınlık olarak aslında loş bir mekân olması nedeniyle aldatıcıdır. Yazar mektubun devamında, yukarıda akıl ve *logos* bağlamında *Sophistês* ve *Kratulos* diyaloglarından atıf yaptığım pasajları gözümüzün önüne getirecek ifadelerde bulunur:

[343c] Bu nedenle, kötü eğitimimizden ötürü, bu meselelerde hakikati aramaya yatkın değiliz; aksine, bize sunulan ilk duyu nesnesiyle yetinir ve [343d] bu dört şeyi inceleme ve elekten geçirme gücüyle, komik duruma düşmeden birbirimize soru sorar ve cevaplarız. Fakat hakkında sorulan soruları cevaplamaya veya açığa çıkarmaya mecbur olduğumuz beşinci söz konusu olduğunda ister yazarak ister konuşarak, ister soruları cevaplayarak, hakkında konuşmak veya yazmak istediği mesele hakkında tümüyle cahil olanlara çürütmek istediği öğretiyi sunan kişi daha avantajlıdır [güçlüdür]. Ona kulak verenler, çürütülen şeyin, konuşan veya yazan kişinin psukhê'si değil, her biri doğaları gereği aldatıcı [arızalı] (*φωλος*) olan bahsi geçen dört şey olduğunu bilmezler.⁴⁴

Kısaca tekrar ele alalım: “. . . her biri doğaları gereği aldatıcı [arızalı] (*φωλος*) olan bahsi geçen dört şey” nedir? (1) onoma (isim), (2) *logos*, (3) eîdôlon (duyu nesnesi), (4) psukhê'deki epistêmê, nous, alêthês doksa (bilgi, akıl ve hakiki fikir). Peki bunlar neden aldatıcıdır? Yukarıda ifade etmeye çalıştığım gibi, bu durum, psukhê'nin mağarada mahpus (*δεσμωτης* [desmôtês], *Politeia* 514b) oluşundan kaynaklanır. Bu bağlamda aldatıcı olmayan yalnızca beşincidir; yani mağara mecazı çerçevesinde mecazen söylesek, Güneş'tir. Devam edelim:

[343e] Tüm bu aşamaların, -her birinden diğerine sırayla yükseliş [aşış] ve alçalışların [düşüşlerin]- birinden diğerine geçişi yoluyla, doğası gereği iyi olan herhangi bir şeyin bilgisini (*επιστημη*) doğası gereği iyi olan birinin haiz olması pek de mümkün değildir; fakat doğası kötü ise, -ki pek çoklarının psukhê'si, öğrenme ve karakter [344a] söz konusu olduğunda ya kötüdür ya da yozlaşmıştır - Lunkeus⁴⁵ dahi böyle birinin görmesini (*ιδειν*) sağlayamaz. Uzun lafın kısası ne iyi öğrenme ne de hafıza, doğası nesnesiyle (*πραγματος*) aynı soydan olmayan böyle birinin görmesini sağlayamaz; zira [bilgi] ona yabancı bir kökten filizlenmez [doğmaz]. Dolayısıyla, şunu, bunu ve diğer şeyleri öğrenmek ve hatırlamak konusunda maharetli olsa bile, adalete ve diğer tüm güzelliklere doğal olarak eğilimli ve aynı soydan olmayan hiç kimse veya aynı soydan olmasına rağmen öğrenmekte yavaş ve unutkan olan kişi, ne kemâl ne de [344b] kötülük hakkında öğrenilebilir olan hakikate hiçbir zaman ulaşamayacaktır.⁴⁶ Zira bunları öğrenirken, en başta söylediğim gibi, uzun ve ciddi emek sarf edilen bir süreçle, bir bütün olarak tözü (*της ολης ουσιας*) hem sahtesini hem de hakikisini öğrenmek zarurîdir.⁴⁷

Ne zaman ki bunların her biri; yani, isimler, *logos*'lar, [gözle] görülenler ve duyumsananlar nazikçe elekten geçirilip elendiğinde ve art niyet olmaksızın sorular sorulup cevaplar verildiğinde, ancak o zaman, [yani] her bir şeye dair vukufiyet ve akıl insan takatinin en uç noktasındayken, [344c] herhangi bir şeyin doğasını aydınlatabilirler.

Burada durup oldukça önemli noktaya tekrar değinelim; aksi takdirde bu pasajı da anlamlandıramayız. Yazar, bu ifadelerle de daha önceki ifadeleriyle birlikte bakarsak, temel ayrıma defaatle dikkat çekmiş olur: Hakiki (*αληθης*) ve sahte (*ψευδης*). Daha önce aldatıcı olan isimler, *logos*'lar vs., eğer bu aşamalardan geçerlerse, herhangi bir şeyi aydınlatma kuvvetini haiz olurlar; aksi takdirde, yazara göre, doğamız gereği iyi olsak dahi, beşinci dışındaki dört aşamada “birinden diğerine geçerek/yükselip alçalarak” döner dururuz. Şöyle de söyleyebiliriz: Doğaları gereği aldatıcı olan bu dört unsurun değiştirilmesi, düzeltilmesi mümkündür ve gereklidir. Kabaca söylesek, *philosophia*, işte bu imkânın ve gerekliliğin adıdır; bu noktaları ikinci kısımda hatırlatacağım. Yine Sokrates'in *Phaidros* diyalogundaki sözleri [276c-278e] yukarıdaki ve aşağıdaki pasajla bire bir uyum göstermektedir. 7. *Mektup*'a devam edelim:

