



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MİTOS VE LOGOS BAĞLAMINDA PLATON'UN
ANAMNESİS KURAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yusuf KÖSE

BURSA 2021



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MİTOS VE LOGOS BAĞLAMINDA PLATON'UN
ANAMNESİS KURAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yusuf KÖSE

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Metin BECERMEN

BURSA 2021

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Yusuf KÖSE
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII+162
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Metin BECERMEN

MİTOS VE LOGOS BAĞLAMINDA PLATON'UN ANAMNESİS KURAMI

Bu çalışmada, öncelikle Eski Yunan'da teorik bilimin ve *philosophia* etkinliğinin ortaya çıkışında etki etmiş “hayret” (*thaumazein*) duygusunun ve “nedir?” (*ti estin*) sorusunun önemine değinilmiştir. Daha sonra antik medeniyetlerde önemli bir yer tutan mitosun işlevine ve bu bağlamda mitostan logosa geçiş sürecine değinilmiştir. Eski Yunan'da *philosophia* etkinliğinin ortaya çıkışı, Yunan insanının varolanın özüne ilişkin köklü bir düşünme gerçekleştirilmesiyle olmuştur. Böylece ilk defa Eski Yunan'da mitosa dayalı düşünmeden logosa dayalı düşünme biçimine geçilmiştir. Ancak iki farklı düşünme biçimi aynı zamanda iki farklı dile getirme biçimidir. Bu bağlamda iki dile getirme biçimini de kullanan Platon'un düşüncesinde, mitosun nasıl bir yer tuttuğu açıklanmaya çalışılmıştır. Platon'da mitos ve logos arasındaki ilişki incelenmiş, *anamnesis* (anımsama) kuramı bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak, *anamnesis* kuramının mitos mu yoksa logos mu olduğu yönündeki tartışmalara bir cevap getirilmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Platon, Anamnesis, Mitos, Logos, Hayret, Nelik, Felsefe

ABSTRACT

Name and Surname : Yusuf KÖSE
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : VIII+162
Degree Date :
Supervisor : Prof. Dr. Metin BECERMEN

PLATO'S ANAMNESIS THEORY IN THE CONTEXT OF MYTHOS AND LOGOS

In this study, the importance of question “whatness?” (*ti estin*) and “astonishment” (*thaumazein*) feeling that has affected emerging of the *philosophia* event and primarily theoretical knowledge in Ancient Greek has been mentioned. Later, function of mythos having a great importance in ancient civilizations and in this matter, transition process from mythos to logos have been mentioned. Emerging *philosophia* event in Ancient Greek has occurred with Grecian people making a deeply thinking over essence of what’s already been. And so, for the first time in Ancient Greek, from thinking based on mythos to logos based thinking was taken place. However, two different thinking style is also two different utterance styles. In this respect, how mythos was taken place in Plato’s thought, who was using both utterance styles, has been tried to explain. Connection between mythos and logos in Plato has been examined, tried to explain in the context of *anamnesis* theory. Finally, A solution has been provided to the discussions about whether *anamnesis* theory is mythos or logos.

Keywords:

Plato, Anamnesis, Mythos, Logos, Astonishment, Whatness, Philosophy

ÖNSÖZ

Tezimde “mitos ve logos bağlamında Platon’un *anamnesis* kuramı” konusunu çalışmam iki nedene dayanmaktadır. İlkın, mitos ve logosun Platon’un düşüncesindeki yerinin ne olduğunu açıklığıyla anlamaya çalışmak ve ortaya koymaktır. İkinci olarak, Platon’un bilgi görüşünün temelini oluşturan *anamnesis* kuramının mitos ve logos diyalektiğinde bir mitos mu yoksa bir logos mu olduğu tartışmaları üzerinde bir değerlendirmede bulunmaktır.

Bu zorlu süreçte entelektüel ve tecrübi katkılarıyla bana yol gösteren, telkinleriyle farklı bakabilmemi sağlayan Sayın Hocam ve danışmanım Prof. Dr. Metin BECERMEN’e özel olarak teşekkür etmek isterim. Ayrıca tüm eğitim öğretim yılları süresince yolumun kesiştiği ve kendilerinden pay aldığım Hocalarıma, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen aileme sonsuz minnettarlığımı sunarım. Son olarak bu çalışmamı sevgili ağabeyim Uzm. Dr. Mehmet KÖSE’ye ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

(FELSEFE, HAYRET VE NELİK)

1. YUNAN DÜŞÜNCESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	17
1.1. Felsefe ve <i>Hayret (Thaumazein)</i> İlişkisi.....	23
1.2. Felsefe ve <i>Nelik (Ti Estin?)</i> Sorusu.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

(MİTOS, LOGOS VE PLATON)

2. BİR DİLE GETİRME BİÇİMİ OLARAK MİTOS.....	32
2.1. Mitosun <i>Neliği</i> ve İşlevi Üzerine Yapılmış Araştırmalar.....	36
2.2. Eski Yunan'da Mitosun Yeri ve Dinle İlişkisi.....	39
2.3. Mitos Eleştirisi.....	45
2.3.1. Mitostan logosa geçiş (<i>süreci</i>).....	49
2.4. Bir Dile Getirme Biçimi Olarak Logos.....	53
2.5. <i>Sophos</i> (Bilge-Şair) ve <i>Philosophos</i> (Filozof).....	61
2.6. Platon'un Düşüncesinde Mitosun İşlevi.....	65
2.6.1. Platon hangi mitosa karşıdır?	69
2.6.1. Bir araç olarak mitos.....	71
2.6.3. Diyaloglar ve mitos.....	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
(ANAMNESİS KURAMI – PLATON’UN BİLGİ GÖRÜŞÜ)

3. PLATON’UN FELSEFİ DİZGESİNİN ARKA PLANI – <i>ETKİLENİMLERİ</i>	77
3.1. Bilgi Ne ‘ <i>Değil</i> ’ dir?	81
3.2. Ruh Görüşü (<i>Doğası, İşlevi ve Ölümsüzlük</i>).....	97
3.3. İdealar Kuramı.....	115
3.4. Anamnesis Kuramı.....	126
3.5. Diyalektik (<i>διαλεκτική</i>) ve Alegori/Benzetme (<i>ἀλληγορία</i>).....	137
SONUÇ.....	151
KAYNAKLAR.....	155

GİRİŞ

Tüm insanlar doğal olarak –doğaları gereği– bilmek isterler der, Aristoteles. Bu ifade insanı doğal bir eğilim olarak bilmeye bağında, “düşünme ve bilme edimi” bağlamında açıklamak demektir. Öyle ki, onun mahiyeti ve öteki canlılardan farklı kılan özelliği, düşünüyor olmasıdır. Bilmeyi istemek sadece bilinen şeyin bilgisiyyle yetinmek demek değildir, bir yandan da bilinen şey üzerine bir düşünme edimini gerçekleştirmek gerekmektedir. Bu bağlamda, *bilmek*, en genel anlamda bir şeyin *ne* olduğunun bilgisine sahip olmak demektir. Aynı zamanda bilinen şeyin bilgisi sayesinde, onu, diğer şeylerden ayırt edebiliriz. Fakat düşünme edimi, saf anlamda bilginin kendisiyle yetinmeyip bilgilerin işlenmesi halidir diyebiliriz. Düşünmek, bir şeyi veya bir şey hakkında, onun ne olduğu ve ne olmadığını, nasıl olduğunu, aynı zamanda düşünen bir varlık olarak düşünenin –yani kendisinin– “kim” olduğunu anlamaya, kavramaya çalışmak demektir. Böylece düşünen bir varlık olarak insan, düşünmekle birlikte, düşünmenin nesnelere de ortaya koymuş olur. Düşünmenin nesnesi hem kendisi olabileceği gibi hem de kendisinin de bir parçası olduğu doğadır, dünyadır.

Neyi bilebilirim? Bu soru insanı kuşatan ve onu ilgilendiren en önemli ve temel sorulardan biridir. Bilmek söz konusu olduğunda muhtelif şeyler hakkında bilgilere sahip olabiliriz. Zaten bizi diğer canlılardan farklı kılan şey bu bilme yeteneğimizdir. Bu yetenek aynı zamanda insanı güçlü yapan şeydir. Örneğin, bazı hayvanlar çok iyi görebiliyor olmasına rağmen, insan, zamanla sahip olduğu bilgileri işleyerek ürettiği teleskop sayesinde hiçbir hayvanın sahip olamayacağı bir görme gücünü elde etmiş olur. Bu bağlamda örnekler çoğaltılabilir. Yine de insanın, diğer canlılarla ortak bir özelliği olan düşünmenin basit formlarını göz ardı edemeyiz. Fakat insan, doğayı kavradıkça ve bilgilerini işleyebildikçe daha karmaşık düşünme formları elde etmiştir. Bu sayede doğadaki malzemeleri kullanarak doğayı dönüştürebilmektedir. Araçlar üreten ve artık doğayı dönüştüren insan, yeteneğinin sınırlarının bilincine varmış ve her zaman bu sınırlarının ötesine geçme eğiliminde olmuştur. Buradan hareketle diyebiliriz ki, *bilgi güçtür* ve insanları diğer canlılar arasında en güçlü kılan şey, bilgisidir.

“*Bilgi nedir?*” Mengüsoğlu’na göre bilgi, *süje* –insan– ve *obje* –insan ve onun dışındaki her şey– arasındaki ilişkidir.¹ Bilgi, insanın zihinsel etkinliği sürecinin sonucunda ortaya çıkan olgudur. Öyleyse tanımı gereği bilginin insanla bağı olduğu açıktır. Bilginin öznesi insan olup, yalnızca insana aittir.² Bu etkinlik sürecinde ise değişen öznedir, yani insanın kendisidir. Çünkü insan, bilgi sahibi olmakla artık başka bir duruma girmiştir. Buna karşılık obje, “kendi başına var olan” olduğundan bu sürecin sonunda da olduğu gibi kalmaktadır.³ Bilgi diye açıklamaya çalıştığımız kavramın felsefedeki karşılığı ise *episteme* (ἐπιστήμη)’dir. Yunanlılar kesinliği hakkında şüphe duymadıkları bilgiye *episteme* dediler ve böylece onu *doksadan* (δόξα) yani *sanıdan* ayırdılar.

Eski Yunan’dan günümüze kesin bilginin arayışı sürecinde birçok fikir ve yorum ortaya çıkmıştır. *Epistemoloji*, bugüne kadarki tüm bu fikirleri ve yorumları bir disiplin halinde incelemekte ve incelemesini bir takım sorulardan hareketle yapmaktadır: Bilginin imkânı/olanağı, doğruluğu, kaynağı, sınırı nedir ve bilginin türleri nelerdir? Buradan hareketle her bir sorumuza yönelik araştırmamız bizi bilgi probleminin zeminine götürmüş olur.

Öte yandan bilmek, en genel anlamda, bir şeyin ne olduğunu bilmektir. Buna karşılık özü itibariyle bilgi veya bilmek, bir şeyin niçin/nasıl meydana geldiğini nedenleriyle ortaya koymaktır. Bir şeyin nedenini araştırma ve onu bilme arzusu bir disiplin olarak bizim bilim (*episteme*) dediğimiz şeydir. İnsan bilme arzusu sebebiyledir ki, daha çok nedenlere nüfuz etme çabasında, bir anlam arayışındadır. Bu sayede insan, kendisini bir kültür varlığı olarak ortaya koymaktadır.

Gündelik yaşantımız içinde duyularla algıladığımız şeyler çoğu zaman bilinçli olarak kazanılmış bilgiler olmamaktadır. Başka bir deyişle, gördüğümüz bir nesnenin nitelikleri doğrudan bilinçaltına yerleşmekte, ancak ihtiyaç halinde onu anımsama yoluyla bilinç düzeyine çıkartabilmekteyiz. Dolayısıyla bizim, bir şeyin bilgi –*episteme* bağlamında bilgi– olduğunu söylememiz için öncelikle onun bilinçli bir şekilde öğrenilmiş olması gerekmektedir. Bu bağlamla Bergson’dan bir örnek verecek olursak:

¹ Takiyettin Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, 1.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958, s. 59.

² A. Kadir Çüçen, “*Bilgi Kuramına Giriş*”, *Bilimname Dergisi*, S. 2, ss. 2-12, 2003, s. 3.

³ Mengüsoğlu, a.g.e., s. 60.

“Yerçekimi yasalarının keşfinden önce, ağır bir cismin yere düşmesi pek tabii bir olay olarak gözlemleniyordu. Henüz o zamanlar için bunun açıklanacak bir tarafı fark edilmemişti. Daha sonra bu olayın nedenlerinin arandığı zamanlarda, bu nedenler bilinmemesine ve yerçekimi yasası keşfedilememiş olmasına karşın, bu arayış bilimsel bir zihniyetin varlığını kanıtlamış oldu.”⁴

Bergson’a göre, icatlar tesadüfî bir oluşumunun sonucu değildir, aksine tesadüfmüş gibi görünseler dahi, her zaman nedenler hakkında yapılmış çalışmaların ve araştırmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zamansal olarak Eski Yunan dönemini göz önünde bulundurduğumuzda *bilimi* aynı zamanda felsefenin kendisi olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda Aristoteles’in şu sözü bizim için önem teşkil eder: Geçmişte olduğu gibi şimdi de, araştırmaların yani felsefenin değişmeyen konusu ve her zaman üzerinde şüpheler olmuş olan sorun varolan’ın ne olduğu sorudur. Bu soruna karşılık muhtelif cevaplar türemiştir. Bu nedenle bizim temaşa etmemiz (*θεωρητέον/theoreteon*), incelememiz gereken esas konu *varolanın*’ın doğasının (*οὐσία/ousia*) ne olduğudur.⁵

İnsanın, istemli bilme arzusunun altında yatan temel itki nedir? Bu itki *merak* duygusudur. İnsan doğada olan-biteni, oluşa geleni ve bunları meydana getiren sebeplerin ne olduğunu *merak* etmiştir. *Merak* eden insan, varlık’ın veya varolanın olagelişinin arkasındaki “*neden*”i ve “*ilke*”yi araştırma yolunu seçmiştir. Bu *merak* neticesinde insan sahip olduğu bilgiler ve olan-bitenler karşısında *hayret* düşmüştür. Burada *hayret* basit anlamda bir şaşırma olarak düşünülmemelidir. Özlü bir düşünmenin neticesinde ortaya çıkan bir durumun karşısındaki duygu halidir diyebiliriz. Örneğin, bir şey üzerine temaşa eder onu bakış alanımıza alır seyrederek, daha sonra bu şeyi o şey yapan nedenleri, ilkeleri düşünmeye başlarız ve bir düşünme eylemi gerçekleştiririz. İşte, nedenlere ve ilkelere yönelik bir düşünme eylemi gerçekleştirdiğimizde ve bunun sonucunda elde ettiğimiz bilgiler neticesinde bizde oluşan farkındalığa/duygu durumuna *hayret* deriz. Bu duygu halidir ki, bizi farklı düşünmeye, yeni arayışlara ve yeni sorgulamalara iter. Bu düşünme biçimi felsefenin (*philosophia*) ortaya çıkışının bir nedeni olmuştur. Böylece gerek Platon, gerekse Aristoteles felsefenin ortaya çıkışını *hayret* bağlamında açıklamıştır.

⁴ Henri Bergson, *Metafizik Dersleri*, çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, İstanbul, s. 11.

⁵ Aristoteles, *Metafizik -1028b*, çev. Ahmet Arslan, 4.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012, s. 307.

Araştıran, merak eden insan, dünyayla kurduğu bağı ve bu bağı neticesinde sahip olduğu bilgisini bir ifade biçimine dönüştürme mecburiyeti hisseder. Nitekim bu ifade biçimi ilk önce *mitos* aracılığıyla kendisini göstermiştir. Bu sayede *mitos*, bilginin hem elde edilme şekli olmuş hem de bilgi edinmenin bir aracı olmuştur. Bu bağlamda *mitosun* ne olduğuna açıklık getirmek gerekmektedir. *Mitos* nedir, doğası nasıl işlemektedir, etkileri nelerdir? Acaba *mitosun* bilgisi bahsettiğimiz üzere *epistemeye* ne derece uygun düşmektedir? Bu sorulara açık-seçik bir görüş getirmeliyiz. Bunun yolu da öncelikle temel anlamda “*mitos nedir*” sorusuna cevap arayıp, düşünce ve felsefedeki yerine açıklık getirmekle mümkün olabilir.

Mitos nedir, kültürel yaşamdaki yeri ve işlevi nedir? Cassirer’e göre bu soruyu sorduğumuz anda, büyük bir savaşın içine, çatışan görüşler arasına dalmış oluruz. Bunun sebebi, soruna hemen her açıdan yaklaşmış olmasıdır. Çünkü *mitos*, tarihsel gelişimi ve psikolojik gelişimi açısından özenle incelenmiş, araştırılmıştır. Bu çalışmalarda filozofların, etnografların, antropologların ve sosyologların özel payları vardır. Bu çalışmaların hemfikir olduğu nokta; büyük kültürlerin hepsinin –Hint, Çin, Babil, Mısır, Yunan vs.– tarihsel bakımdan *mitosların* egemenliği altına girmiş olmasıdır. Özellikle 19. yüzyılda *mitosun* gizini açmak için birbirleriyle yarışan çeşitli kuramları anımsayabiliriz.⁶ Cassirer şöyle devam eder;

“*Mitosun* efsunlu kabından ilk defa içenler, romantik filozoflar ve şairler/ozanlar olmuştur. Onlar yenilindiklerini ve gençleştiklerini hissetmişler; o andan itibaren tüm nesnelere yeni ve değişik bir ışık altında görmüşlerdir. Gerçek bir romantik için, tıpkı şiirle doğruluk (hakikat) arasında herhangi bir ayırım olmadığı gibi, *mitos* ile gerçeklik arasında da kesin bir ayırım olamazdı. Novalis “Şiir, saltık bir biçimde ve hakikaten gerçek olan şeydir. Felsefemin temel düşüncesi budur. Bir şey ne denli şiirsel olursa o denli doğrudur” demiştir.”⁷

Bu bağlamda *mitosun* ne olduğuna özellikle doğruluk (*hakikat*) bağlamında bilgiyle ilişkisine değinebiliriz. Gerçeklikle bağına nasıl kurduğuna ve insan yaşamını nasıl şekillendirdiğine, düşünmeyle yani felsefeyle bağına onu nasıl beslediğine işaret etmekte yarar vardır. Ayrıca zamanla önemini neden yitirdiğini de irdelemeliyiz.

⁶ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, 1.b., İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 21.

⁷ a.g.e., s. 21.

Mitos ilkin veya ilk olarak söz anlamına gelmektedir.* Erhat'a göre Platon bunu duymuş olsa, "söz mü, hangi söz", diye sorardı. Çünkü Eski Yunan dilinde söz kavramını vermek için bir değil, üç sözcük vardır: Biri "mitos", diğeri "epos", üçüncüsü ise "logos"tur.⁸ Bu üç kavram arasında *logosa* ayrı bir parantez açmamız gerekir. Diğer yandan *mitosun* ne bakımdan bir söz olduğunu, onu diğer sözlerden farklı kılan yapısını ancak yüklendiği işlevden hareketle açıklamamız mümkündür. Bu bakımdan, bir söz olarak *mitosun* işlevi nedir?

Mitos'lar' bir yandan insan dünyasındaki bazı sorunlara açıklık kazandırırken diğer yandan toplum içinde bireylerin nasıl davranması gerektiğini öğretir; bu yönüyle bir *yasa* –kanun– işlevi görür. Ayrıca *mitos*, elde edilen bilgilerin kendine has bir anlatım üslubuyla aktarılmasını ve bilgilerin kalıcı hale gelmesini sağlar. Bu sayede insanın yaşamında önemli bir yeri, kuşatıcı bir rolü olmuştur. *Mitosların* dilinin imgesel ve simgesel anlatımla şekillendiği görülür. Bu simgesel anlatımın önemine Eliade şu ifadelerle değinir:

"Simgesel düşünce yalnızca çocuğa, şaire veya meczuba ait olan bir alan değildir, insanın özünün bir parçası olup; dile ve yargıya dayalı düşünceyi incelemektedir. Simge gerçeğin (*hakikatin*), diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını açığa çıkartmaktadır -en derin, en gizil olanlarını-. Simgeler, imgeler ve efsaneler psykhe (ruh)'nin sorumsuz yaratıları değildir; aksine bunlar bir gerçekliğe (*hakikate*) yanıt vermekte ve bir işlevi yerine getirmektedirler; varlığın en gizli tarz değişikliklerini açığa çıkartmak."⁹

Mitosların ortaya çıkışını toplumsal yaşam ile ilişkisinde düşünmek gerekir. Bu bakımdan insan yaşamında önemli bir yer edinmiş, imge ve simgeler aracılığıyla dile getirmelerde bulunan *mitosun* ilk örneklerine, insanın yaşadığı bütün yerleşim alanlarında görmek mümkündür. Yakındoğu'da ve özellikle de Filistin ve çevresinde milattan önce 4500 yıllarında ilk *mitos* örneklerinin varolduğunu görüyoruz. Yapılan

* Mitosun daha geniş bir tanımını vermek gerekirse; Eski Yunanda mitos (**μῦθος/mythos**)'un anlamları: "söz, konuşma; masalsi hikâye, öykü, masal, efsane; haber, söylenti, rivayet; karar" anlamlarına gelmektedir. (Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 441.) Bu temel anlamlardan anlaşılacağı üzere "*mitos, ister bir anlatı, ister bir konuşma isterse bir tasarımın söylenmesi söz konusu olsun, dile getirilen sözü gösterir. Böylece mythos, mythologeîn, mythologia gibi birleşik sözcüklerde görüldüğü gibi legeîn takımındandır.* (Jean – Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, 1.b., İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017, s. 234.) Legeîn(λέγειν), lego(λέγω:konuşuyorum) birinci tekil şahsın ein(εἰν)son eki almasıyla mastar(**infinitive**) haline gelmiş şeklidir. Bu nedenle legeîn fiili; *konuşmak, söz söylemek* anlamına gelir.

⁸ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 7.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997, s. 5.

⁹ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1.b., Ankara: Gece Yayınları, 1992, s. 19.

arkeolojik kazılar sonucunda bu veriler elimize ulaşmıştır.¹⁰ İlk yerleşim yerlerinde toprağı işleyen insan, topraktaki yaşamı görmüş ve oluş-bozuluş döngüsünün farkında olmuştur. Kendisinin de bu döngü içinde yer aldığını görmüş, bunun sonucunda ölüm ritüelleri doğmuştur. Bu ritüeller *mitoslar* aracılığıyla dilin simgesel işlenmesiyle anlatılmıştır. Bu anlatım tarzı henüz dinsel bir anlatım değildir. Çünkü *mitoslar* doğaüstü varlıklar/güçler, kahramanlıklar, yaşamsal mucizeler işlense de *mitos* *mitos* olmak bakımından *din değildir*.¹¹

Mitos din değildir, fakat daha en başında “olanaklı dindir”.¹² Eski Doğu medeniyetlerinde dinin oluşması ve kurumsallaşması aşamasında *mitosun* yeri büyüktür. Din kendisi için bir dil oluşturmak zorunda olduğunda bu dili *mitosun* dilinde bulmuştur. *Mitoslar* imgesel ve simgesel bir dile sahip olmakla dine hizmet etmiştir. Ayrıca *mitos* gerçeklikle bağında, hakikate ilişkin doğru yargılarda bulunsa da deneysel ve hesaplayıcı bir özelliğe sahip olmadığından, bir dogma olan din için önemli bir kaynak olmuştur. Böylece bir zaman sonra, özellikle de tek tanrılı dinler *mitosları* birer dogma haline dönüştürmüştür.¹³

Cassirer’e göre kültür olaylarının tümü içinde mantıksal çözümlenmeye en az uygun olanlar *mitos* ve dindir. *Mitos*, ilk bakışta salt bir kargaşa, tutarsız idelerin şekilsiz bir birikimi olarak görünür. Bu idelerin nedenlerini aramaya çalışmak, boş ve yarasızdır. Bu nedenle Cassirer, *mitosun* belirleyici özelliğini, onun “hiçbir mantığa dayanmayan” bir şey olmasında görür. Din söz konusu olunca Kierkegaard, dinsel yaşamı büyük bir “aykırı-kanı” olarak betimliyordu. Ona göre, bu aykırı-kanıyı azaltmak için girişilecek bir çaba, dinsel yaşamın yıkımı ve yadsınması anlamına gelirdi. *Mitos* ve din ilk bakışta akıl dışı görünebilirler ama her şeyden önce bunların akılla çelişik olmadığını –bazı düşünürlerce bunların akıl-dışı olmayıp akıl-üstü bir şey olduğunu iddia etmekle birlikte– aslında akli tamamlayıcı ve yetkinleştirici olgular olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴ Çünkü *mitosların* en önemli yanları, yalnızca bilginin yetersiz

¹⁰ Joseph Campbell’dan aktaran Metin Becermen, “Felsefe ve Mitos İlişkisi Üzerine”, *Hakikatten Yoruma, İktidardan Diyaloğa Felsefi Bir Serüven*, 1.b., Bursa: MKM Yayıncılık, 2011, s. 22.

¹¹ Metin Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard’da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2001, s. 10.

¹² Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 110.

¹³ Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard’da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, s. 11.

¹⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 94.

olduğu yerlerde işe karışmalarıdır. *Mitos*lara inanılırdı, şayet konusunun gerçekliğine inanç olmasaydı *mitos* dayanağını yitirirdi. Bu sebeple *mitos*, dogmatik inançlar dizgesi değildir. O salt imgeler veya tasarımlardan çok eylemlerden oluşur.¹⁵

Bilginin *mitos*lar aracılığıyla aktarıldığı ve *mitos*ların da dinle yoğun bir biçimde iç içe olduğu eski medeniyetlerin başında Hint ve Çin medeniyeti gelmektedir. Bu medeniyetlerin özelliği *mitos*ların, insana *iyi* bir yaşamın nasıl olabileceğinin yollarını öğretmektir. Hint düşüncesindeki *Veda* ve *Upanişad** *mitos*larının en önemli temalarından birisi, doğum ve ölümün ebedi-döngüsel dans fikridir. Doğum ve ölümün ebedi döngüsü *samsara* olarak adlandırılır. Hint düşüncesinde doğumun ve ölümün döngüsel dansı kişinin kendisini kurtarmaya çalıştığı bir şeydir. Bu nedenle tüm Hint düşüncesi, doğumun ve ölümün zamanüstü çemberinden kurtuluşun (*moksha*) peşindedir. Bu kurtuluş *karma** öğretisiyle açıklanır. Bu öğreti Hint düşüncesinin ahlak görüşüyle doğrudan ilgilidir. Çünkü bir *Brahman* mı, yoksa bir kertenkele mi olarak yeniden doğacağımız, davranışlarımıza bağlıdır. Yenidendoğum öğretisi bir sonraki hayatta bürüneceğimiz şeklin, bu hayattaki fiillerimizin ve hislerimizin bir yansıması olacağını söylüyor. Yoluna çıkan her şeyi yiyip sindiren tırtıl benzetmesi iyi bir örnektir: bir tırtılın hevesini taşıyanlar, bir sonraki hayatlarında da tırtıl olacaktır. Tırtıl bizim ara vermeksizin sürekli tüketmeyi arzulayan doymak bilmez hırslarımızı simgeler.¹⁶ Örneğin, *Bhagavad-Gita*'da bilgeliğin öğretisindeki önem şu şekilde ifade edilir:

“Bu bilgi öğrenimin kralıdır, bütün gizliliklerin gizemidir. Bu en saf bilgidir ve doğrudan doğruya benlik idrakini kavrama imkânı verdiği için dinde ulaşılan mükemmelliktir. Bu bilgi kalıcıdır ve zevkle uygulanır.”¹⁷

Eski Hint bilgeliğinde olduğu gibi, iyi/doğru yaşam öğretisini Eski Çin bilgeliğinde de görmekteyiz. Lao Tzu'nun yazdığı *Tao Te Ching* kitabı, bir erdemler

¹⁵Cassirer, a.g.e., s. 101.

* *Veda*; Rg, Sama, Atharva ve Yajur olmak üzere dört özgün kutsal metindir. *Upanişad* ise Vedaların tamamlayıcısı olup Vedalarda bulunan 108 risaledir.

** *Karma* öğretisine göre iyi olanı arzulayanlar ve yapanlar bir sonraki hayatlarında daha iyi yaratıklar olacaklardır ya da *kast*ları yükselcektir. *Bhagavad-Gita*'daki kısa bir metinde ateş, merkezi bir sembol olarak ele alınır: Arzularımız bilgi ateşinde yanmalıdır. Kendilerini karmadan kurtarabilenler mutlak kurtuluşa (*moksha*) erişirler. Karma öğretisi bu çerçevede ahlak ve toplumsal düzeni karşılıklı olarak birbirine bağlar.

¹⁶ G. Skirbekk ve N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, 5.b., İstanbul: Kesit Yayınları, 2013, s. 41-42.

¹⁷ “Özgün” *Bhagavad-Gita*, çev. Ziya Gökalp Okay, 1.b., Baktivedanta Kitap Vakfı Yayınları, 2019, s. 445.

öğretisi olmakla birlikte aynı zamanda şiirsel bir dille anlatılan tabiat bilgeliğidir. Fakat bu metin kolaylıkla anlaşılammakta, çok büyük yorum problemi sunmaktadır. Bu yönüyle Herakleitos'a benzetebiliriz. Herakleitos gibi Lao Tzu da simgesel ifadelere ve kapalı üsluplara çokça yer vermesiyle genellikle şaşırtıcı bulunur ve pek anlaşılamaz. Ayrıca *tao* ve *apeiron* kavramları arasında da bir benzerlik görebiliriz. Lao Tzu, *taonun* yer ve gökyüzünden önce geldiğini, tüm varlık için kaynak ve dönüş noktası olduğunu iddia eder. *Tao* "dünyanın anası", varlığın tüm çeşitliğinin başlangıç noktasıdır; oluşun oluşu, var olan her şeyin temeli olan sınırsız güçtür.¹⁸ *Apeiron* ise, sonsuz-sınırsız olup, dünyanın başlangıcındaki şey, mevcut maddelerle özdeş olmayan ama onların hepsini oluşturan bir şeydir: Gerçekte hiçbir şey yok olmaz, *apeirona* döner.¹⁹ Buradan hareketle *tao* düşüncesini, sonsuz-sınırsız anlama gelen *apeirona* benzetmemiz mümkündür.

Doğu Asya, Yakın Doğu ve Mezopotamya medeniyetlerinde bir *dile getirme biçimi* olarak *mitoslar* yoğun bir şekilde mistisizm ve dinsel düşünceyle iç içe geçmiştir. Hatta *mitosları dinle* aynı düşünmek belki de yanlış olmayacaktır. Ayrıca bu topluluklarda *mitosun* ve dinin temelinde her şeyi bilen, her şeyin üstünde, "Bilinmeyen Varlık" vardır. Daha sonra Eski Yunan dünyasında göreceğimiz din ve "felsefe" arasındaki ayırım da burada yoktur. Bundan dolayı *mitostan logosa* geçişin izlerini de sürememekteyiz. Örneğin *Bhagavad-Gita* din ve "felsefe" gibi bir ayrımı ortadan kaldırır: "Adanmış hizmetin (*karma-yoga*) maddi dünyanın analitik öğreniminden (*samkhya*) farklı olduğunu sadece cahiller söyler. İşin aslını bilenler, bu yollardan birini iyi uygulayan kişinin her iki işlemin sonucunu elde edeceğini söylerler."²⁰ Bu bakımdan Vedalar ve diğer metinler *mitosa* dayalı bir dünyayı tasvir etmektedir.

Kültürler birbirlerini izlerler fakat birbirlerine benzemezler. Yukarıda bahsettiğimiz medeniyetler, geleneği bir hakikat olarak karşıladılar. Böylece geleneğin dışına çıkmak çok güç oldu. Fakat bunların dışında Eski Yunan medeniyeti hepsinden farklı bir karaktere sahipti. Yunanlılar *mitosu* gerek anlam bakımından gerekse bir anlatım biçimi olarak daha özel bir yere taşımıştır. Bu farklılığın arkasında Yunanlının

¹⁸ Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 48-49.

¹⁹ H. Haluk Erdem, "Anaksimandros Düşüncesinde Apiron ve Tanrısal Olan İlişkisi", *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, ed. A. Kadir Çüçen, Harun Tepe, 1.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015, s. 100-101.