İşte bu sebeplerdir ki, ciddi meselelerle uğraşan ciddi insanlar, bunlar üzerine yazacak son kişilerdir; [bunları.] insanların art niyetlerine ve açmazlarına, yazarak yem etmezler. O hâlde, bir kişinin -ister bir yasa koyucunun yasaları (*νομοις νομοθετου*)⁴⁸ isterse başka herhangi bir biçimdeki herhangi bir şey olsun- yazılı metinlerini (*συγγραμματα γεγραμμενα*) gördüğümüzde, şundan emin olabiliriz ki, bunlar onun en ciddi eserleri değildir; aksine, eğer yazarın kendisi ciddiye, bunlar, onun en güzel yerinde [psukhê'de/hafızada] mahfuzdur. Fakat olur da eğer bu ciddi meseleleri yazıya dökecek olursa, [344d] Tanrılar değil insanlar onun “aklım başından almıştır”.

Gördüğümüz gibi, *Phaidros* diyalogu ile mektuplarda söylenenler tutarlılık göstermektedir. Bu tutarlılık, örneğin Myles Burnyeat gibi akademisyenler tarafından mektubun meşruluk göstergesi olamayacağı şeklinde yorumlanmıştır fakat Burnyeat'in göz ardı ettiği nokta, tutarlılığın *Phaidros* diyaloguyla sınırlı olmamasıdır. Bu noktaya Burnyeat'in “7.

⁴⁴ Burada adeta Sokrates'in Sofistler karşısındaki durumu tasvir edilmiştir; örneğin *Protagoras*, *Apologia Sôkratous* ve *Politeia* metinlerindeki gibi.

⁴⁵ Λυγκευς [Lunkeus] (vaşak-gözlü), Argonotlar'dan biridir, görüşünün keskin oluşuyla bilinir.

⁴⁶ Mektuplarda ifade edilenleri oldukça yalın bir şekilde dile getirdiği için bkz. *Politeia* 490a: “. . . Öğrenmeyi hakikaten seven biri doğası gereği varlığa ulaşmaya çabalar, var olduğu zannedilen tek tek şeylerin çokluğunda oyalanmaz [duraklayıp kalmaz]; aksine, hiç aksmadan yoluna devam eder, her bir şeyin doğasını, psukhê'sinin bu doğaya bağlanmak [rapt olmak] için olan [bu doğaya ait olan], hatta onunla müşterek soydan olan yanıyla bağlanmaya kadar aşkı ne söner ne de yitip gider; sonra da, hakiki varlığa kavuşup birleşince, aklı ve hakikati doğurur (*γεννησας νουν και αληθειαν*), bilgiye ve hakiki yaşama ulaşır, onunla beslenir ve ancak bundan sonra doğum sancılarından kurtulur.”

⁴⁷ Bkz. *Nomoi* 816d-e ve *Sophistês* 262e vd.

⁴⁸ Bkz. Platon, *Phaidros* 92: “Lusias ya da bir başkası, kişisel ya da kamusal işlerle alâkalı yasalar getiren bir yazı yazmışsa ya da bir gün yazarsa ve bunu yazmakla hayli büyük, kalıcı (*βεβαιωτης*) ve açık seçik bir politik yazı [belge/yasa] (*πολιτικον γραφων*) ortaya koyduğunu düşünürse, bu, biri çıkıp söylesin ya da söylemesin, yazar için utanç verici bir durumdur. Çünkü ister uyanıkken görsün ister rüyada, adaletin ve adaletsizliğin, kötünün ve iyinin bilgisizliği (*αγνοια*) hakikaten de kaçması kolay bir utanç değildir; yığınlar ona övgüler düzse bile bu değişmez.” Ayrıca bkz. *Nomoi* 769a ve *Politikos* 294a ve özellikle 300c vd.: “Hatırlarsak, daha önce demiştik ki, bilen (*ειδοτα*) biri, yani hakikaten politikacı olan biri (*τον οντως πολιτικον*), kendi tekhnê'sini kullanarak ve yazılı yasalara başvurmadan kendi eylemlerini gerçekleştirir...”

Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü" başlığını taşıyan metnini eleştirdiğim kısımda değineceğim. 7. Mektup'a devam edelim.

[344d] Bu masalı ve yolculuğu (*μυθω τε και πλανω*) hakkıyla anlayan için şu açıktır ki, Dionūsos'un veya ister ondan daha kabiliyetli olanların ister olmayanların, doğanın en yücesi ve en kadimi üzerine yazmışlarsa, logos'unun da gösterdiği üzere, yazdığını ne kendi kulağı duymuş ne de iyice öğrenmiştir. Aksi hâlde, benim gibi bunlara saygı gösterir, ahenksizce ve yakışsızca bunları ortalığa dökmeye yeltenmez.