²⁰ "Özgün" *Bhagavad-Gita*, s. 276.

toplumsal ve kültürel yaşam tarzını görebiliriz. Burada insan doğayla iç içe geçmiş, doğayı en iyi şekilde temaşa etmiş ve bu sayede yaratıcılık ve hayal gücü üst düzeye çıkmıştır. Artık insan, kendisini, yaşamın merkezinde görmüştür. Bu da onun diğer medeniyetlerden ayıran temel farklardan biri olmuştur. Hamilton, insan merkezli Yunan *mitosunun* farkını şu cümlelerle dile getirir:

“Yunanlılarla birlikte, insanoğlu evrenin en önemli varlığı oluvermiştir. Daha önce insanoğluna pek aldırın yoktu. Yunanlının yarattığı tanrılar bile insan biçimindedir. Mısırlı, hayal gücünün neler yaratabileceğini göstermek istermişçesine, tanrısını kedi başlı bir kadın olarak düşünmüş, taşlardan dev gibi yaratıklar çıkarmıştı ortaya. Mezopotamyalının tanrılarının da insanla ilgisi yoktu: Kuş başlı adamlar, boğa başlı aslanlar.”²¹

Görüldüğü üzere Eski Yunan dünyasında hayat bulmuş *mitos*, diğer eski medeniyetlerdeki örneklerinden daha farklı olarak şekillenmekte ve gelişmekteydi. Bu farklılığın altında yatan sebeplerden biri, insan merkezli olmasıdır. Bir diğer sebep ise Yunan dünyasında *mitoslar* şairler ve ozanlar tarafından yaratılmıştır. Öteki medeniyetlerde ise gerek *mitos* olsun gerekse din olsun din insanları tarafından yaratılmaktaydı. Dikkatimizi çekmesi gereken husus, Yunanda *mitosun* yaratıcısı halktan bir kimsedir. Doğu *mitoslarında* ise rahipler sınıfı yaratıcı rolü üstlenmişlerdir. Bunun da etkisi, ilkinde *mitoslar* sürekli değişim gösterebilmekte ve dogmatik bir değer kazanmamakta; ikincisinde ise zaten rahipler sınıfının tekelinde olması sebebiyle *mitosun*, daha en başında bir dogmaya dönüşmesine neden olduğunu söyleyebiliriz.

İlk yaratıcısı şairler ve ozanlar olup, tragedyalarda doruk noktasına çıkan Yunan *mitosunu*, bir yandan kültürel yaşam bir yandan da dile getirmedeki farklılığıyla incelemeliyiz. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Yunan dilinde söz anlamına gelen üç kavram vardır. Bunlar *mitos*, *epos** ve *logostu*. Üç kavram arasında *logos*'a ayrı bir parantez açacağımızdan, öncelikle *mitos* ve *epos* arasında bir ilişki olup olmadığına bakmak gerekiyor. *Eposta* söz belli bir biçim ve ritim ile anlatılmaktadır. Şair ve ozan *epos* aracılığıyla dile getirdiğini daha güzel bir üslupla, bir şarkı terennüm edencesine anlatır. Aynı zamanda *epos* şair ve ozan için tanrısal bir yetenektir. Çünkü *Mousalar*

²¹ Edith Hamilton, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, 23.b., İstanbul: Varlık Yayınları, 2018, s. 6.

* *Epos* için detaylı bir tanım vermek gerekirse: temel anlamı *söz* olan *epos* ayrıca; vaat, öğüt, özdeyiş, kehanet, kesin olarak konuşulan, destansı anlatım, şarkı, şiirsel anlatım, kahramanlık metinlerindeki şiir yani epik şiir, lirik şiir ve hüznü anlatan şiir anlamlarına gelmektedir. (bkz: Lidell H. G - Scott R., *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, New York: Oxford, 1963, s. 266.)

aracılığıyla öğrendiklerini anlatırken devreye *eposun* coşkusu ve şiirselliği girer. Bu sayede kişi güzel sözlerle ve müzikalliliğiyle karşısındakini büyüler. *Mitoslar* şairler ve ozanlar tarafından yaratılmıştır. *Epos*, bu *mitosların* en iyi ve en uygun biçimde dile nasıl getirileceğinin ölçütünü sağlar. Böylece aralarında bir ilişkinin olduğu görülmektedir. *Mitosun* insan dünyasında etkili ve kalıcı olabilmesinin nedeni *eposla* sağladığı uyumdur. Yunanlılar Homeros ve Hesiodos örneğinde görüldüğü üzere *epos* ve *mitos* uyumunda oldukça başarılı olmuştur. Homeros ve Hesiodos'un anlatıları şiirsel ritim ve anlatım gücü sayesinde kalıcı olmayı başarmıştır. Erhat, bu uyumun başarısını şu sözlerle ifade etmektedir:

“*Mitosla* *epos* arasında ilkinden bir yakınlık vardır, *mitos* söylenen sözün, anlatılan öykünün içeriği ise, *epos* da onun doğal olarak aldığı ölçülü, süslü ve dengeli biçimdir. *Epos* ne kadar güzelse, *mitos* o kadar etkili olur, *eposla* *mitosun* bu başarılı evlenmesidir ki, ilkçağdan kalma efsanelerin ürün vere vere günümüze dek yaşamasını ve *mitos* kavramının çağlar ve uluslararası bir nitelik kazanarak ölmezliğe kavuşmasını sağlamıştır.”²²

Mitosun etkisi Yunan kültüründe insan etkinliklerinin hemen her alanında karşımıza çıkar. Tarihçiler tarih yazımında, şairler şiirlerinde, oyun yazarları oyunlarında, sanatçılar sanatlarında, zanaatkârlar el işlerinde ve düşünürler/filozoflar fikirlerini ifade ederken *mitosu* kullanmışlardır. Çünkü *mitos* bir bilgi kaynağıdır, toplumun yaşantısının ortak hafızasıdır, hayal gücünün doyum noktası ve en etkili anlatım şekillerinden biridir. Hayal gücü olmasına karşın imgelerini gerçeklikten hareketle işler. Bu yönüyle *mitosa*, bilginin yani gerçeğin hayal gücüyle kurgulanmış şeklidir denebilir. *Mitosun* bu serbestliği, hayal gücünün sınırsızlığı ve şiirsel süslü anlatımı sayesinde çoğunlukla abartma, gerçeğin çarpıtılması gibi durumlar ortaya çıkmıştır.

Öte yandan Yunanlılarda *rahipler sınıfı* yoktu. Dolayısıyla *rahiplerin* oluşturduğu dogmatik kalıplar da yoktu ve her şey eleştirilebilirdi. Ama düşünürler topluluğu vardı. Bu düşünürler temelde iki önemli sorunsallık üzerinde durmuşlardı; bilgi ve varlık sorunsalı. Bilgilerimizin kaynağı nedir, sahip olduğumuz bilgilerin doğruluk ölçütü nedir, doğru bilgi nedir; varolanlar nasıl varoldu, varlığın ana ilkesi nedir, varlık nedir? Erken zamanlarda Yunan düşünürleri bunların cevabını *mitoslarda* aradılar. Bazen buldukları cevaplarla yetindiler bazen de cevapların yetersiz olduğunu

²² Erhat, a.g.e., s. 5.

gördüler. Bazı düşünürler/filozoflar *mitosun* gerçekliğinden pay alıp *mitosla* iş gördü, bazılarıysa *mitosun* kusurlu, eksik ve yetersiz olduğunu düşünerek onu bir kenara bıraktı. Yunanda *mitosun* eleştirilebilirliği onu Doğu *mitoslarından* ayıran önemli bir özelliktir.

Mitosun anlatıları, dile getirdikleri yeterli bulunamayıp eleştirilince Yunan dünyasında bir başka unsur devreye girmiştir. Bu aynı şekilde *söz* anlamı taşıyan üçüncü bir sözcük olan *logostur*.^{*} *Logos* da anlam ve amaç olarak *mitosa* benzer ve gerçekliğin dile getirilmesini amaçlar. Fakat *logosun* farkı, gerçekliği dile getirirken bunu oldukça yalın ve dolaysız anlatmasıdır. Hiçbir simgesel ifadeler kullanmadan, bir şeyi bilinen ve düşünülen yönleriyle ifade etmeyi amaçlar. *Mitosun* başvurduğu hayal gücü veya şiirsellik *logosta* bulunmamaktadır; *logos* gerçeği olduğu gibi anlatmayı amaçlar.

Logosun anlamlarından biri de *yasadır*.^{*} Yasa fikrini ilk defa ortaya atan ve *logosa* yasa anlamını felsefi anlamda kazandıran Herakleitos olmuştur. Doğada bir yasa vardır. Doğanın yasası *logostur* ve *logosla* açıklanır. Doğanın bu yasaya uyumu düzenli işleyişi tıpkı insanın ruh ve bedenindeki uyumu gibidir. Her şey yasanın hükmü altında bulunmaktadır.²³ Bu düşüncesini Herakleitos şöyle ifade eder:

“Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar.”²⁴

Burada *logos* her şeyin ortak yasası anlamında kullanılmış ve her şeyde bulunan bir şey olarak ifade edilmiştir. Hakikatin bilgisine sahip olmak isteyen bir kişi bu ortak yasayı görür ve yasaya uygun davranıp düşünürse bu hakikatin bilgisini elde edebilir. Ayrıca bu yasaya yani hakikate uygun dile getirmede bulunmak Herakleitos’a göre bilgeliktir:

* *Logosun* daha geniş bir tanımını vermek gerekirse, *logos* (λόγος): söz, sözcük; özdeyiş, atasözü, mesel; örnek, misal; yasa; neden, ilke; delil, kanıt; konuşma, görüşme; tartışma, felsefi tartışma; akıl, us, zeka, sağduyu, akliselim; düşünce yetisi; bir şeyi açıklama gibi anlamlara gelmektedir. (bkz. Çelgin, a.g.e., s. 402.)

* Herakleitos, **lego/legein** filinden türetilen *logos* terimini fragmanlarda üç temel anlamda kullanır: 1- Söz, söylem, söyleme, anlatma, 2- yasa, ilke, kural, ölçü, miktar; 3- Saygınlık, ün. (bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 29.)

²³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 9.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 195.

²⁴ Herakleitos, a.g.e., s. 33.

“Beni değil logosu işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir.”²⁵

Herakleitos’a göre çok şey bildiğini düşünen insanlar aslında yanılgı içindedir. Herakleitos kalabalığın bu “çoklu” bilgisinden kendisini uzak tutmuş ve *çokların* bilgisi olarak ifade etmiştir. Ona göre bir tek şeyi bilmek diğer bütün şeylerin üstündedir, o da *logosu* bilmektir. Her şey *bir* ve *tektir*, çokluk bir yanılgıdır ve ona göre değişim *bir olanın* farklı formlardaki görünümüdür. Bir’in bu yarasını fark etmek ve doğadaki içkin düzeni kavramak için gerekli olan *logos* herkeste ortaktır.

Herakleitos için kapalı söz ustası, gizemli bir kişilik dense de, onun dile getirdikleri, şairlerin, ozanların ve din insanlarının bahsettiği *mitoslar* gibi hakikatin biçim değiştirmiş örtük bir anlatımı değildir. Herakleitos, düşüncelerinin *mitoslarla* iç içe olduğu bir filozof değildir. Zaten o, “gözler kulaklardan daha iyi tanıktır”²⁶ dediğinde *mitolojik** kavrayışın önüne akli kavrayışı koymaktadır. Bu bakımdan *logosa* felsefi bir anlam kazandıran ilk kişi Herakleitos olmuştur denebilir.

Herakleitos’un çağdaşlarından olan Parmenides ise felsefesinde *logosla* birlikte *mitosa* da yer vermiş ve *mitos* ile *logosu* aynı anlamda da kullanmıştır. Parmenides Doğa Hakkında (*Peri Physeos*) şiirinde varlık sorununu ele alırken anlatımını oldukça mistik bir dille ifade eder. Güneşin (*Helios*) kızları tarafından adalet Tanrıçası *Dike*’ye götürüldüğü yolculuğu ve bu yolculuk neticesinde Tanrıça *Dike*’nin ona *hakikati*, özellikle de karşıtlığın birliğine inanan Herakleitos gibi insanların aldanişlarını ve onların içinde buldukları gafleti anlatır. Parmenides bu şiirin ikinci kısmında Tanrıçanın sözünü *mitos* ile karşılamıştır: “Öyleyse gel, bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü.”²⁷ Burada artık söz hakikattir çünkü Tanrıçanın dilinden dökülmüştür. Diğer yandan Parmenides *logosa* değinir ve aklın bir yetisi olarak görür. Yanılgıdan kurtulmanın yolu *logostan* geçer: “ayıkla *logos* ile muğlâk kanıtı benim söylediklerimden.”²⁸ Parmenides *logosa* bir yönüyle mantık anlamı da yükler, çokluğun bir olduğunu söyleyenlerin yanılgılarına *logosla* kanıt getirmek ve onların çelişkiye düştüklerini söylemek ister.

²⁵ a.g.e., s. 131.

²⁶ a.g.e., s. 239.

* *Mitoloji*; mitos ve logos sözcüklerinin birleşiminden oluşan ve “*mitos hakkında konuşmak*” anlamına gelen bir sözcüktür.

²⁷ Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, s. 23.

²⁸ a.g.e., s. 25.

Parmenides, düşüncelerini şiirle aktaran şairdir. *Mitos* ve şiir birleşince, hayal gücü ve kelimeler de yüklendiği anlam bakımından zenginlik kazanır. Eski Yunan'da şiirin *mitos*tan ayrı düşünülmesi neredeyse imkânsız gibidir. Parmenides şiirselliği yani *eposu mitos*la uyumlu kullanan düşünürlerdendir. Buna mukabil Herakleitos düzyazıyı kullanmış ve *fragmanlar* şeklinde yazmıştır, bu da anlamı güçleştirmiştir. Her iki filozofun simgesel dile başvurduğu açık olsa da ikisinin de temel kaygısı *logos*tur. Yani kapalı anlatım (Herakleitos) ve simgesel anlatının (Parmenides) ötesinde iki düşünür de akla önem vermiştir. Amaç varolanın varolmasının arkasında yatan ilk ilkeyi, nedeni anlamak ve açıklamaktır. Eski Yunanda özellikle Herakleitos ve Parmenidesten sonra *logosa* dayalı düşünmenin etkisi görülmeye başlanmıştır.

Bu iki düşünürün dışında bir filozof vardır ki, bir yandan açıkça *mitosa* karşı gelir ve bunu her defasında yineler diğer yandan *logosa* temel olsun diye *mitosa* başvurur. Bu filozof Platon'dur. Platon, İdealar kuramını geliştirirken amacı *logosu* ön plana çıkarmak olsa da, *logosa* bir dayanak olsun diye zaman zaman *mitosa* başvurmuştur. Platon bu yönüyle oldukça tartışılmış bir filozoftur. Bazıları bu tartışmayı oldukça ileri taşımış ve onun mistik bir filozof olduğunu söylemiştir. Bu bir bakış açısidir, nereden baktığımıza bağlıdır. Ancak Platon mistik bir filozof olmadığını oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Platon'un *mitosu* kullanmasındaki bir amaç, geleneğin anlayış biçimine –yani halktan birine bir şey anlatırken– uygun bir dil kullanmak ve anlaşılır olmaya çalışmaktır. Bununla birlikte *mitosların* yalnızca akla uygun olanını seçmiş ve diğerlerini dışarıda bırakmıştır. Bazen de “*logos*”u yani düşünceyi/aklı temellendirirken uygun bir *mitos* bulamadığında kendi *mitosunu* kurgulamıştır. Platon, bir bakıma hayal gücünün zenginliğinden yararlanmıştır diyebiliriz. Hayal gücüne sahip olmak bir iç zenginliğinden, imgelerin kesintisiz ve kendiliğinden akımından yararlanmak demektir. Fakat kendiliğindenlik, keyfi bir şekilde icat etmek değildir. Hayal gücü (*phantasia*, *phantasma/imago*: temsil, taklit), varolanı taklit etmek, benzerini yapmak ve yeniden üretmek demektir.²⁹ Bu bağlamda “hayal gücü”nü *mitosla* aynı zeminde düşündüğümüzde *mitosun* gerçeklikle bağını nasıl kurduğunu anlayabiliriz. *Mitos* ve hayal gücü, bir gerçeğin, bir olgu ve olayın başka türden bir anlatımıdır. Burada önemli olan anlatımın gerçekle bağıdır. Anlatılan şey ne

²⁹ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 30.

kadar gerçeğin kendisidir ve hayal gücü tarafından ne derece başkalaştırılmıştır. *Mitos* söz konusu olduğunda burası hep muğlak kalacaktır.

Hayal gücü örnek alınacak modelleri taklit etmekte, onları aralıksız tekrarlamaktadır. Hayal gücüne sahip olmak, dünyayı bütünselliği içinde görmektir. Çünkü kavramsallaştırmaya gelmeyen şeyleri göstermek imgelerin görevidir. Eliade'ye göre, hayal gücünden yoksun insanın talihsizliği ve çöküntüsü artık açıklanabilmektedir: hayatın ve kendi ruhunun derin gerçeğinden kopmuştur.³⁰ 19. yüzyılda *Romantik* düşüncenin çıkış noktası da burada yatar. Romantik düşünce insanı katı gerçekliğin içinden alıp sınırsız gücü olan hayal gücünün de yardımıyla coşkuyu, duyguyu, kaygıları ve düş yoğunluğunu öne çıkardı. Gerçekliğin umutsuzluğuna saplanıp kalan bireyi hayal gücünün sınırsızlığıyla tanıştırdı. Gerçeklik ve hayal gücünün uyumunu romantik yazarlardan olan Hölderlin'in şu sözleri dikkate değerdir: "*Bitkimi yalnızca koklayan da onu yalnızca bilgi edinmek için koparan da tanımaz.*"³¹

Mitos ve *logos* arasındaki ilişkiye değindiğimizde aralarında uyum olduğu gibi karşıtlığın olduğunu da görmekteyiz. Bu iki kavram arasındaki gerilimin temelinde yatan şey *dile getirme* sorunudur. Bilginin kaynağı veya varlığın kaynağı, neden meydana geldiği araştırıldığında ve bunu dile getirmek gerektiğinde karşımıza iki dayanak çıkar: *mitos* ve *logos*. Bazen bazı filozoflar için tek başına *logos* yeterlidir. Fakat Platon için durum biraz farklıdır: bir şeyin bilgisi hakkında bir *dile getirme* söz konusu olduğunda *logos* tek başına yeterli olmamıştır. *Logosun* önüne geçmeyecek şekilde, ona bir temel olsun diye *mitosu* gerekli görmüştür. Bilgi sorunu Platon'un düşüncesinin önemli bir yanını oluşturur. Bilgi nedir? Doğru bilgi nedir? Kesin, mutlak bilgi var mıdır? Bilgilerimizin kaynağı nedir? Platon'un diyaloglarının önemli bir kısmı bilgi konusuna ilişkindir. Bazı diyalogları doğrudan bilgi konusuna değinirken bazı diyaloglarında dolaylı yoldan değinir. Örneğin dostluk kavramına, dostluğun ne olduğuna değindiği bir diyalogda birden bilgi konusuna geçebilir. Bunun sebebi, Platon'un, araştırdığımız şeyin bilgisine gerçekten sahip olup olmadığını sınımasıdır.

Öte yandan Platon, bilginin ne olduğu sorusuna çok kesin bir yanıt verir: Bilgi anımsamadır (*anamnesis*). Bu cevap açık olmakla birlikte başka açıklamaları da zorunlu

³⁰ a.g.e., s. 30.

³¹ Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, çev. Gürsel Ayaç, 1.b., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 12.

kılar. Öncelikle bilgilerimizi nasıl anımsamaktayız? Platon'a göre bunun da cevabı gayet açıktır: Ruh, bedene gelmeden önceki yaşamında bütün varlıkların bilgisini –ki bunlar İdeaların bilgisidir; değişmeyen, nasılsa öyle kalan bilgilerdir– tecrübe etmiştir. Tekrar bedene geldiğinde bu bilgileri unutmuştur, ama bilgiler asla kaybolmamıştır. Fakat ruhumuzu ve aklımızı iyi bir eğitimden (*diyalektik*) geçirirsek unuttuğumuz bilgileri tekrar anımsayabiliriz. Platon'un İdealar kuramı anımsama kuramına temel olması için geliştirdiği bir başka kuramdır. Çünkü Platon için gerçeğin/hakikatin bilgisi asıl anlamda İdealar'ın bilgisidir. *Anamnesis* İdeaların bilgisine tekrar sahip olabilmek için önemli ve ciddi bir süreçtir. Bu süreçte başarılı olan İdeaların bilgisine sahip olmayı başarır. Platon'un *anamnesis* kuramının getirdiği bir diğer sorun, ruhun ölümsüzlüğü sorunudur. Diyaloglarında ruhun ölümsüzlüğünü ispata çalışır. Buradan da görüleceği üzere Platon, bilgi problemini sistemli bir biçimde araştırmaya ve açıklamaya çalışan ilk filozoftur. Onun felsefesinde bir problem bir başka problemle organik bağ içindedir. Dolayısıyla Platon bilginin doğruluğunu, ona nasıl ulaşılabileceğini, bilginin ne olduğunu bir sistem dâhilinde ve aşamalarla anlatmaya çalışmıştır.

Platon'un *anamnesis* kuramını inceleyeceğimiz tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Yunan düşüncesinin nasıl ortaya çıktığı araştırılacaktır. Araştırma etkinliği sayesinde olgunlaşan Yunan düşüncesinde felsefenin (*philosophia*) ortaya çıkışına değinilecektir. Ayrıca felsefenin başlangıcında merak ile bağlamında, hayret (*thaumazein*) duygusunun ne olduğu ve buna bağlı olarak “nedir?” (*ti estin*) sorusunun yeri ve önem ele alınacaktır.

İkinci bölümde, düşüncenin dildeki ifade biçimleri olan *mitos* ve *logosun* ne olduğuna yönelik bazı belirlenimler yapılacaktır. Daha sonra, hem kültürde hem de düşüncede *mitosun* yeri ve önemi işlenip, *mitostan logosu* geçişin nasıl gerçekleştiği, böyle bir geçiş halinde ne türden problemlerin ortaya çıktığı açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda *logos* ve felsefe ilişkisine değindikten sonra Platon'da *mitos* ve *logos* ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır. Platon *mitosu* bir bilgi olarak mı görüyordu, bilgi ediminde *mitos* bir araç mıydı, Platon'un felsefesinde *logosu* destekleyici bir görev mi görüyordu sorularına cevap aranacaktır.

Üçüncü bölümde ise genel anlamda Platon'un bilgi kuramına değinilecektir. Bilginin bir *anımsama* (*anamnesis*) olduğunu söyleyen Platon'a göre, bu bilgileri

(*İdealari*) insan ruhu bedene düşmeden önce ruhlar âleminde görmüş ve tecrübe etmiştir. Bu görüş çerçevesinde öncelikle ruhun ölümsüzlüğü meselesi ortaya çıkmaktadır. Platon *anımsama* kuramının temelinde ruhun ölümsüzlüğünü koyar. Ölümsüz olan ruh tekrar bedene gelecek ve sahip olduğu bilgileri (*İdealari*) anımsamaya çalışacaktır. Platon'un bilgi kuramının ele alındığı bu bölümde, bilginin doğurtulmasında ve ruh görüşünde *mitoslara* zaman zaman başvurmasının temel amacının ne olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde ise, ortaya koyduğumuz bilgilerin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

(FELSEFE, HAYRET VE NELİK)

1. YUNAN DÜŞÜNCESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Antik döneme ilişkin bir konuyu araştırmaya başladığımızda, karşımıza çıkan problemlerden birisi *başlangıç* problemidir. Bunun nedeni başlangıcın tarihsel olmasıdır ve tarih ne kadar eskiye dayanırsa, hakkında kesin yargı vermemiz o kadar güç bir durumdur. Antik dönem araştırmacısı, konusu her ne olursa olsun, ele aldığı şeyin tarihsel ortaya çıkışını kesin olarak bilemediği zaman olgulardan hareketle görece bir tahminde bulunabilir. Fakat başlangıç sorunsalına tarihsel değil de kökensel yaklaştığımızda kaynağa biraz daha yaklaşmış oluruz. Bu bakımdan Yunan düşüncesinin –daha özel olarak Yunan felsefesinin– ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Kökeni belirlediğimiz takdirde bir tarih belirlemek de gayet kolaylaşır. Jaspers’in ifadesiyle, “yöntemsel düşünce olarak felsefenin tarihinin başlangıcı 2500 yıl öncesine uzanır, mitosla bağında felsefi düşüncenin ortaya çıkışı ise daha eskilere dayanmaktadır.”³²

Başlangıç, zaman içinde bir zamanlar başlamış bir düşüncedir. Köken, her zaman temelde yatan gerçektir. Jaspers’e göre, felsefenin kökenine yönelik araştırmada, zamansal başlangıçta kökeni aramak bir yanılgıdır. Köken, felsefe yapmaya iten gücün doğduğu kaynaktır.³³ Bu bakımdan kökensel başlangıç ve felsefi düşüncenin kaynağı, *hayrettir*.

Felsefenin ortaya çıkışını *hayret* ile açıkladığımızda, cevaplamamız gereken çok ciddi bir soruyla da karşı karşıya gelmekteyiz: *Hayret* duygusunun insanın doğal bir duygusu olup, felsefenin başlangıcının, antikçağda söz konusu medeniyetler arasında Yunanda ortaya çıktığını söylemenin ve bunu *hayretle* ilişkilendirmenin nedeni nedir? Sorunun cevabını tek bir nedenle değil, birden fazla nedenle açıklayabiliriz. *Hayret* konusuna değinmeden önce bu duygunun önemli olmasındaki diğer sebepleri ortaya

³² Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Abdurrahman Aliy, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 15.

³³ a.g.e., s. 123.

koymak gerekmektedir. Bu bakımdan öncelikle Eski Yunan düşüncesinin öteki medeniyetlerden farkına ve toplumsal yaşantının düşünceye nasıl etki ettiğine bakmalıyız.

Kültür, bir toplumda yaşayan insanların bireysel ve kolektif bir emek ile ortaya koyduğu ürünlerin, değerlerin toplamını ifade eder. Bir toplum, kültürünü yarattığında onu kendi bünyesinde gizleyemez, çevresinden izole edemez. Diğer toplumlarla ilişkiler kurduğu andan itibaren kültürler arası bir geçiş durumu ortaya çıkar. Kültürün ürünleri olan sanat, dil, din, mitos, mühendislik, matematik, tıp, astronomi gibi edebi ve “bilimsel” birikimler aktarmalar yoluyla toplumdan topluma geçer. Burkert, kültür için, “çekirdekten yetişen bir bitki değildir; merak, ihtiyaç ve ilgi tarafından yönlendirilen kesintisiz bir öğrenme sürecidir ve özellikle de ‘öteki’ olandan, yabancı olandan öğrenme isteği sayesinde büyür”³⁴ demiştir. Bu süreçte kimi toplumlar başka toplumlardan aldıklarını olduğu gibi bırakır ve pratik yaşamda kendilerine yarar sağladığı ölçüde onu kullanırlar. Fakat pratik yararın ötesinde, başka kültürlerden aldıklarını değiştirip dönüştüren, onu bir seviyeden başka bir seviyeye taşıyan toplumlar da mevcuttur. Yunanlılar böyle bir toplumdur, onlar başka kültürlerden aldıklarını olduğu gibi bırakmadılar. Değiştirmek, dönüştürmek Yunanlı olmanın bir özelliğiydi. Nietzsche’ye göre:

“Yunanlılara tüm yerli bir kültürü mal etmek kadar delice bir düşünce olamaz; onlar, tersine başka uluslarda yaşayan her türlü kültürü emmişlerdir. Onlar, kılıcı, başka bir ulusun bıraktığı yerden alıp ileriye atmasını bildikleri içindir ki, bu kadar ilerlemişlerdir. Yunanlılar, verimli şekilde öğrenmek sanatında hayranlığa layıktırlar.”³⁵

Öte yandan Doğulu medeniyetlerde de bilmeye ve öğrenmeye büyük merak duyulmuştur. Mezopotamya medeniyetleri astronomiye büyük ilgi duymuşlardı. Güneş ve ay tutulmalarını uzunca bir süre büyük bir merakla ve dikkatle izledikten sonra bir takım bilgiler elde etmişler ve bunların kaydını tutmuşlardır. Mezopotamyalıların uzun asırlar boyunca devam eden her türlü sınıflama yapma meraklarının tıbbi araştırmalarında da belirdiği görülüyor. Tıbbi metinler arasında örneğin hastalık nedenlerine, semptomlara ve hasta organlara göre sınıflandırılmış ayrı ayrı tabletlerle

³⁴ Walter Burkert, *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*, çev. Mehmet Fatih Yavuz, 2.b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 191.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, 2.b., İstanbul: Elif Yayınları, 1963, s. 7.

karşılaşıyor.³⁶ Ayrıca Mısırlılar da gayet teknik ve entelektüel düzeyde bilgilere sahiptiler. Çarpma ve bölme tekniğini yaratmış, Büyük Piramit'in $755^{3/4}$ ayak (fit) olan temel çizgilerinde yalnızca bir parmak (inç) hata yapmış, Sirius yıldızının iki doğumu arasındaki süreyi, birim olarak mevsimlerin geçişini saptamayı keşfetmişlerdir.³⁷ Dolayısıyla bu medeniyetler, bugün bizim düşündüğümüz anlamda bilimin temel bazı ilkelerinden –gözlem, araştırma ve verileri kayda geçirme gibi– hareket ettiklerinden ortaya koydukları ürüne bilim demek ve bu kişilere de bilim insanları demek pek yanlış bir ifade olmayacaktır.

Doğu medeniyetlerinde büyük gayretler ve çabalar sonucunda elde edilen bilgiler çoğunlukla kayda geçirilse de, bu bilgiler, tek başlarına dağınık bir haldeydiler. Sahip oldukları bilgileri bir araya getirme ve bu bilgilerden hareketle sistemli bir bütün oluşturma düşüncesi olmamıştır. Bunun iki temel nedeni vardır: birincisi, Doğulu medeniyetlerde bilimsel dediğimiz araştırmalar, pratik hayatta günlük ihtiyaçların karşılanması için yapılmıştır; ikincisi ise bu medeniyetlerde bilim dinin hizmeti altındaydı. Bu bakımdan ihtiyaçlar karşılandığı müddetçe daha fazlasına ve daha ilerisine ihtiyaç duyulmamıştır.

Yunanlıları öteki medeniyetlerden farklı kılan özellik, Doğu medeniyeti için bahsettiğimiz iki özelliğin tam tersi bir yaklaşım göstermeleridir. Yunanlılar için bilgiye duyulan merak, salt pratik hayatın amaçlarına karşılık vermesi için değildi; bizatihi bilginin kendisini amaçlamışlardır. *Bilmek için bilmek* anlayışı ilk defa antikçağda Yunanlılarda karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bilimin, dinin hizmetinde olmadığı ve dinsel kaygılarla bilgiye merak duyulmadığı da öteki medeniyetlerden farklı bir özelliği yansıtmaktadır. Yunanda bilim pratik olmaktan ziyade teoriktir.³⁸

Buradan hareketle Yunan düşüncesinin oluşumunu teorik bilimle eş zamanlı düşünmeliyiz. Aynı zamanda Yunanlılar sistemli ve teorik bilimi oluştururken bu bilimin kaynağını Doğu medeniyetlerinde bulmuşlardır. M.Ö. 6. yüzyıllarda Yunan kolonileri ve Doğulu medeniyetler arasında ticari ilişkiler oldukça yüksekti. Bu ticari

³⁶ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, 3.b., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991, s. 446.

³⁷ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 74.

³⁸ Sayılı, a.g.e., s. 475.

ilişkiler sayesinde Yunanlılar hiç sahip olmadıkları bilgileri bu medeniyetlerden almaya başladılar. Tüccarların gerçekten bilgiyi bir yerden bir yere taşıma gibi amaçlarının olabileceğini pek düşünemeyiz. Fakat ticari ilişkilerin bir neticesi olmalıydı. Bu sayede bilmeye oldukça meraklı Yunanlılarda bir farkındalığın oluştuğunu söyleyebiliriz. Yunanlılar, daha sonra öğrenmek, bilge insanlarla görüşmek, ayrıca para kazanmak için Doğu topraklarına seyahat etmişlerdir. Ticari ilişkilerin ve kültürel temasların sonucunda Yunan topraklarına zengin bilgi hazinesi akmış oldu. Kültürün tüm ürünlerini özümstediler. Astronomi, matematik, tıp bilimi ve yazı gibi birçok şeyi Yunanlılar Doğulu medeniyetlerden öğrenmişlerdir. Yunanlıların çok iyi öğrenciler olduğunu söyleyebiliriz. Doğulu hocalarından aldıkları bu bilgileri, bu bilme gereçlerini başarılı bir şekilde işleyip değerlendirmişlerdir. Daha sonra Yunan düşüncesinin, başka hiç bir yerde bulamadığımız başarısını çok açık olarak görebiliriz. Yunanlıların bu alanda ulaştıkları büyük başarı, Doğulu medeniyetlerden aldıkları parça parça bilgilerden bir *bütünlük* oluşturup *sistem* geliştirmeleridir: teknik-pratik nitelikte olan bilgilerinden teorik bir bilim yaratmışlardır.³⁹

Yunanlılar bilgiyi akılcı ve sistemli bir şekilde düzenlediler. Daha sonra bütünü kapsayan kavramlar ve genel gerekçelerle temellendirme gerekliliğini hissettiler ve bu yönde büyük çaba gösterdiler. Bilim tarihi bakımından Yunan düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri onların tek tek şeyleri daima bir bütün içinde görme yolundaki bu eğilimleri ve böyle bir amaca erişmek için duydukları ihtiyaçtı.⁴⁰ Teori, evrensel hakikati doğrduğunu iddia eder ve bu hakikat aleni bir sorgulamada bütün karşıt argümanlara rağmen sağlamlığını yitirmez. Yunanlıların elde etmeye çalıştıkları şey, birbirinden kopuk bilgi kırıntıları değildi; bu bilgi kırıntılarında çoğunlukla *mitoslar* bulunmaktaydı. Yunanlılar, Pythagoras'ın teoremlerinde olduğu gibi, evrensel delillerle desteklenebilen kapsamlı ve sistematik teorileri bulmaya çalışıyorlardı.⁴¹

Öte yandan Doğulu halklar bilgiye sırf bilgi olduğu için değil de pratik ihtiyaçlara hizmet ettiği sürece ilgi duydular. Fakat Aristoteles, Mısırlı rahiplerin

³⁹ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü 1: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, 1.b., İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 19-20.