[Dionūsios'un yazıları] anımsama için yazılmış da olamaz; [344e] nitekim, tüm bunlar olabilecek en küçük mekânda ikâmet ettikleri için, psukhê onları bir kez kavradığında [kucakladığında] unutulma tehlikeleri yoktur. Eğer yazmışsa, ya bunları kendininmiş gibi göstermek için ya da bu eğitimden pay almış olmakla kazanacağı şan ve şöret için aslında hiç hak etmediği eğitimden pay aldığını göstermek fikriyle hırs sevdasına düşmüştür.⁴⁹

[345a] Tek bir buluşmamız neticesinde Dionūsios bu hâle gelmişse, varsın gelmiş olsun ama bunun nasıl olduğunu, Thebaililerin deyişyle, ancak "Zeus bilir". Zira dediğim gibi, meseleyi yalnızca bir kez konuştuk, ondan sonra hiç konuşmadık. Müteakip olayları kavramak isteyenler ise, mesele üzerine neden ikinci ve üçüncü kez veya daha sık konuşmadığımızı dikkate almak durumundadır. Beni yalnızca bir kez [345b] dinledikten sonra bildiğini ve bilgisinin sahil olduğunu mu düşündü, yoksa bunlar kendi araştırmalarının ve başkalarından öğrendiklerinin neticesi mi? Yoksa anlattıklarımın önemsiz olduğunu mu düşündü? Yoksa, üçüncü ihtimal olarak, bunların onun boyunu aştığını ve hakkıyla hikmetli ve kâmil bir yaşamın peşinde koşmaya muktedir olamayacağını mı düşündü? Eğer önemsiz buluyorsa, aksini söyleyen ve muhtemelen bu meselelerde Dionūsios'tan daha iyi hüküm veren pek çok şahitle ters düşüyor demektir. Eğer bunları daha önce araştırmış ve öğrenmişse, üstelik psukhê'nin özgürce eğitilmesi için de uygun görüyorsa, [345c] -aklını şaşırمامışsa- rehberine ve hocasına nasıl bu kadar kolayca saygısızlık edebilir? Çünkü, şimdi anlatacağım gibi, yaptığı tam da böyle bir saygısızlıktı...

Şimdiye dek söylenenlerin tamamını kısaca ele alalım. Öncelikle, kısa ve öz ifadesiyle, bu pasajlarda, diyaloglarda olduğu gibi defaatle hakiki ve sahte ayrımı vurgulanmış ve bu temel ayrım dahilinde başka ayrımlar yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi de kendi ifadelerimle söylersem, bilginin mâlumattan ayırt edilmesidir; ilki hakiki olana, ikincisi sahte olana tekabül eder. Bir diğer önemli ayrım da yine hakiki ve sahte ayrımına istinaden, metinde geçtiği hâliyle hakiki felsefe (*την αληθινην φιλοσοφίαν*) ve ucuz numaralar [hokkabazlıklar] (*δεινοτητα κομψοτητας*) ayrımıdır. Peki bu ayrım ne anlama gelir? Daha önce gördüğümüz gibi, ilki, insanın gündelik hayatını değiştirmesiyle başlayan, uzun ve meşakkatli bir bilgelik aşkı/sevgisi sürecinin ve tecrübesinin adıdır; ikincisi ise insanı adeta mağarada oyalayarak tutan veya mağarada tutarak oyalayan söz ve eylem oyunları/hokkabazlıklarıdır. Bu nedenlerle, Platon'un anladığı anlamda felsefe, kendisinin yazılı metinlerine indirgenemez.

İlk ayrım temelinde söylersek, bir insan ne kadar mâlumatfuruş, entelektüel veya zeki olursa olsun, beşincinin, yani varlığın bilgisini -ki bilgi en temelde budur ve başka bir şey değildir- haiz değilse, yani onunla müşterek soydan değilse, psukhê'si kötüdür, hastadır ve yozlaşmıştır. Nitekim, [bilgi] ona yabancı bir kökten filizlenmez [doğmaz] (*την αρχην γαρ εν αλλοτριας εξεσιν ουκ εγγιγνεται*) ifadesi, Platon için ontoloji-epistemoloji şeklinde bir ayrımın *hakikat nazarında* olmadığına işaret eder. Bilen, bildiğiyle müşterek soydan olmalıdır; zira Platon'a göre, varlığa müşterek soy ve benzerlik bakımından en yakın olan akıldır.⁵⁰

Bu yaklaşımı, dikkatlice ifade edersek, kısaca şöyle dile getirebiliriz: Bilmek, olmaktır. Yani, bilmek ile olmak arasında bir ayrım bulunmaz; başka bir deyişle, bilmek ve olmak, bir ve aynı şeydir. Bugünün terimleriyle söylemek gerekirse, ontoloji ve epistemoloji iki ayrı ve ayrışık şey değildir. Benzer durum, örneğin etik ve estetik için de geçerlidir.⁵¹ Parmenides ve Platon'dan sonraki felsefe anlayışlarıyla karşılaştırıldığında oldukça radikal bir fark teşkil eden bu durum, Platon ile Parmenides arasındaki ilişki çerçevesinde açılması gereken bir meseledir. Şimdiye kadar ifade edilenleri göz önünde tutarak, Myles Burnyeat'ın "7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü (The pseudo-philosophical digression in Epistle VII)" başlıklı makalesini kısaca ele alıp eleştireceğim.