⁴⁰ Sayılı, a.g.e., s. 471.

⁴¹ Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 25-26.

entelektüel uğraşlara ayıracak boş zamanlarının olduğunu ve Mısır'daki matematiğin oluşumunu rahiplerin bu boş zamanına bağlar. Ayrıca teorik bilimlerin ancak pratik ihtiyaçların kazanımından sonra mümkün olduğunu belirtir.⁴² Bu bakımdan Miletos'un ticarettten kaynaklı zenginliği, çıkar gütmeyen entelektüel araştırma için gereken boş vakti ve motivasyonu sağlamıştır. Miletoslular elde ettikleri bilgilerden hareketle ve zamansal bolluklarının da etkisiyle bilme edimini yeni bir boyuta taşıdılar. Teorik bilim böylece Yunan kolonilerinden Miletos'ta ortaya çıktı.

Bu bağlamda *theoria*^{*}, Yunan düşüncesinin –felsefenin– ortaya çıkışında etkili olmuş bir kaç etkenden birisidir. *To theion* veya *ta theia orao*, “kutsal olanı (*theion*) görüyorum (*orao*)”, “kutsal şeyleri (*theia*) görüyorum” anlamına gelir. Nitekim *theoria*, bizi kuşatan gerçeğin içinde “kutsal” olanı görmeye çalışmaktan ibarettir. Başka deyişle, dünyanın esasını, onda en gerçek, en önemli ve en anlamlı olan şeyi görmektir. Dünyanın en derin özü, hem adil hem güzel olan, *ahenktir, nizamdır*; Yunanlılar bunu *kozmos* olarak ifade ederler.⁴³ Yunanlıların kozmos dedikleri şeye dair doğru bir fikir edinmek gerekirse; evrenin bütününe sanki düzenli ve canlı bir varlık gibi tahayyül etmektir. Bu bütün, kelimenin tam anlamıyla kusursuz, hatasız ve öğeleriyle tam bir uyum içerisinde işler. İşte, *theoria*'nın tanımımıza ve kavramımıza yardım edeceği şey budur. Evrenin yapısının sadece “kutsal” değil, ayrıca “akli” olduğunu, yani Yunanlıların *logos* dedikleri şeye uygun olduğunu da söyleyebiliriz. *Logos* da tam olarak, şeylerin kendi aralarındaki hayranlık verici uyumuna işaret eder. Zaten aklımızın da *theoria*'yı uygulamaya, yani *logosu* anlamaya ve çözümlmeye yetkin olabilmesi bu sayededir.⁴⁴

Aristoteles teorik bilimlerin en üstün bilimler olduğunu söyler. Çünkü doğayı bütününde kavrayan, ilk ilkeleri ve nedenleri araştıran bilimdir.⁴⁵ Poetik ve pratik bilimler daha ziyade *meydana getirmenin* bilimidir. Teorik bilim ise bunlardan farklı

⁴² Aristoteles, *Metafizik -981b*, s. 79.

* *Theoria* (θεωρία): bakma, seyretme, temaşa, temaşa hayatı. *Theorein*: temaşa etmek, düşünmek. *Theoreo*: bakmak, seyretmek, gözetiş, kamusal oyunlarda ve şenliklerde veya şenlik törenlerinde bir seyirci olmak. Ayrıca, zihnin seyrettiği, temaşa ettiği, düşündüğü şey. Çıkarılmış bir ilke. (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayınevi, 2004, s. 374-375.)

⁴³ Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, 4.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 17-18.

⁴⁴ A.g.e., s. 18-19.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik -982b*, s.83.

olarak, varolanın incelenmesini, temaşa edilmesini amaçlar. Pratik amaçtan ve faydadan uzak, saf düşünmenin kendisidir *theoria*. Amacı akli aydınlatmak olan bu bilimler saf temaşa yoluyla, hakikat üzerine çıkar gözetmeyen araştırma yoluyla kendini gösterir. Örneğin matematik teorik bir bilimdir. Matematikçi hesaplamayla meşgul olur ve yüzeyler, sayılar, çizgiler arasında bulunan bağıntıları bilmenin verdiği zevk için figürler oluşturur. Matematikçi bunu bir nesnenin üretimi amacıyla yapmaz, sadece ve sadece olan şeyin basit temaşası için yapar. Teorik fizik için de aynı durum söz konusudur, sadece genel doğa yasalarını bilmeyi amaçlar.⁴⁶ Teorik bilim dünyayı bir bütün olarak görüp, dünyanın yapısını ve özünü kavramak ister. Nitekim bu bilimle ilgilenen kişi, kendisini kuşatan dünyanın anlamını aramaya gayret gösterir.

Platon'un Akademia'sında matematik tümünden yansız biçimde, hiçbir çıkar gözetilmeden uygulanmaktaydı. Amaç, zihni hassas tasarımlardan arındırmaktı. Geometri yalnızca temel bir eğitim değil, aynı zamanda derin araştırmaların konusuydu. Zaten matematik bilimleri gerçek anlamda Akademia'da doğmuşlardır.⁴⁷ Eukleides'in *Elementler* adlı eserini, Akademia'daki matematik çalışmalarının neticesinde elde edilen teorik bilgilerden hareketle yazdığı söylenir.

Sonuç olarak, Yunan düşüncesinin doğuşunun, meraklı araştırma arzusundan doğduğunu görmekteyiz. Ortaya çıktığı tarihsel zaman içinde ve öncesinde başka hiçbir medeniyette böylesi bir araştırma ve bilme etkinliğine rastlanmamaktadır. Doğruya ve bilgiye duyulan merakın yalnızca bilmek için arzulandığı Yunanlılarda karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan öteki medeniyetlerden farklı olarak Yunan düşüncesinde önemli bir yeri olan *hayret* duygusuna değinmek gerekir. Platon ve Aristoteles'in de belirttiği üzere, felsefenin başlangıcı ve kaynağı bu *hayret* ve merak duygusudur. Yunan düşüncesinde varlık, bir bütün olarak temaşa edildiğinde varolanın olagelmesi karşısında büyük bir *hayrete* düşülmüş ve bunun sonucunda varolanın ana kaynağının ne olduğu, varolanın özünde ne olduğu soruları bu *hayretle* bağında sorulmuştur. Diğer bir ifadeyle *hayretle* birlikte Yunanlılar, olanın veya olagelenin arkasında yatan temel *ilkeyi (arkhe)* arayışa başlamışlardır. Bu bağlamda felsefi düşüncenin ortaya çıkışını *hayretle* ilişkisinde ele alabiliriz.

⁴⁶ Bergson, a.g.e., s. 14.

⁴⁷ Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden, 2.b., Ankara: Dost Kitabevi, 2017, s. 69.

1.1. Felsefe ve *Hayret (Thaumazein)* İlişkisi

Yunanda teorik bilimin ortaya çıkışının iki sebepten kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu sebepler, *araştırma** arzusu ve *hayret* duygusudur. Yunanda insanların bilme isteği, onları bilginin kaynaklarını araştırmaya yöneltmişti. M.Ö. 6. ve 5. yüzyılda Miletoslular bilgiye ve bilmeye merak duymaya başladıklarında araştırma arzusunun canlılığı önemli bir yere sahipti. Çünkü bir merakın giderilmesi için araştırmaya dair arzumuzun da sürekli canlı kalması gerekir. Aksi durumda ya bilmekten vazgeçmeliyiz ya da bilgilere yalnızca başkasından işitebildiğimiz kadarıyla sahip olabiliriz. *Araştırma*, Yunan aklını besleyen can damarıdır. Yunan kültürünü bütün canlılığıyla yansıtan bu heves, insan ve doğa karşısında duyulan doyumsuz merak, ilkin Sokrates öncesi filozoflarda kesin bir gözlem yeteneğine yol vererek Platon ve Aristoteles'te gerçek anlamıyla sistemli bir "*araştırma fikri*"ne dönüşmüştür.⁴⁸ Daha önceleri şairler ve ozanlar da diyar diyar dolaşmaktaydılar. Bu kişilerin amacı ilham yoluyla sahip oldukları bilgileri, gittikleri yerlerdeki insanlara anlatmak, onlara hakikatin bilgisini vermektir. Fakat şairler ve ozanlardan farklı olarak bahsettiğimiz araştırmacıların amacı bilgiyi yaymaktan ziyade, bilgiyi elde etmeye çalışmak ve mevcut bilgilerin eleştirisini yapıp mümkün olduğunca doğru bilgilere dönüştürmektir.

Eski Yunanda insanları bu şekilde *araştırmaya* iten şey *hayret** duygusu olmuştur. Bu iki ruh durumunu birbirinden ayrı düşünmek zordur. Çünkü insan *hayret* ettiği, ne olduğunu merak ettiği ve hakkında bilgi edinmek istediği şeyi araştırmak ister. *Hayret*, insanı soru sormaya ve bilmeye iter ve bunun sonucunda bilgi doğar. *Hayret*, insanın bir şeyi bilmediği duygusunun dışa vurmuş halidir. Herhangi bir ihtiyaç için değil de bilmek için bilgiyi araştırdığımızda bizi böyle bir maceranın içine atan şey, içimizde yaşadığımız *hayret* duygusudur. Bu bakımdan *hayret*, insanı bilgiye zorlamaktadır. "Bütün bu şeylerin özü nedir, kaynağı nedir?" şeklindeki sorular ancak hakkında *hayrete* düştüğümüz zaman sorduğumuz sorulardır. Vico, *hayretin* önemini şöyle ifade eder:

* *Historia* (ἱστορία): araştırma, soruşturma; sorgulama yoluyla öğrenmek; bilgi, malumat; bir araştırmanın hesabını vermek-açıklamasını yapmak-, kaynağın-bilginin- hesabını vermek; kaynak; bir öykü, bir anlatı. (Lidell, Scott, op.cit., s. 335.)

⁴⁸ Eyüp Çoraklı, *Historia: Antikçağda Araştırma Fikrinin Doğuşu*, 1.b., İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017, s. 25.

* *Thaumazein* (θαυμάζειν): Hayret etmek, hayran olmak, hayran kalmak, şaşmak, şaşkın olmak, öğrenmek istemek. (Lidell, Scott, op.cit., s. 312.)

“Merak insanın doğuştan gelen özelliği, cehaletin kızı ve bilginin anasıdır. Zihnimizde bir hayret uyandığı zaman, örneğin, her nerede bir tabiat olayı görsek, mesela, bir kuyruklu yıldız, yalancı Güneş, bir öğle vakti yıldızı görsek, derhal bu şeyin ne anlama geldiğini sorma alışkanlığımız vardır.”⁴⁹

Vico’ya göre bu tabiat olayları ilkin nedenleri bilmemekten dolayı ve hiçbir şeyden haberi olmayan insanlar için olağanüstü bir durum olarak karşılanmıştır. Kaba duyu ve güçlü imgeleme sahip olan bu insanlar, hissettikleri ve merak ettikleri şeylerin nedenlerini tanrılar olarak hayal ettiler. Yine de insan zihnini açan doğal merakın *hayreti* doğurması bu sayede mümkün oldu. Fakat Yunanlılar için merak ve *hayret* daha önce görülmemiş boyutta büyük ve başkaydı. Çünkü ilk defa karşısında *hayrete* düştüğümüz şeyin nedenleri, ne anlama geldiği araştırılmaktaydı.

İşte Yunan düşüncesini ve Yunanda felsefeyi ortaya çıkaran temel etkenler bunlardı: varolan karşısında *hayrete düşmek*, varolanın ne olduğunu *merak etmek* ve *araştırmak*. Platon da felsefenin temelinde *hayret* duygusunun yattığını söylemektedir: “Filozofu başkalarından ayıran vasıf bu hayret duygusudur (to pathos to taumazein). Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir.”⁵⁰ Nitekim Heidegger, *pathos* (duyu, tutku, heyecan) olarak *hayreti* felsefenin *arkhesi* diye düşünmektedir. *Arkhe*, bir şeyin çıktığı nokta, başlangıçtır. Aynı zamanda *arkhe* kendisinde ortaya çıkan bir şeyi yönetmekle de hükümlüdür. Bu nedenle hayret *pathosu* yalnızca felsefenin başlangıcında bulunmaz. “Hayret, felsefeyi taşır ve egemendir ona.”⁵¹ Ayrıca Aristoteles de hayret konusunda benzer şeyleri söylemektedir. Ona göre, “şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur.”⁵² Çünkü hayret eden bilgisiz olduğunu bilir ve bilgisiz olan bilmeyi arzu eder, bilmeyi arzu eden de onu araştırır.

Heidegger, *pathosu* ruh hali olarak anladığımız takdirde, *thaumazein*’i yani *hayreti* daha keskin biçimde tanımlayabileceğimizi söyler:

“Hayret ettiğimizde kendimizi tutarız. Varolanın karşısında, var olması, başka türlü değil de, olduğu gibi olması karşısında âdeta gerileriz. Varolanın varlığı karşısında kendimizi geri çektiğimizde aynı anda varolana doğru bir çekilme

⁴⁹ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, 1.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 103.

⁵⁰ Eflâtun, *Theaitetos -155d*, çev. Macit Gökberk, 3.b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 39-40.

⁵¹ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, 1.b., İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990, s. 38.

⁵² Aristoteles, *Metafizik -982b*, s. 83.

yaşarız. Burada adeta elimiz kolumuz bağlanır. Hayret öyle bir ruh halidir ki, varolanın varlığı bunun içinde ve bunun için kendisini açar. *Hayret*, Yunan filozoflarının varolanın varlığına uygun düşüncelerini, konuşmalarını sağlamış bir ruh halidir.⁵³

Arendt de Heidegger ile uyumlu bir şekilde bütün felsefenin başlangıcının θαυμάζειν (thaumazein), yani olduğu gibi olan her şeye karşı duyulan “hayret, şaşkınlık” olduğuna değinir. Ona göre, Yunan teorisi başka her şeyden daha fazla bu ruh halinin (*pathos*) bir uzantısı ve Yunan felsefesi başlangıçtaki bu şaşkınlık halinin seçikleştirilmesi ve kavramsallaştırılmasıdır. Bu şaşkınlık yetisi bazılarını –ki bunlar *philosophia* etkinliğini gerçekleştirenlerdir– yığından ayırır; yaşamlarını bu hale adamak onları insan işlerine, beşeri meselelere yabancılaştırır.⁵⁴ Bu hayret, ona dayanarak eyleme geçilecek bir şey değil, maruz kalınacak bir *pathos*’tur. Diğer bir ifadeyle bu insanlar hayret ettiği şey karşısında hayran olmaya zorlanırlar. Düşünmenin başlangıç noktası olan hayret, ne bir kafa karışıklığı ne de bir şaşkınlıktır; *hayranlık ifade eden* bir hayrettir. Hayranlık duyulan şey, varlığa gelmiş şeylerin tümü anlamına gelen *physis*, yani doğadır.⁵⁵

Merak ve hayret duygusunun oldukça güçlü yaşandığı Yunan düşüncesi, bir yandan doğayı (*physis*) ve ona içkin yasayı, düzeni (*logos*) diğer yandan insanı (*anthropos*) anlamaya, kavramaya çabalamıştır. Çünkü merak ve hayret birtakım soruları beraberinde getirmiştir. Bu sorulardan en önemlisi ise “*nedir*” sorusudur. Bizi bir şey hakkında özlü bir soruşturmaya götüren soru “*nedir?*” veya “*neden?*” sorusudur. Yunanlılar bu soruyu ilk sormaya başladıklarında *mitos*larla iç içe olan yanıtlar verdiler. Fakat *mitos*lar yeterli yanıtları veremediğinden, Yunanlı düşünürler yanıtları başka yerlerde, başka kaynaklarda aramaya başladılar. Böylece bir soru sorma biçimi de gelişmiş oldu: Felsefe nedir, bilgi nedir, varolan nedir? Dolayısıyla bir şeyin özüne ilişkin soru sorma anlayışı yavaş yavaş gelişmeye başlıyor. Bir şeyin özüne yönelik sorulmuş bir soru olan “*ti estin?*” sorusu aynı zamanda onu kavramaya yönelik sorulmuş bir sorudur. Sonuç olarak *nelik* (öz) problemi Yunan düşüncesinin, felsefenin bir başka dayanağı olmuştur.