2. Myles Burnyeat'ın "7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü" Başlıklı Makalesinin Eleştirisi

Bu kısımda, bir önceki kısımda söylediklerimi göz önüne alarak, Myles Burnyeat ve Michael Frede'nin 2001 yılında Oxford'da verdikleri derslerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *The Seventh Platonic Letter: A Seminar* başlıklı

⁴⁹ Şimdiye kadar söylenenleri *Phaidros* diyaloguyla son kez bir araya getirelim 270e-272b. Sokrates bu pasajda, hakiki olana uygun bir şekilde *psukhê* üzerine nasıl yazı yazılabileceğini ve böylece rhotorikçi [hatip] olunabileceğini anlatır fakat bu noktada hatip olmanın Sokrates'in nazarında ne anlama geldiğini, bu pasajların tamamını *Gorgias* diyaloguyla birlikte ele alarak görmemiz gerekir. Örneğin bu bağlamda ilginç olduğu için kısaca bakarsak [520a-b]: "Polos'a dediğim gibi, sofist ile hatip aynıdır (*ταυτον εστιν σοφιστης και ρητωρ*) kutsal dostum veya en azından birbirlerine çok yakındırlar ve benzerler. Ama sen, bundan bihaber olduğun için (*αγνοια*) hatipliğin matah bir şey olduğunu sanıyorsun, ötekini de küçümsüyorsun". Bu bölümün en başında bazı diyalogların, adeta hakikatin muhatabı olanlara atfen, bazı diyalogların ise adeta hakikat ehline yazıldığını ifade etmiştim. İşte bu iddiamın asıl sebeplerinden biri, yukarıda alıntılıdığım pasajlarda geçen ifadelerde bulunmaktadır; yani, ister yazarak ister konuşarak olsun, hatibin, muhatabına göre hitap etmesi ve muhatabına göre ashında "şekil alması".

⁵⁰ Bkz. *Phaidon* 79d ve *Timaios* 90a.

⁵¹ Dolayısıyla, Platon'un "İyi ile ontoloji alanını terk edip etiğin alanına geçiş yaptığı" yönündeki bir iddianın kabul edilemez olduğunu düşünüyorum; örneğin bkz. Gülşen Aydın, "Aşknlık Bağlamında İki Düşünür: Platon ve Levinas," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2018), 458.

kitabta bulunan *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII*⁵² başlıklı makaleyi ana hatlarıyla inceleyerek eleştireceğim.

Burnyeat, makalesinin girişinde 7. *Mektup*'un sahilliğine dair tartışmalara kısaca değindikten sonra Guthrie'nin 7. *Mektup*'a dair söylediklerini alıntılar. Guthrie kabaca şöyle söylemektedir: Mektup Platon'a aitse hayatına dair önemli bir otobiyografik belgemiz var demektir; ona ait değilse bile, yani, örneğin onun ölümünden sonra bir tilmizi tarafından yazılmışsa bile değerli bir belgedir. Buna karşı Burnyeat şöyle söyler:

7. Mektup'un bir filozof tarafından -ne Platon tarafından ne Platon'un bir tilmizi tarafından, hatta ne de Platon'un felsefi bir eleştirmeni tarafından- yazılmadığını savunarak bu kolaycı çözüme saldırmayı öneriyorum. Mektup'un yazarı felsefi olarak yetersizdir. Bu durum, 7. Mektup'un Platon'un felsefi gelişimi veya biyografisi hakkında güvenilir bir bilgi kaynağı olmadığı sonucuna götürüyor beni. Üstelik Akademi'ye ya da Sicilya tarihine de ışık tutmuyor.⁵³

Öncelikle, bir önceki kısımda ele aldığım gibi, Platon'un hakiki ve sahte ayrımını göz önünde tutmazsak hem diyaloglarda hem de mektuplarda söylenenler havada kalır ve anlamsız/tutarsız görünür. Bu noktayı göz önünde bulundurarak makaleye yaklaşalım. Burnyeat'e göre, "mektubun felsefi argümanının öncülü, sözcüklerin uzlaşmayla anlam kazandığıdır". Yine Burnyeat'e göre, "mektubun yazarının bundan çıkardığı sonuç ise ne tek tek sözcüklerin ne de bu sözcüklerin bir araya gelerek oluşturdukları tanımın bir şeyin özünü niteliğinden bağımsız olarak göz önüne seremeyeceğidir. Bu ise sözüm ona herhangi bir şeyin bilgisini edinmeyi neredeyse imkânsız kılacaktır; 'dilini yetersizliğinden dolayı'".⁵⁴

Burnyeat daha sonra öncülün doğru olduğunu, yani sözcüklerin uzlaşma yoluyla anlam kazandığını kabul ettiğini fakat sonuca katılmadığını söyler; çünkü Burnyeat'e göre "diyalogları okuyan herkesin bileceği üzere tanım, bir şeyin özünü niteliğinden bağımsız olarak sözcüklerle kavrama çabasıdır". Neticede Burnyeat'e göre "öncül doğru, sonuç yanlıştır; bu sebeple de argüman geçersizdir"⁵⁵ ve daha sonraki ifadeleriyle, "doğru dürüst anlaşılır bir argüman dahi değildir".⁵⁶