⁵³ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 40.

⁵⁴ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, 5.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 167.

⁵⁵ Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 168-169.

1.2. Felsefe ve *Nelik (Ti Estin?) Sorusu*

Bilindiği üzere Yunanlıların komşuları ve bir bakıma da öğretmenleri olan Doğulu halklarda bir *teknik* meydana getirilirken bu tekniğin kendisiyle yetinilirdi. Tekniğin iş görür olması onlar için yeterliydi. Fakat tekniğe ilişkin bir soru sorma eğilimi olmamıştır. İşte Yunan düşüncesini farklı kılan bir yönü burada karşımıza çıkıyor; Yunanlılar “*nedir?*” sorusunu sorarak bir olgu veya tekniğin değişip gelişmesinin önünü açmışlardır. Bir yanıla *neden* sorusu teorik haz barındırırken beraberinde hem pratik hem teknik değişimleri de getirmiş oluyor. Daha ötesine geçiş, daha elverişli olabildiğini artırıyor. Pratik olan, daha ziyade bir halkın ihtiyaçlarına karşılık verdiği için yereldir. Teorik olan ise *nedenlerin* bilgisini içerdiğinden, pratiğin üstünde ve evrenseldir. Dolayısıyla felsefe, teorik bilimlerin bilgisini de kapsadığından, felsefi düşünce kendini ortaya koyarken daima evrensel olmayı hedefler. Bilim ve felsefenin başlangıcı diyor Guthrie; “insanların bütünü kuşatan soruların sorulmasıyla ve bunları yanıtlama iddiasıyla başladı: “Varolanların genesis’i* nedir”, yani varolanlar en başta nereden geldiler ve şimdi neden oluyorlar? Bütün dünya sonuçta tek bir tözden mi yoksa birçok tözden mi meydana gelir? Başlangıçta bu en temel ve kapsayıcı soruları sormaya birileri başlamasaydı bizim bildiğimiz haliyle bilim de felsefe de asla doğamazdı. İnsan zihninin yapısı düşünülürse, bilim ve felsefenin başka türlü ortaya çıkmayacağı açıktır. Ayrıca Yunanların öncellerini ve çağdaşlarını nasıl aştıklarını çok iyi özetleyen Yunanca bir deyim vardır: *Logon didonai* (λόγον δίδοναι). Yani “bir logos vermek”, hesap vermek, açıklamasını yapmak, nedenlerini söylemek anlamına gelmektedir. Bu düşünce tipik olarak Yunanlılara özgüydü.⁵⁶

Heidegger, felsefenin Yunan menşeli olmasını, soru sorma tarzına bağlar. Çünkü “*nedir?*” sorusu özü itibarıyla Yunanlıdır. Soruyu şu şekilde sormaktalar: Nedir bu... ? Bu Yunanca şöyle ifade edilir: *Ti Estin?** Bu, bir şeyin ne olduğunun sorudur. Bilgisine sahip olmadığımız, tanımadığımız bir şeyi işaret ettiğimizde bu soruyu sorar ve yanıt alırız. Örneğin, “nedir bu uzaktaki?” sorusunu sorar ve bu “bir ağaç” yanıtını alırız.

* Genesis (γένεσις) : Bir şeyin dayandığı temel, başlangıç noktası, kaynak, köken, soy, neden, sebep. (Lidell, Scott, op.cit., s. 140.)

⁵⁶ Guthrie, a.g.e., s. 51.

* *Ti estin* (τί ἐστιν): Nedir, nedir o?, ne-ise-o, onun-olduğu-şey, nelik, öz, bir şeyi o şey yapan şey. “O nedir?” sorusuna, o şeyin özünü (ousia) açığa vurmak suretiyle, yani *genos* (cins) ve *diaphora* (ayrım) bildiren tanım (*horos*) yoluyla karşılık gelen veya yanıt olan şey. (Peters, a.g.e., s. 381-382.)

Fakat sorma edimi devam eder: “Nedir bu *ağaç* dediğimiz?” Heidegger için bunu sordüğümüzda *ti estin*’e biraz daha yaklaşmış oluruz. Ona göre, *ti estin*, Sokrates, Platon ve Aristoteles’in geliştirmiş olduğu bir soruş biçimidir. Onlar şöyle sormaktadırlar: Nedir bu güzel denilen? Nedir bu bilgi denilen? Nedir bu doğa denilen? Nedir bu devinim denilen? Ancak *nelik* sorusu felsefenin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde belirmiştir. Örneğin, Platon *nelik* sorusuna *İdea* yanıtını verir. Heidegger’e göre her durumda geçerli olan şudur: “Felsefeye ilişkin olarak “nedir bu?” diye sordüğümüzda, kaynağı bakımından Yunanca bir soru soruyoruz demektir.”⁵⁷

“Nedir?” felsefenin kuruluşunu belirler. Felsefe sorularındaki ‘nedir’i günlük yaşamımızdaki sorulardan kesin biçimde ayrı tutmamız gerekir. Felsefe sorularındaki nedir, felsefeyi *var eden* temeldir. Günlük yaşamımızda aynı tarzda soru sordüğümüzda, söz gelimi “*Bu nedir?*” dediğimizde, mahiyet olarak “*Bana bunun adını söyler misiniz?*” demektir. Nitekim felsefe sorularında nedir’le yalnızca bir soru sorulmamakta, aynı zamanda soruyla birlikte bir *hayret* hali kendini açığa vurmaktadır. Bu sebepten soranın sorması ile *hayret* birbirinden ayrılmaz. Nermi Uygur, felsefe sorusu ile hayret arasında bir öncelik sonralık aranmasının gereksizliğine değinir. Uygur’a göre, felsefe sorusunu kuran *şaşmalı bir sorma* veya sorudaki hayrettir. “*Ruh nedir?*” Bu soruda geçici bir şaşkınlık halinin çok ötesinde bir hal vardır. Bu soruyu soran kendi ruh hali içinde aynı anda şunu da söyler; “Ruh’un ne olduğu beni şaşırtıyor.” Dolayısıyla “ruh nedir” sorusunu soran kendini ruh kavramı karşısında şaşmadan alıkoyamadığı için sorar. Böylece kendine bir ödev belirler, ruh kavramı üzerine araştırmaya koyulur. Bunun içindir ki, felsefedeki ‘nedir’, kavramların anlamının sorulması, araştırılmasıdır. Nedir’de şaşmayla karışık bir araştırma duygusu açığa çıkar. Sonuç olarak felsefe, nedir’in soru konusu yaptığı kavramların anlamını araştırma etkinliğidir. Anlamı sorma felsefe sorularının özelliğidir. Filozofun kaygısı burada yatar, dilin *dile getirdiği* şeylerin anlamının neliğinde.⁵⁸

Heidegger, “varolanın varlığına uygun düşmek felsefedir” der. Felsefe, varolanı bakış alanına almayı (*theoria: temaşa etmek*) mümkün kılan bir yetkinliktir. Ayrıca, varolanın varolduğu kadarıyla aranmasıdır. Varolan nedir, varolanın varolmaktığı nedir?

⁵⁷ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 15-16.

⁵⁸ Nermi Uygur, *Felsefenin Çağırısı*, 6.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 30-38.

Bu *ousia*'yı Platon *İdea*, Aristoteles *energeia* olarak belirler.⁵⁹ Aristoteles felsefeyi, ilk ilkeleri ve nedenleri araştıran bir *bilim** olarak belirtir. Ancak bu ilk ilkeler ve nedenler sayesinde ve bunlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinebilir. Bu nedenle her şeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün olan bilimdir.⁶⁰ Felsefe, bir şeye bakıp, baktığı şeyi görüş alanına alan, orada tutabilen *theoria*'nın (*tefekkür etme, üzerine düşünme*) yetkinliğidir. Görüldüğü üzere Heidegger, *theoria*'nın başka bir anlamına dikkat çekiyor. Bu anlamı da felsefe ile doğrudan ilişkili görünüyor. Felsefenin üzerine düşündüğü, bakış alanına aldığı şey, varolanın varlığını oluşturan ilk ilkeler, ilk nedenlerdir.

Eski Yunanda, *nedir* sorusunun ilk olarak M.Ö. 5. yüzyılda Miletosta Thales tarafından sorulduğu bilinmektedir.* Thales, “bütün bu varolanın ana ilkesi (*arkhe*) nedir?” sorusunu ilk soran kişidir. Her şeyin kendisinden çıktığı ilk ilke nedir? Thales ilk ilkeyi canlı *maddede* görmüştür ve *arkhe* olarak suyu kabul etmiştir. Bu soru aynı zamanda ikincil şeylerin birincil şeyden nasıl çıktığı ve değişmeyen sabit bir ilkenin ne olduğu sorusuydu. Thales'in sorusu kadar yanıtı da oldukça önemlidir. Çünkü eğer her şey değişik formlara girmiş su ise varolan her şey, suya uygulanan yasalarla açıklanabilir. Su bir fenomendir: gözlemlenebilen, hissedilen yani somut ve gizil olmayandır. Su, üzerinde deneysel ve gözlemsel araştırmalar yapabilmemiz mümkün olan bir maddedir. Thales'in bu düşüncesi, arayışı sayesinde teorik bilimin ve felsefenin önünün açıldığını söylemek mümkündür. Doğada varolan her şeyin –tıpkı su gibi– insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir olduğu görüldü. Doğa en uzak köşesine kadar anlaşılabilirdi ve artık gizem doğadan arındırılmıştı. Galileo da aynı şeyi söyler aslında: *Evrenin dili matematiktir*” dediğinde söylemek istediği şey, matematiği bilmek evreni bilmektir. Nietzsche, Thales'in önemini şöyle ifade etmektedir:

“Yunan felsefesi, görünüşte anlamsız bir esinti ile ve şu sözle başlıyor: Su her şeyin “menşei” ve ana -kucağıdır-. Bu noktada durup ciddileşmek gerçekten gerekir mi? Evet, hem de üç nedenden ötürü. İlkin, bu söz, şeylerin menşei

⁵⁹ a.g.e., s. 25-27.

* Burada bilimi *epistme* (ἐπιστήμη) anlamında düşünmeliyiz. *Doksa*'ya karşıt olan, teorik bilgilerin bilgisi, hakiki bilgi, bilimsel bilgi. Bilimsel olarak bilmek, anlamak ve kavramak demektir. *Epistme* düşünüp taşınmanın, akıl yürütmenin, anlama çabasının nihai sonucudur.

⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik -982b*, s. 83.

* Thales'in “ana ilke nedir” sorusu Platon'da olduğu gibi kavrayıcı bir düşünme geliştirmek için sorulmamıştır. Fakat Thales'in sorusu Platon'a gelinceye kadarki düşünme biçiminin ortaya çıkıp gelişmesinde önemli ve ciddi bir adımdır. Platonla birlikte soru sorma ve düşünme olgunlaşmaya başlar.

üzerine bir anlatışta bulunmaktadır; ikincisi, bunu tasvirsiz ve masalsız yapmaktadır; nihayet üçüncüsü, örtülü bir halde olmakla beraber, “her şey birdir” düşüncesini içinde taşımaktadır.”⁶¹

Yunanda felsefe, doğanın (*physis*) özünün sorgulanmasıyla başlamıştır. Bu bakımdan ilk filozoflara doğa filozofları ve onların ortaya koyduğu düşüncelere doğa felsefesi denmiştir. Bu kişiler ilgilerini doğaya yöneltmiştir. Doğayı canlı bir varlık olarak algılamaktaydılar. Doğa filozofları temelde iki sorunla ilgilenmekteydiler. Birincisi, *arkhe* (ἀρχή – ilke, neden, töz) sorunudur. İkincisi, *değişim* (ἀλλοιότης, *allage*) sorunudur. *Arkhe* sorunu daha çok Miletoslu düşünürlerin –Thales, Anaksimandros ve Aneksimenes– üzerinde durduğu sorun olmuştur. Değişim sorunu ise, Herakleitos ve Elealı düşünürlerin – Parmenides, Zenon– ortaya koyduğu sorundur. Değişim nedir? Süreklilik esas mıdır? Bu noktada değişim sorunu Herakleitos ile Parmenides arasında ciddi tartışmaları neden olmuştur. Zamanla Eski Yunanda felsefenin gelişimi sorunların yalnızca doğayla sınırlı kalmamasını sağlamıştır. Filozofun düşünme edimi Sofistler ve Sokrates’le birlikte insana yönelmiştir. Böylece sorunun merkezi *insan*, onun *bilgisi* ve *tutumları* olmuştur.⁶²

İlk filozoflar bilgiye duydukları bu entelektüel açıklığı doyurmaya çalışırken kendi failliklerini göz önünde bulundurdular. Onlar dönemin Yunan toplumunda yürürlükte olan Tanrısal failliğin ötesinde bir uğraş içinde olmuşlardı. Dönemin çoktanrılı inanışının ötesinde, ilk filozofların inanışına göre doğa bir birlikten –bir tek tözden– kaynaklıydı. Bu biricik töz değişik formlara, görünümlere bürünse de doğanın temeli olmayı sürdürüyordu. Değişimleri olanaklı kılan şey maddenin (*tözün*) sonsuz devinimiydi ve bu devinimin kaynağı bir dışsal fail değil, maddenin kendi özündeki canlılıktı. Bu nedenle onlar bu ilk varlığa (*töze*) tanrısal sıfatını layık görmüşlerdi.⁶³ Fakat İlk filozofların düşünce yapısı, baştan sona *laikti* ve geleneksel inançları bütünüyle göz ardı ettiler. Birincil töz ve “sayısız dünya” için “tanrı” sözcüğünü kullanmalarının hiçbir dinsel nedeni yoktu. Burnet’a göre, *Theos/tanrı* sözcüğünün kullanımı ezeli-ebedi ve ölümsüz sıfatlarının kullanımından ne daha çoğu ne daha azı demektir. Dinsel anlamda ele alındığında Tanrı sözcüğü her zaman ilk olarak ve her şeyden önce bir tapınma nesnesi demektir. Buna karşılık değişimin en iyi kanıtı olarak

⁶¹ Nietzsche, a.g.e., s. 15-16.

⁶² Thilly, a.g.e., s. 27.

⁶³ Guthrie, a.g.e., s. 21.

Hesiodos'un *Theogonia*'sını örnek verebiliriz. Açıktır ki, burada sözü edilen Tanrıların birçoğu hiçbir zaman bir tapınma nesnesi olmadı ve kimileri yalnızca doğal fenomenlerin ya da giderek insan tutkularının kişiselleştirilmeleri idi. Burnet'a göre bunu gördüğümüzde fark edeceğimiz önemli konu bilimin/felsefenin *mitoslardan* çıkmamış olduğudur.⁶⁴ Yunan felsefesinin doğuşu, olayların görünüşteki *kaosunun* altında gizli bir düzen yattığı ve bu düzenin kişisel olmayan güçlerin ürünü olduğu kanısı insanların zihninde biçimlenmeye başlayınca ortaya çıktı.⁶⁵

Bununla birlikte felsefenin ortaya çıkışında Yunanlı şairlerin ve ozanların da eskisinin olduğunu söyleyebiliriz. İlk filozofların ele aldığı konular Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinde işlenmiştir. Bu şairler bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve hayatın yorumlayıcısıydılar. Fakat her ne kadar şairlerin ve ozanların dile getirdikleri, daha sonra felsefenin konusu olmuş olsa da, filozofun *dile getirme* biçimi şairler ve ozanlarınkinden farklıdır.

Nitekim ilk filozoflar *mitosa* dayanan çözümleri terk ettiler ve onların yerine 'akıl'a (*logosa*) dayalı çözümler ortaya koydular. Doğa olaylarının arkasında duran veya onların içine nüfuz etmiş Tanrısal bir zihin olabilirdi de olmayabilirdi de, ama artık fırtınaları Poseidon'un gazabının doğurduğunu, ölüme Artemis'in ya da Apollon'un oklarının neden olduğunu söylemek doyurucu değildi. Anaksimandros, gök gürültüsü ve yıldırımın rüzgârın sıkışmasıyla oluştuğunu söyler. Tanrıların –insanbiçimli Tanrılar– yönettiği bir dünya kaprisin yönettiği bir dünyaydı. Felsefe ve bilim fenomenlerin altında kaprisin değil, içkin bir düzenliliğin (*kozmos*) yattığı ve doğanın açıklanmasını bizzat doğada aramak gerektiği şeklindeki cüretkâr bir inançla başladı. Yine de İlk filozoflar, dünyanın nasıl meydana geldiğini açıklarken *mitosa* ya da insanbiçimciliğe dayalı bakıştan gelen önyargıları büsbütün terk etmediler. Düşünce henüz o aşamaya gelmemişti. Ama görebildiğimiz kadarıyla Yunanlılar her türlü bilimsel düşüncenin dayanağı olan bir inançla, yani fenomenlerin şaşırtıcı karmaşasının gerisinde, en temelde daha yalın ve daha düzenli, dolayısıyla da insan zihni tarafından daha kavranabilir bir çerçeve bulunduğu inancıyla araştırmaya girişen ilk kişilerdi.⁶⁶

⁶⁴ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 4.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2013, s. 18.

⁶⁵ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi İlk filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 41.

⁶⁶ a.g.e., s. 58.

Sonuç olarak, Eski Yunan’da felsefi düşünce birden bire ortaya çıkmadı. Temelde derin bir hayret duygusu, bilgiye duyulan merak ve araştırma arzusunun yattığı açıktır. Bu bakımdan Eski Yunanda felsefe bir *mucize** gibi birden ortaya çıkan ve herkesi şaşkına çeviren bir şey değildir. Aksine büyük bir çabanın ve gayretin bir sonucudur. Yunanlılar “hiç”ten yeni bir şey yaratmadılar. Zaten Yunan aklında böyle bir şey olası değildir. Onlar ne *mitosu* ne *logosu* ne de felsefeyi hiçten var etmediler. Nietzsche’nin dediği gibi; “insan medeniyetinin/aklının ürünlerini en üst düzeye taşıdılar”. Bu üst medeniyeti Yunanlılar oluşturdular. Ayrıca ilk defa Eski Yunanda *mitostan logosa* bir geçişin yaşandığını, bilgi probleminin ortaya çıktığını ve tartışıldığını görmekteyiz.

* Literatüre “Yunan mucizesi” kavramını kazandıran Fransız düşünür Ernst Renan olmuştur. Renan şöyle der: “Ama o anda birdenbire, Yahudi Mucizesinin hemen yanı başında Yunan Mucizesi kendini gösterdi. Bir defaya mahsus olabilecek, daha önce hiç kimsenin görmediği, bundan sonra da hiç kimsenin göremeyeceği, fakat etkileri ebediyen sürecek bir olaydı bu; güzelliğin, hiçbir yerel ya da millî lekeyle kirlenmemiş ölümsüz bir hâli.” (bkz. Ernst Renan’dan aktaran: Birdal Akar, *Plato’nun Felsefesinde Mitolojinin İşlevi*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2019, s. 17.) Yunan felsefesinin ortaya çıkışının arkasında, nitelikleri ne olursa olsun Yunan bilimi alanında yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Yunan biliminin temelini ise Mısır ve Mezopotamya bilimlerinin doğrudan veya dolaylı etkisi görülmektedir. Bu bakımdan Yunan uygarlığını, daha özel olarak Yunan felsefesini aklın birdenbire ve koşulsuz olarak ortaya çıkışı olarak takdim eden “Yunan mucizesi” anlayışı kabul edilebilir değildir. Öte yandan tarihte sık sık yapılan bir başka yanlışta da düşmekten kendimizi korumamız gerekir. Bu yanlış, tarihte süreklilik, devamlılık uğruna yeniliğin, orijinalliğin inkâr edilmesidir. Yunan uygarlığının, daha özel olarak Yunan felsefesinin ortaya çıkışını bir *mucize* olarak görmek veya göstermek şüphesiz bilimsel bakımdan savunulması son derece güç olan bir görüştür. Çünkü *mucize*, tanımı gereği doğal olarak açıklanması bulunmayan bir olaydır. Buna karşılık onda gerçekten yeni olan, orijinal olan, onu eskiden ayıran, kendisinden ötürü mitosun felsefeye, kozmogoninin kozmolojiye, teogoninin teolojiye, şairin filozofa dönüştüğü bir şey olmalıdır. (bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 36-37.) Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, “Hellenler, barbarlardan –Doğululardan– öğrendiklerini daha ileriye taşımışlardır.” (Platon, *Epinomis* -987e, çev. Adnan Cemgil, I.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 30.)

İKİNCİ BÖLÜM

(MİTOS, LOGOS VE PLATON)

2. BİR DİLE GETİRME BİÇİMİ OLARAK MİTOS

İnsan anlam arayışında olan varlıktır. Kendisini ve parçası olduğu doğayı anlamaya, anlamlandırmaya çalışmaktadır. Daha sonra anlam arayışını, doğayla kurduğu bağı *dil* sayesinde *ifade biçimine* dönüştürür ve böylece bir başkasına *aktarımda* bulunur. Tarihin farklı zamanlarında insanlar, farklı dil ve ifade biçimlerine ihtiyaç duymuşlardır. Çünkü dil, toplumsal biraradallığın önemli koşullarından biridir. Tarihin en eski çağlarında insanlar sembollerle, resimlerle ifade edecekleri bir dil yaratmışlardır. Örneğin, yaklaşık on iki bin yıl öncesine dayanan Göbeklitepe, Urfa'daki arkeolojik kazılar sonucu bulunan kült bir yapıdır. Bu yapıda “T” şeklindeki taş sütunların oyulmasıyla yapılan çizimlerin bir tür simgesel anlatımı ifade ettiği düşünülmektedir. Amaç, tanıklık edilen doğa olayları ile toplumsal olguları simgesel dil sayesinde bilgi haline getirmek, kalıcılığını sağlamak ve bir *hafıza* oluşturmaktır. Dilin, canlı olması sebebiyle gelişmeye ve değişmeye açık bir yapısı vardır. Toplumların gelişimi ve dilin gelişimi arasında bir bağı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan dil tarihseldir de denilebilir. Dil ayrıca toplumsal hafıza görevi görmektedir. Tıpkı sanat, edebiyat, tarih, müzik vs. gibi *dil* de kültürü yani toplumsal hafızayı oluşturan olgulardan biridir. İnsanlar, doğal olarak, toplum içinde bir arada bulunmalarını sağlayan kanunları ve kurumları belleklerinde korumaya eğilim gösterirler. Bu bakımdan *mitos*, toplumsal belleğin en canlı yaşandığı bir *dile getirme biçimidir*. Vico, “bütün medeniyetlerin tarihlerinde mitoslarla dolu başlangıçları vardır” der.⁶⁷

Max Müller'e göre, mitos ve dil arasında doğal bir bağı vardır. Ne tarihseldir ne de doğanın temasının bir sonucudur. Mitos, dil vasıtasıyla doğmuştur ve dilin doğal bir gerekliliğidir. Onu düşüncenin tezahürü ve dış biçimi olan dilde tanırız. Mitos ortaya çıkar ve asla bütünüyle kaybolmaz.⁶⁸ Cassirer de mitosunu düşüncenin veya aklın bir ürünü olarak görmekte ve aynı zamanda dile dayandırmaktadır. Ayrıca Cassirer, dilin

⁶⁷ Vico, a.g.e., s. 105.

⁶⁸ Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 10-11.

farklı farklı biçimlerinin olduğunu da söyler. Ona göre, kavramsal dilin hemen yanında bir de duygusal dil vardır. Mantıksal ya da bilimsel dilin yanı sıra poetik imgelemin dilinden söz ederiz.⁶⁹ Mitos böylesine çoklu evreni bulunan dilin bir ürünüdür. Bu sayede yaşamı daha geniş bir sahneye yerleştirmemizi sağlar, bize yaşamın bir anlamı ve değeri olduğu duygusunu verir.

Dil ve mitos arasında yakın bir ilişki, gerçek bir dayanışma vardır. Ancak bu dayanışmanın özünü kavrarsak mitosun dünyasını da kavramış oluruz. Kuşkusuz dil ve mitos ortak bir köke dayansa da yapıları itibariyle kesinlikle özdeş değildir. Çünkü dil bize her zaman katı ve mantıksal kurallar gösterir. Mitos ise bu kuralları tanımaz, değişken ve tutarsızdır. Bu karşıtlığa rağmen aralarında bir ilişkinin olmasını, Max Müller ve ardılları, mitosun gerçekte dilin bir aşamasından başka bir şey olmadığı savını öne sürdüler. Onlara göre mitos, dilin olumlu olmaktan ziyade olumsuz bir aşamasıydı ve dilin kusurlarından ortaya çıkmıştı. Çünkü dil her ne kadar ussal ve mantıksal olsa da aynı zamanda bir yanılsama ve yanılgılar kaynağıdır da.⁷⁰ Cassirer de mitosun dille bağında ele almıştı. Fakat onun yaklaşımı daha farklıdır. Cassirer'e göre mitos, dilin bir zenginliğidir, simgesel dilin bir ürünüdür.

Becermen'e göre mitos ve dil arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Çünkü mitosun dille hayat kazandığını ve burada ifadelerin ancak simgeler aracılığıyla var olduğunu söyler. Bu simgeler insan yaşamıyla doğrudan ilişkilidir. Mitos insan yaşamında ortaya çıkmış birçok olayı anlatır.⁷¹ Bu konuda Eliade'nin ifadeleri ise şöyledir:

“Gerçekten de, mitler yalnızca dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda insanın bugün içinde bulunduğu duruma gelmesine kadar olup biten önemli olayları da anlatır; başka bir deyişle onun ölümlü, cinsiyetli, toplum içinde örgütlenmiş, yaşaması için çalışması gereken ve belli kurallara göre çalışan bir varlık durumuna gelmesine kadar gerçekleşen önemli olayları anlatır.”⁷²

Mitosun dili *şiireseldir*. Kendisini *epos* aracılığıyla ifade eder. Bu *şiiresellikte* dile getirilen *temsiller* ise doğüstü bir alana denk düşmektedir. Mitosta hem etnik olanın hem de evrensel olanın temsili mevcuttur. Diğer yandan mitos düşüncenin bir ürünüdür.

⁶⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 42.

⁷⁰ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 31-33.

⁷¹ Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard'da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, s. 19.

⁷² Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, 2.b., İstanbul: Om Yayınları, 2001, s. 20.

Yaratılmış tüm tanrılar, kahramanlar ve onların maceraları insanın zihninin yarattıklarıdır. İnsan olan biteni anlar, yorumlar, tanımlar ve bunları dile getirir. İşte bu dile getirmeler de çeşitli simgeler aracılığıyla olur.⁷³ İnsanı hayvansal tepkilerden ayırt eden şeylerden biri de *simgesel* öz yapıdır. İnsan, kültürünün doğuşunda ve gelişmesinde yeni bir anlatım biçimi olan simgesel anlatımı bulgulamıştır.

Mitosun tıpkı din gibi insanın korkusunun bir ürünü olduğunu düşünenler vardır. Doğru olmakla birlikte farkı bir açıklama gerekmektedir. Cassirer, “insan yaşamındaki en temel yan korku olgusu değil, korkuları başkalaştırmaktır” der. Korku evrenseldir, yaşamsal bir içgüdüdür. Bu nedenle tümüyle bastırılamaz fakat biçimi değişebilir. Mitoslarda en derin duygular en korkutucu görüntüler bulunur. Fakat Cassirer’e göre, mitosla insan yeni bir sanatı öğrenir; yeni bir *dile getirme biçimini*. Böylece insan umut ve korkularını düzenleyebilir. Örneğin ölüme ilişkin sorularımız –neden ölürüz, öldükten sonra ne olacak gibi sorular– en eski sorularımızdır ve en eski korkularımızdır. Mitos sayesinde ölüm korkusunu düzenleyebilir, yeni bir *ifade biçimine* sokarak dile getirebiliriz. İnsanın olduğu her yerde ve her çağda ölüm mitosları vardır. Bu anlatılar bizlere ölümden korkmamak için yaşarken nasıl davranılması gerektiğini telkinler. Tüm ahlaki ve dini öğretiler bu anlatıları kullanarak ölümden sonra veya bir sonraki yaşamımızda nelerle karşılaşacağımızı mitosun gücünden yararlanarak dile getirir. Böylece hâlihazırda yaşadığımız hayatı iyi ve erdemli yaşamının yollarını öğütler. Platon’un *Devlet* diyalogunda geçen *Er Mitosu*’unun sonunda dediği üzere; bu mitosa inanmak ve yaşamımızı buna göre şekillendirmek bizi kurtarabilir. Böylece ruhumuzu kirletmeyiz, doğruluktan ve bilgelikten ayrılmayız.⁷⁴ Er Mitosu’ndaki bütün simgesel anlatımlar bize iyi ve güzel yaşamının yolunu gösterir.

Ölüm korkusunu aşmanın bir yolunu yine Platon’un *Phaidon* diyalogunda ölüm ve felsefe ilişkisinde görmekteyiz. Burada filozofun tanımını yapılırken, filozof, en büyük ve en güç sanatı –felsefeyi– öğrenmiş olmakla aynı zamanda “*nasıl öleceğini bilen*” kimse olarak tanımlanır.⁷⁵ Pisagorcular için de durum benzerdir; onlar için felsefenin önemi, tüm benlikleriyle dâhil oldukları ve onları kemale, özgürlüğe götürecek bir

⁷³ Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard’da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, s. 18.

⁷⁴ Platon, *Devlet -621d*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, 24.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 368.

⁷⁵ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 59.

şeydi.⁷⁶ *Mitos** ölüm sorununa akılsal bir çıkarım vermemiş ama felsefeden çok daha önce kadim uygarlıkların anlayabileceği bir dille ölüm sorununu dile getirerek onu çözümleyebilmiştir. Kadim öğretilerde ölüm yeni bir varoluş biçimi olarak anlatılmış, yaşamın yeni bir formu olarak yorumlanmıştır. Başka bir ifadeyle ölüm, bir varoluş biçiminin bir diğer varoluş biçimiyle değişimidir. Ölüm ve yaşamı ayıran bir çizgi yoktur.⁷⁷ Sonuç olarak mitosun simgesel dile getirmeleri sayesinde ölümün gizi ortadan kalkar. Böylece katlanılır ve anlaşılır bir olgu haline gelir.⁷⁸

Cassirer, mitosa dayalı düşüncenin kendine has bir mantık anlayışı olduğunu ve mitosun tıpkı dil, sanat, din ve bilim gibi ayrı bir disiplin olduğunu söyler. Mitosun ne oluşuna, kültür ve düşünce bağlamında işlevinin ne olduğuna ancak ayrı bir disiplin şeklinde ele alıp incelenmesi gerekmektedir. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda mitos üzerine ciddi kuramsal araştırmalar yapılmıştır. *Mitosu* yalnızca *mitos* olarak düşünmemiz olası değildir. *Mitos* kültürün bir ürünü olarak diğer kültür alanlarıyla bağından dolayı onu farklı perspektiflerden incelemek gerekir. Bu bakımdan köken olarak, işlev olarak ve konu olarak *mitos*, incelenmesi gereken bir olgudur. Köken araştırması bir mitosun ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını, işlev ise mitosun neden ortaya çıktığı üzerine sorulan sorulara yanıttır. Aslında köken ve işlev bakımından *mitos*, bir ihtiyacın sonunda ortaya çıktığının cevabını bize verir. Segal, *mitosun* bir ihtiyacı gidermek üzere ortaya çıktığını ve bu ihtiyaç devam ettiği müddetçe varlığını, devamlılığını koruduğunu söylemektedir. İhtiyacın ne olduğu ise amaca göre değişir.⁷⁹ *Mitosun* ele aldığı konusu, bir bakıma öznesidir. Bir *mitosun* öznesi Tanrılar olabilir veya bir kahraman, ya da yaratılış *mitosun* konusunu oluşturabilir. Bu bağlamda kültürdeki ve düşündeki yerinin ve öneminin anlaşılması için mitosun neliği ve işlevi üzerine bir açıklamaya gitmemiz gerekli görülmektedir.

⁷⁶ Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. Onur Atalay, 1.b., İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007 s. 190.

* **Not:** Tezimizde yapmış olduğumuz alıntılarda *söylence*, *mit* veya *mythos* diye bahsedilen yerler Türkçede de fonetik olarak dile getirdiğimiz gibi “*mitos*” olarak değiştirilmiştir.

⁷⁷ Euripides, “*yaşamın gerçekte ölüm ve bunun yerine ölümün gerçekte yaşam olduğunu kim söyleyebilir*” sözleriyle bu belirsizliğe değinmiştir. Ayrıca *Bakkhalar* oyununda ölüm ve yaşam dansını Dionysosçu etkiyle işlemiştir. (bkz. Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, 4.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.)

⁷⁸ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 59.

⁷⁹ Robert A. Segal, *Mit*, çev. Nursu Öрге, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012, s. 11.