Öncelikle, Burnyeat'in, kendisini analitikçi olarak tanımlayan bir filozofun elinden çıkan bir metinmiş gibi 7. *Mektup*'u tahlil etmeye girişmesi mektubu sahte-felsefi olarak ilan edeceğini okuyucuya zaten baştan bildirir niteliktedir. Burnyeat'in savunduğu görüşten ve savunduğu görüşü dile getirirken kullandığı ifadelerden hareketle kendisinin *Kratulos* diyalogundaki Hermogenês'e benzediğini, hatta asıl meseleye hem Hermogenês'e hem de *Kratulos*'a kıyasla daha uzak bir konumda olduğunu düşünüyorum. Bu durum, özellikle, Burnyeat'in sorduğu şu soruda saklıdır: "Dilin uzlaşmaya [mutabakata] dayanaşı nasıl olur da epistemolojik sonuçlara yol açabilir?".⁵⁷ Neden böyle olduğunu kısaca ele alalım.

Önceki kısımda bahsettiğim gibi, Platon için hakiki ve sahte ayrımı hayatîdir. Bunu göz ardı edersek, "logos'un yetersizliğinden dolayı" ifadesine anlam veremeyiz ve neticede mektuptaki ifadeleri de çelişkili olarak görürüz. Burnyeat'in "öncül" dediği, yani sözcüklerin uzlaşma veya mutabakat neticesinde anlam kazandığı yönündeki görüş, *Kratulos* diyalogunda Sokrates'in değil Hermogenês'in savunduğu görüştür. Sofistlerin öğrencisi ve takipçisi olan *Kratulos* ise sözcüklerin (isimlerin) doğal [*φύσει* (phusei)], yani doğuştan [*φύω* (phuô)] olduğunu, dolayısıyla sahte isimlerin veya konuşmanın imkânsız olduğunu savunur ve bu nedenle de örneğin, Hermogenês'in isminin "Hermogenês [Hermes Soyundan Gelen]" olduğunu kabul etmez. Şöyle söyleyebiliriz: Hermogenês "is [olan/mevcut]" durumu savunur, Sokrates ise "ought [olması gereken]" durumu. Bu nedenle, Burnyeat'in savunduğu görüş yukarıda değindiğim gibi Hermogenês'in görüşüne yakındır. Sözcüklerin uzlaşma veya mutabakat neticesinde anlam kazandığı yönündeki görüş, "is", yani "olan/mevcut" durumdur; oysa Sokrates'e göre sözcüklerin hakikat temelinde anlamlı olması gerekir ("ought"). Dolayısıyla, Burnyeat'in "doğru dürüst anlaşılır bir argüman dahi değil" dediği şey, Platon nazarında hakikatin ta kendisidir; yani "ought" durumudur. Başka bir deyişle, Burnyeat, hakiki ile sahteyi birbirine karıştırır.

Burnyeat'e göre Platon *logos*'u şöyle anlamaktadır: "tanım, bir şeyin özünü niteliğinden bağımsız olarak sözcüklerle kavrama çabasıdır". Burnyeat'in daha sonraki ifadelerine göre, "[hem *Nomoi* hem de *Phaidros* diyaloglarında] tanım, kanıtlamaya yönelik argümanlar bakımından tümüyle güvenilir bir temel olarak görülür".⁵⁸ Burnyeat'in Platon'un *Kratulos* diyalogunda *logos* hakkında söylediklerini dikkate almadığı için gözden kaçırdığımı düşündüğüm nokta, *logos* sözcüğünü *definition* olarak çevirerek anlamı daraltması fakat *logos*'un bizim anladığımız anlamda tanım anlamına

⁵² Myles Burnyeat, Michael Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar* (Oxford: Oxford University Press, 2015), (ed. Dominic Scott) içinde *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII*, 121-133.

⁵³ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 122.

⁵⁴ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 122.

⁵⁵ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 122.

⁵⁶ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 127.

⁵⁷ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 123. Bu mesele aynı zamanda politika ile ilişkilidir. Mektuplar ile diyaloglar arasındaki ilişkinin politika açısından ele alınması bu makalenin sınırlarını aştığı için ayrı bir inceleme gerektirir. Bkz: Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 3-65.

⁵⁸ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 129.

gelmemesidir. Bu duruma daha önce değinmişim; birinci kısımda gördüğümüz gibi, *logos*'un Platon'a göre iki veçhesi vardır; hakiki ve sahte. Yani, eğer bir şey *logos* olarak dile getiriliyorsa (veya *praxis* anlamında eylem olarak gerçekleştiriliyorsa) bu hakiki de olabilir sahte de olabilir. Bunun bir örneğini *Sophistês* diyalogunda "Theaitêtos oturuyor" ve "Theaitêtos uçuyor" ifadeleriyle görmüştük; mecazen, ilki hakikidir ikincisi ise sahtedir fakat her ikisi de birer *logos*'tur. Bu noktadan, yani her ikisinin de *logos* oluşundan hareketle *logos*'un "güvenilir bir temel" olduğu çıkarımını yapamayız; nitekim, diyaloglar, Platon'un ironik bir şekilde hem mektuplarda hem de diyaloglarda ifade ettiği gibi "yazılı *logos*'ların (*γεγραμμενω λογω*) her biri kaçınılmaz olarak birer oyun (*παιδια*) olduğu ve ister vezinli olsun ister düzyazı, hiçbir yazılı *logos* ciddiyetle ele alınmaya değmeyeceği için"⁵⁹ onları okuyanların neyin hakiki *logos* neyin sahte *logos* olduğunu kendisinin bulması beklenir; zira eğiten, eğitirken hem hakiki olana hem de sahte olana başvurur [*Politeia* 376e]. Dolayısıyla, tekraren, Burnyeat'in yönelttiği eleştiri, yazarın asıl derdini gözden kaçırarak hakiki ile sahte olanı birbirine karıştırdığı için haksız bir eleştiridir. *Kratulos* diyalogunda Stephanus numarasıyla 440a'dan itibaren Sokrates şöyle söyler:

Kratulos, mademki her şey değişime yol açar [yol verir] ve hiçbir şey durmaz (*ει μεταπιπτει παντα χρηματα και μηδεν μινει*), o hâlde hiçbir tanımadan [bilmeden] söz edilemez gibi görünüyör. Şayet bu tanımın kendisiyse ve tanıma değişikliğe uğramıyorsa, tanıma her daim tanıma olarak kalır. Ancak tanımın bizatihi mahiyeti [440b] değişikliğe uğrarsa, tam o sırada tanımın başka bir mahiyetine dönüşür ve artık tanıma olmaktan çıkar. Şayet her daim değişikliğe uğruyorsa, her daim tanıma olmaktan çıkacaktır. Bu *logos*'tan hareketle, hiç kimse tanıyamaz ya da hiçbir şey tanınmaz. Her daim tanıyan ve her daim tanınan varsa -güzel varsa, iyi varsa, var olanların her biri varsa-, bunlar bana, benzer var olanlar, hiç de biraz önce sözünü ettiğimiz, akış [440c] ya da hareketle oluyor gibi görünmüyor. Ya bu böyledir ya da Herakleitos'un çevresindekilerin ve başka pek çoklarının söylediği gibidir. Bunu kovuşturmak da öyle kolay değildir. Akıl sahibi hiçbir insan kendini isimlere emanet etmez,⁶⁰ kendi *psukhê*'sinin bakımını onlara teslim etmez. Bir şey bildiğini kendinden emin bir şekilde ileri sürerek onlara ve onları bizzat koyanlara itimat etmez. . .

Bu paragrafa "neden?" sorusunu sorarak, yukarıda ifade ettiğim gibi, "çünkü isimler veya genel anlamda dil, uzlaşmaya ve geleneğe dayanarak, yani keyfî olarak tesis edilmiştir; dolayısıyla güvenilir değildir" cevabını verebiliriz.⁶¹ Burnyeat'in tartıştığı pasaj bağlamında *logos*'un Platon tarafından yetersiz/güçsüz (*ασθενες* [asthenes]) olarak nitelendirilmesinin sebebi budur. Bir önceki kısımda, *logos*'un, aklın ve genel olarak *psukhê*'nin, sahte olandan hakiki olana dönmediği sürece sahte nesne üreteceğini ifade etmişim; tıpkı mağaradaki "ateş"nin gölge üretmesi gibi. *Kratulos*'un karşı çıktığı budur; yani *Kratulos*'un görüşüne göre, örneğin *ψευδη λεγειν* [pseudê legein (sahte konuşmak)⁶²] mümkün değildir. Mağara mecazı çerçevesinde söylersek, Sokrates'e göre hakiki olana dönmeyen dil, "gölge", yani sahte olanı üretir ve dolayısıyla bizi her daim yanılgılara ve açmazlara sürükler.⁶³ Burnyeat'in, ilginç bir şekilde, bu bağlamı göz önünde tutmadan, yani Platon'un hem bir önceki kısımda ele aldığım 7. *Mektup*'ta hem de diyaloglarda çeşitli veçheleriyle vurguladığı "hakiki-sahte" ayrımını dikkate almadan anlaşılması güç bir özgüvenle ve ironik bir şekilde mektubu "sahte" ilân ederek incelemeye, anlamaya ve eleştirmeye çalıştığını, tam da bu sebeple bunu başaramadığını iddia ediyorum. Burnyeat'in mektubun sahte olduğuna dair sunduğu diğer argümanlara da göz ardı ettiği hususlar çerçevesinde karşı çıkılabilir. Örneğin makalesinde 7. *Mektup* ile diyaloglar arasında tutarlı olan pasajlara hiç değinmemesi, özellikle 2. *Mektup*'u göz ardı etmesi gibi.

Burnyeat'in makalesinde eleştirdiği⁶⁴ Giorgio Pasquali'nin yaklaşımı ise Platon'un yaklaşımına ve derdine çok daha yakın görünmektedir: "Dil geleneksel ve keyfidir [yapaydır]; bu nedenle de gerçeklik için yetersizdir."⁶⁵ Fakat bu görüşün de hem seçilen kavramlar açısından yanıltıcı olduğu için hem de eksik olduğu için yanlış olduğunu düşünüyorum. Mevcut hâliyle dil [ler] elbette geleneksel (*εθος* [ethos]) – keyfî bir uzlaşım/mutabakata (*συνοθηκη* [sunthêkê]) dayanır ve Sokrates'in eleştirdiği üzere, örneğin "akış"ı (*ροη*) ve "hareket/yer değiştirme"yi (*φορα*)

⁵⁹ *Phaidros* 277e. Söz konusu pasajda geçen "meşru oğul" [278a] ifadesi de, daha önce vurguladığım hakiki-sahte ayrımıyla anlam ifade eder. Yine "... yazdıklarının aslında hiç hükmünde [önemsiz] (*φαυλος*) olduğunu. . ." [278c] ifadesi de oldukça hayati bir ifadedir; çünkü bu ifade, kendi içinde, diyalogların yazılı amaçlarını ve diyalogları okuyanların durumunu içerir. Diyalogları felsefe veya Platon'un felsefesi zannetmek, *Sumposion*'da Sokrates'in Alkibiades'e söylediklerini akla getirir, çünkü bu pasajda Sokrates Alkibiades'e "... hiç olduğumu unutmuş olmayasın (*μη σε λανθανω ουδεν ων*)..." sözleriyle diyalog metinlerinin aslında birer oyundan ve kendisinin de bir rolden olduğunu tekrar hatırlatır: *Sumposion* 218d vd.

⁶⁰ *Επιτροπη* [epitrepê] fiilinin lafzî anlamı "-e/-a doğru dönmek"tir. Platon için bu fiilin önemli bir anlamı olduğu için bunu koruyarak ve vurgulayarak şöyle de çevirebiliriz: "Akıl sahibi hiçbir insan kendini isimlere doğru döndürmez."

⁶¹ Diyalogun yapıtaşlarından birini oluşturan bu mesele için özellikle bkz. *Kratulos* 436b-439d.

⁶² "Sahte konuşmak" ifadesinin Türkçede kulak tırmaladığının farkındayım fakat *pseudê legein* ile kastedilenin basit anlamda yalan söylemek, bir şeyi yanlış ifade etmek veya kabaca söylemek gerekirse boş konuşmak olmadığını düşünüyorum; çünkü bu tür bir çeviri veya anlayış, daha önce de belirttiğim gibi en geniş anlamda sahte olanı bizim anladığımız anlamda dile veya dilsel olana indirger; oysa Platon'a göre konuşmak bir *praxis*'tir [*Kratulos* 387b] ve sofistlik hem dilde hem de eylemedir, *philosophia*'nın hem dilde hem de eylemde olması gibi. Hakiki olan ile sahte olan arasındaki ayrım bir madeni paranın iki yüzü gibi değildir, çünkü bir madeni paranın iki yüzü *yazı* ve *tura* olarak birbirinden kolayca ayırt edilebilir; bu ayrım daha çok, örneğin, *hakiki* ile *sahte/taklit* sanat eseri arasındaki ayrıma benzer, çünkü bu iki tür eseri birbirinden ayırt etmek (sahtekârlığa [sophistês] mahal verecek kadar) zordur. Toparlarsak, sahtekârlık, yani sofistlik, dil ve eylem yoluyla sahte nesne, isim ve fiil üretmektir; taklit sanatında/zanaatında [tekhne mimêti] mahir olan sofist'in yaptığı budur [*Sophistês* 265a vd.].

⁶³ Platon'un bu yaklaşımının Kant'ın kullandığı (pejoratif) anlamda dialektik kavramı ve kendi anladığı anlamda metafizik ve bilim arasında tesis etmeye çalıştığı ilişki çerçevesinde incelenmesi ve karşılaştırılması ilginç bir konudur.

⁶⁴ Burnyeat, *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII*, 127-128.

⁶⁵ Pasquali, Giorgio, *Le Lettere di Platone* (Florence: Felice Le Monnier, 1930), 90: "Il linguaggio è convenzionale e arbitrario, e quindi inadeguato alla realtà."

esas olarak kurgulanmış bir yapıdır; Platon'a göre, örneğin Homeros ve Hesiodos'un kurguladığı ve kullandığı gibi [*Theaitêtos* 152d-e]. Fakat bir önceki kısımda vurguladığım gibi, Platon'a göre bu değiştirilebilir ve değiştirilmesi gereken bir durumdur. Yani, Platon'a göre dilin geleneksel ve keyfi olmaktan çıkarılması, hakikat esasında yeniden oluşturulması gerekir. Sahte olandan hakiki olana dönüş olarak *philosophia* ve *politeia*'nın meramı *dil bağlamında* tam da budur. Nitekim, Sokrates'in *Kratulos* diyalogunda yapmaya çalıştığı da budur; sözcüklere "akış" esasında yüklenen anlamları incelemek, yanlış ve yanıltıcı olduklarını göstermek ve yeni anlamlar veya farklı bağlantılar tesis ederek dili hakikate döndürerek, hakiki olan temelinde yeniden inşa etmeye çalışmak. Kısaca şöyle de söyleyebiliriz: *Kratulos* diyalogu, sahte olandan hakiki olana *dil itibarıyla* dönüştür.

Burnyeat'ın üzerinde durduğu analitik zemin nedeniyle gözden kaçırdığımı düşündüğüm bir diğer nokta da 7. *Mektup*'taki daire örneğinin bir örnek olarak verilme amacıdır [bu çıkarımı kendisinin sayfa 130-131'de söylediklerinden hareketle yapıyorum]. 7. *Mektup*'ta Platon'un altını çizerek bir örnek olarak verdiği daire örneği yalnızca bir *örnekten ibarettir*; yani asıl mesele *daire* veya *dairenin tanımı* değil *varlıktır*. Başka bir deyişle, 7. *Mektup*'taki daire örneği, Platon'un, varlığın ne olduğunu ne olmadığından ayırt etmek ve bu ayırma dikkat çekmek için seçtiği bir örnektir; ki kendisinin ifadeleriyle bu örnek hakkında söylenenler diğer her şey (düz çizgi, renk, iyi, adalet vb.) için de geçerlidir [7. *Mektup* 342d]. Oysa Burnyeat makalesinde mektubun bu kısmındaki asıl mesele daire ve dairenin tanımınıymış gibi eleştiriler sunar; dolayısıyla, tekraren, yazarın asıl derdini gözden geçirir. Burnyeat'ın makalesinin tamamı okunursa bu durum açık bir şekilde görülebilir.⁶⁶

Sonuç

Bu makalede, Platon'un diyalogları ile 2., 7. ve 10. Mektupları arasındaki ilişkiyi açmaya çalıştım. Söz konusu mektuplar, özellikle ilk kısımda yorumlayarak işaret etmeye çalıştığım gibi, Platon nâm yazarın diyalog metinlerinde sözü edilen *philosophia* anlayışıyla uyumlu ve tutarlı görünüyor fakat söz konusu mektupların çevrilen ve analiz edilen kısımlarının diyaloglarla tutarlı oluşundan hareketle mektupların Platon'a ait olduğunu söyleyemeyiz. Myles Burnyeat, makalesinde, 7. *Mektup* ile diyaloglar arasında tutarsızlıklar bulunduğunu ve bu nedenle mektubun sahte olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Benim bu makalede savunduğum görüş ise, hakiki ve sahte ayrımı çerçevesinde 2. 7. ve 10. Mektuplar'a yaklaşıldığında bu mektuplarda ciddiye alınması gereken ölçüde diyaloglarla tutarlı ifadeler bulunduğu yönündedir. Fakat yukarıda da değindiğim gibi bu durum mektupların Platon'a ait olduğu anlamına gelmez. Öyleyse asıl soru, Platon'un *philosophia* anlayışına dair tutarlılık gösteren bu ifadelerin nasıl yorumlanacağıdır. Makalenin ilk kısmında bu ifadelerin nasıl yorumlanabileceğini Platon için temel ayrımlardan biri olan hakiki-sahte ayrımı çerçevesinde kısmen de olsa göstermeye çalıştım fakat yukarıdaki soruyu sorabilmek ve kapsamlı bir şekilde cevaplayabilmek için, bir ilk adım olarak mektuplardaki ifadelerin örneğin Burnyeat'ın savunduğu gibi diyaloglarla tutarsız mı yoksa tam aksine tutarlı mı olduğunu görmemiz gerekiyordu.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma, ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ Bilimsel Araştırma Projeleri birimi tarafından SBBF-2023-213 proje numaralı "Aşkınlığın Felsefi Temelleri: Platon'da Aşkınlık İmkânı ve Tecrübesi Olarak Felsefe" konusu ile ilgili olup, ilgili birimce desteklenmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: This work is supported by the Scientific Research Project Fund of ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ under the project number SBBF-2023-213.

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Baran Bingöl 0009-0003-3262-3579

⁶⁶ Yakın zamanda Burnyeat'ın makalesine yöneltilen bir başka eleştiri için bkz. Ostenfeld, Erik, N. *Plato on the Weakness of Words: A defence of the Digression of Ep. vii*. Aarhus University, 2022.

KAYNAKLAR / REFERENCES

- A. Abbott, E. *Düzülke*. Çeviren Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Alfa, 2019.
- Aydın, Gülşen. "Aşknlık Bağlamında İki Düşünür: Platon ve Levinas." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2018).
- Burnyeat, Myles & Frede, Michael, (2015). "The Seventh Platonic Letter: A Seminar." *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII içinde*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê*. Bursa: Sentez, 2016.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları*. Bursa: Sentez, 2019.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Felsefece*. Ankara: Hece, 2021
- Nagel, Ernest & Newman, James, R.. *Gödel Kanıtlanması*. Çeviren Bülent Gözkân, İstanbul: Alfa, 2020.
- Ostenfeld, Erik, N., *Plato on the Weakness of Words: A defence of the Digression of Ep. vii*. Aarhus University, 2022.
- Pasquali, Giorgio. *Le Lettere di Platone*. Florence: Felice Le Monnier, 1938.
- Plato, *Complete Works, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper*, associate ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- Plato & Burnet, J. (ed.) *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Platon. *Phaidros*. çev. Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2016.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. İstanbul: Isık, 2016.
- Platon. *Theaitetos*. Çeviren Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2016.
- Platon. *Kratylos*. Çeviren Erman Gören. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Platon. *Menon*. Çeviren Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Platon. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna & Saffet Babür. Ankara: Pharmakon, 2019.
- Platon. *Gorgias*. Çeviren Mehmet Rifat & Sema Rifat. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020.
- Platon. *Timaios*. Çeviren Özgüç Orhan. Ankara: FOL, 2022.

Atıf Biçimi / How cite this article

Bingöl, Baran. "The Relationship Between Plato's Letters and His Understanding of Philosophia" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 60 (2024): 42-57. <https://doi.org/10.26650/arcp.1367141>