2.1. Mitos'un *Neliği* ve İşlevi Üzerine Yapılmış Araştırmalar

19. ve 20. yüzyıllarda bilhassa sosyal bilimciler tarafından mitosların kuramsal olarak araştırılması yapılmış ve işlevinin ne olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Antropolojiden filolojiye, dilbilimden psikolojiye kadar birçok alan kendi araştırma yöntemlerinden hareketle mitosun tanımını yapmışlardır. Segal, mitos araştırmaları konusunda son iki yüzyıl arasındaki farka değinir. 19. yüzyıl kuramları köken sorununa eğilmekte ve mitosun temasını oluşturan olgunun dünya olması, dünyanın sembolik açıklamasının yapılması bakımından bilimin ilkel muadili olduğunu söylemektedirler. 20. yüzyıl kuramları ise daha çok işlev konusuna değinmekte, mitosun tematik ve işlev bakımından bilimin bir muadili olmadığını söylemektedirler.⁸⁰ Diğer yandan sanattan edebiyata, felsefeden politikaya tüm insan etkinliklerinde mitoslardan etkilenmelerin olduğunu görmekteyiz. Bazen bir düşünceyi ifade ederken ve bazen de bir fikrin doğuşunda mitos ciddi bir hizmette bulunmuştur. Örneğin Marx, proletarya devrimi ve Prometheus'un* başkaldırısı arasında bir benzetme kurarak bu mitosa politik bir anlam atfetmiştir.

Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalara genel olarak baktığımızda Frazer, mitos, doğayı ve dünyayı anlamak için arayış içindeki bir çaba ve ilkel bilim olarak görmüştür. Karl Popper da bilimin temelleri mitoslara dayalıdır der. Fakat bu temel kabullenme üzerine değil, bir eleştirme ve sorgulama üzerine olmalıdır. Çünkü Popper'a göre, "*bilimin başlangıcı mitoslardır, daha doğrusu mitosların sorgulanmasıdır*". Bu bakımdan Frazer'in karşısında durur. Popper'a göre sorgulama bir reddediş değil, doğru kabul edilenlerin yanlış olduğunu gösterme biçimidir. Ayrıca Popper mitos dini olan ve bilimsel olan olarak ikiye ayırır. Dini olan dogmatiktir, bilimsel olan ise sorgulanır. Bilim de mitoslar yaratır. Kesin olmayan bilimsel hipotezler tıpkı mitos gibidir, ispat edilemezler ama çürütülebilirler.⁸¹

⁸⁰ Segal, a.g.e., s. 11-12.

* Prometheus'un "*Açıkçası bütün tanrılara düşmanım ben*" sözü Zeus'a karşı direnişinin görkemli bir simgesidir. Prometheus, Zeus'un iktidarına ve düzenine karşıdır. Marx, bu başkaldırılı ve direnişini proletarya ile ilişkilendirir. Marx'a göre bir diğer unsur da felsefedir. Nitekim felsefenin devrimsel bir yapısı vardır ve ne yerde ne de gökte hiçbir otorite tanımaz: *Felsefe bir başkaldırılıdır*. (bkz: Doğan Barış Kılınc, "*Prometheus, Marx ve Proletarya*", Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, İstanbul: Elf Yayınevi, C.I, S. 4, 2009, s. 111-126.)

⁸¹ Segal, a.g.e., s. 51-52.

Max Müller, mitosun şiirsel fantezilerinin bir ürünü, bir dil yanılığası olarak yorumlamıştır. Müller'e göre ne tarihsel ne de doğanın temasının bir sonucuydu, mitos dil vasıtasıyla doğmuştur. Dilin kusurundan, dilin doğasının zayıflığından çıkmıştır. Mitos kaçınılmazdır, doğaldır, dilin doğal bir gerekliliğidir.⁸² Jung ve Freud ise mitosun insan ruhunun derinliklerinde mevcut arketipsel dürtülerin bir belirtisi ve bir dizi düşünce olarak yorumlamışlardır.⁸³ Bu bağlamda rüyalar ve mitoslar arasında bağ kurarak çalışmalarının merkezine koymuşlardır.

Anlaşılabacağı üzere, her düşünür mitoslarda kendisine yakın şeyleri bulmaktaydı. Bir bakıma mitosun büyülü aynasında kendi yüzlerini gördüler. Dilbilimciler bir adlar dünyası görürken psikologlar çok karmaşık ve nevroitik olay buldu. Kimileri de ilkel felsefeyi gördü.⁸⁴ Nitekim mitos bunların hepsidir. Birbirinden farklı tanımlamalar değişik yargılar ve bakış açılarıyla belirlenir. Dolayısıyla ne olduğuna değil, nasıl işlev gördüğüne, geçmişte insanlara ne tür hizmette bulunduğuna dikkat kesilirse mitoslar kendisini bireyin ve çağın gereksinimlerine, tutkularına karşı kendisini tıpkı yaşam gibi açık olarak gösterir. Sonuç olarak Campbell'in de dediği üzere, mitosun tanımı için nihai bir sistem yoktur, hiçbir zaman da olmayacaktır.⁸⁵

Tüm arkaik ve geleneksel toplumlardaki mitosların bütün tür ve işlevlerini kapsayacak bir tanım pek olanaklı değildir. İşlevsel olarak çok yönlü olması itibariyle ortak bir tanımın kabul görülmesi güç bir şeydir. Mitos, ancak çok sayıda ve hepsinin birbirini bütünlediği nitelikli bakış açılarıyla ele alınıp yorumlanmış bir kültür gerçekliğidir. Dolayısıyla bütün mitos araştırmaları izledikleri yol ve yöntemlerle birbirinden farklı tanımlar ve yorumlar getirmiştir. Her bir tanım ve yorum –Müller'in bir dil yanılması olarak yorumlaması dâhil– bize mitos hakkında bir fikir vermektedir. Eliade'ye göre en geniş ve en az kusurlu olan tanım şudur:

“Mitos bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mitos, Doğaüstü Varlıklar'ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama

⁸² Cassirer, *Dil ve Mit*, s. 10-11.

⁸³ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, 1.b., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2013, s. 415-416.

⁸⁴ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 22.

⁸⁵ Campbell, a.g.e., s. 415.

geçtiğini dile getirir. Demek ki mitos, her zaman bir “*var-oluş*”un öyküsüdür: Bir şeyin nasıl varolduğunu, nasıl *varolmaya* başladığını anlatır. Mitos ancak *gerçekten* olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder.”⁸⁶

*Mitos*larda olup bitenin, olagelenin simgesel bir anlatımını görürüz. Bu simgesel anlatımlar veya aktarımlar bugün bizler için olmasa da arkaik toplumlarda yaşamış insanlar için oldukça açık ifadelerdir. *Mitosu* yaşayan bir şey olarak kabul eden toplumların insanı onda gizemler değil bütünlüğüyle ‘*açık*’ bir dünya görürler.⁸⁷

Yarım yüzyıldan daha uzun bir süredir, Batılı bilginler *mitos*ların incelemesini, sözgelimi 19. yüzyılınkiyle açıkça çelişen bir bakış açısı içine yerleştirmişlerdir. Tıpkı kendilerinden öncekilerin yaptığı gibi, *mitosu*, terimin yaygın anlamıyla yani “fabl”, “uydurma”, “kurmaca” olarak ele almak yerine, onu, arkaik toplumlarda anlaşıldığı biçimiyle benimsemişlerdir; bu gibi toplumlarda *mitos*, tersine, “*gerçek bir öykü*”yü belirtir, üstelik de kutsal sayıldığı, örnek oluşturduğu ve anlamlı olduğu için son derece değerlidir.⁸⁸

Mitos gerçeğin öyküsüdür. Çünkü yaşamda olan biten şeyleri konu alır ve her zaman *gerçekliklere* başvurur. Örneğin, kozmogoni mitosları “gerçek”tir. Çünkü doğanın ya da dünyanın, evrenin varlığı* bunu kanıtlamaktadır. Bir örnek de ölüm kökenli mitoslardır. İnsanın ölümlü oluşu bunu kanıtlamaktadır. Tabii ki mitosun hayal gücünün de etkisiyle yarattığı imgesel ve simgesel dili çoğu zaman gerçekliği aşar, ama *mitosu* mitos yapan da budur; onun kendine özgün dilidir.

Mitosun dile getirdikleri yaşamın her alanını kuşatır. Dolayısıyla biz mitosun neleri dile getirdiğini bilmek istiyorsak, onun, işlevinin ne olduğuna bakmamız gerekir. “Bir dile getirme biçimi olarak mitos nedir?” sorusunu sorduğumuzda bir bakıma

⁸⁶ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 15-16.

⁸⁷ a.g.e., s. 181.

⁸⁸ a.g.e., s. 11.

* “Henüz bir şeyler yokken, hiçbir şey yokken ne vardı? Bu soruya Yunanlar ilkin mitoslarla yanıt verdiler. En başta, ilk başta var olan şey Boşluk’tu (Khaos); Boşluk neydi? Boşluk, hiçbir şeyin ayırt edilemediği karanlıktı; bir uçurumdu, karmaşaydı, sınırsız ve dipsizdi. Her şey bu Boşluk’a kapılmıştı. Derken Toprak (Gaia) belirdi. Toprak boşluğun içinde belirdi ve bazı yönleriyle onun tam zıddıydı. Toprak’ın belirli, ayrı, kesin bir biçimi vardı. Khaos’un karmaşıklığının, karanlık belirsizliğinin karşısında Gaia’nın açıklığı, sağlamlığı, kesinliği vardı. Toprak üstünde her şey belirgindi, görünebilirdi, sağlandı. Gaia’yı, Tanrıların, insanların, hayvanların üstünde güvenle yürüyebilecekleri bir şeydi; Gaia dünyanın tabanıydı.” Felsefede olduğu gibi mitoslarda da başlangıç ve oluş problemi vardır. Merak yönünden benzer olsa da yaklaşımları ve dile getirme biçimleri farklıdır. (bkz. Jean Pierre Vernant, *Torunuma Yunan Mitleri*, çev. Mehmet Emin Özcan, 3. b., İstanbul: Helikopter Yayınları, 2016.)

mitosun işlevinin ne olduğunu sormuş oluruz. Bu soruların cevabını da ancak toplumla bağında bulabiliriz. Bir toplumda mitosun yeri nedir, anlamı nedir, toplum için ne ifade eder?

Mitosun işlevi, modeller açıklamak ve böylelikle Dünya'ya ve insanın varlığına bir anlam vermektir. Bu nedenle de insanın oluşumundaki rolü son derece önemlidir. Mitos sayesinde gerçeklik, değer, aşkınlık gibi kavramlar yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlar. Yine mitos sayesinde, Dünya *kozmos* (düzen) olarak, yetkin bir biçimde eklemlenmiş, bütünlenmiş, anlaşılır ve anlamlı bir biçimde kavranmaya başlar. Mitoslar şeylerin nasıl gerçekleştiğini anlatırken, bunların kimler tarafından, niçin, nasıl ve hangi koşullarda yapıldıklarını da açıklığa kavuşturur.⁸⁹

2.2. Eski Yunan'da Mitosun Yeri ve Dinle İlişkisi

Bir Yunanlı için mitos ne ifade etmektedir. Bir alegori mi yoksa kolektif yalan söyleme hastalığı mı? Konusunu saptırılmış tarihten mi alır yoksa geliştirilmiş tarih midir?

Mitoslar, bir şeyi anlayabilme ve açıklayabilme çabasının ürünüdür. Aynı zamanda toplumun kolektif yaşamının bir neticesidir. Cassirer'e göre, nasıl ki sanat bize sezginin, bilim ise düşüncenin birliğini veriyorsa; mitos da duygunun birliğini vermektedir. Fakat mitos, inanın salt duygu dünyasına ait değildir; o, inanın bütün yaşam alanını, bütün dünyasını kuşatır.⁹⁰ Dolayısıyla mitosu bugün öykü veya masal olarak ifade ediyor olsak dahi, içinde vuku bulduğu toplumun mensupları bir zamanlar bu anlatıları birer kurgu değil, gerçeklik olarak inanmışlardır. Çünkü arkaik bir toplum içinde mitosun imgeleri imge olarak bilinmez, simge olarak da kabul edilmez. Onlar birer gerçeklik olarak edilgin bir biçimde kabul görür. Bu sebepten mitos, kültürün en önemli öğelerinden biri olmuştur.

Özellikle Eski Yunan toplumunda bu *mitoslar* eğitimin önemli bir aracı olmuştur. Homeros'un destanları temel eğitici eserler olarak görülmüş, beşinci yüzyıldan itibaren çocukların dine ve tarihe dair öğrendikleri bir ders kitabı haline

⁸⁹ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 148-185.

⁹⁰ Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard'da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, s. 21.

gelmiştir. Çocuklar okuma yazmayı ve toplumun değerlerini bu destanlardan öğreniyorlardı. Yunanlılar özellikle destanlar sayesinde ortak bir dil kurabilmişlerdir. Öyle ki Platon'a göre, Yunanlılar, "kültürünü bu şaire borçludur." İlyada ve Odysseia, insana dair her şeyi kapsayan ender dünya mitoslarındandır.⁹¹ Homeros bu destanlarda aynı zamanda farklı insan karakterlerini gözler önüne serer. Örneğin Agamemnon hırslı, açgözlü, yağmacı insanı tasvir ederken; Paris, hazzı; Akhilleus, narsist insanı; Hektor ise, fedakâr insanı tasvir etmektedir. Bu sebepten mitoslara baktığımızda bir akıl görmemiz mümkündür. Çünkü Homeros'un destanlarındaki her bir karakter "*Nasıl erdemli olunabilir?*" sorusuna da cevap vermektedir. Sonuç olarak mitosların entelektüel bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Mitos ve onun tasvir gücü harikulade bir akılda kalıcılığı sağlamaktadır.⁹² Bu bakımdan *mitos* salt *mitos* olarak geçiştirilemez. Toplumun ortak hafızasıdır. Dolayısıyla mitosun bir işlevi de toplumun hafızasını ihtiva etmesidir. Burada belleği etkin kılan unsur ise *hayal gücü*dür. İmgeler ve simgeler bu hayal gücünün ürünüdür. Öyle ki Vico'ya göre, hayal gücü, bir şeyin yeniden anımsanmasından başka bir şey değildir. Hayal gücü, genişletilmiş veya birleştirilmiş bellektir. Özellikle eski medeniyetler tarihlerini kolayca akılda tutabilmeleri için bunları hafızalarına ölçü ve ritimle yerleştirmişlerdir.⁹³ *Mitoslar* insanlara nasıl davranmaları gerektiğini öğretmiş onlara yol göstermiştir. Hayal gücü imge ve simgeleri kullanarak *mitosları*, *mitoslar* da *eposu* kullanarak şiirsel destanları yaratmış ve bir hafıza ortaya çıkmıştır.* Bu yüzden *mitos* öylesine bir şey değildir, tüm kuramsal tartışmaları aşarak söyleyebiliriz ki o insan gereksiniminin doğal bir ürünüdür. İnsanın bireysel değil toplumsal yaşantısının nesnelleşmesidir.

Mitosun toplumun kolektif hafızasını taşıdığını iddia ettiğimiz zaman Troya Savaşı'nın da gerçekliğine inanmamız gerekmektedir. Aksini düşündüğümüzde yani

⁹¹ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 64-65.

⁹² Kingsley, a.g.e., s. 183.

⁹³ Vico, a.g.e., s. 107-304.

* Heidegger de "hafıza (*mnemosyne*) düşünmenin toplanmasıdır", der. Hafıza, her yerde ve önceden olmuş olanı düşündüğünden, aynı zamanda hatıranın da toplanmasıdır. Olmuş olan her şey burada gizlenir. Düşünmek ise, hafızada gizli tutulanı anımsamaktır. Böyle bir anımsama ise kendisini en iyi şiirde gösterir. Mitos, hafızada gizli olanın anımsanarak şiirsel bir dille *-epos'*la- açığa çıkmasıdır. Nitekim Heidegger'e göre, şiirsel olan her şey anımsamanın vecdinden çıkar. (bkz. Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, 2.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013 s. 2-10.)

anlatıların bir kurmaca olduğunu düşündüğümüzde doğal olarak Troya Savaşı'na inanmamamız gerekir. Üstelik arkeolojik kazılar sonucu elde edilen bulguları da başka türlü yorumlamak zorunda kalırız. Oysa ortak bir kabul üzerine söylemek gerekirse, Troya Savaşı olmuştur ve Homeros'un dile getirdikleri bu savaşın o zamanın anlatım biçiminde ifade edilmiş veya aktarılmıştır. Ayrıca bu dönemde henüz Yunan kültüründe yazı yoktur ve sözlü geleneğin güçlü bir biçimi olarak dilin bu şekilde kullanılması söz konusudur.

Baktığımızda hayal gücünün *mitos*ları ve dinleri üreten bir yeti olduğunu görmekteyiz. Fakat hayal gücünün daha geniş bir alana etkide bulunduğunu söylemek gerekir. Örneğin bilimde ve bilimin gelişiminde çok ciddi etkisi olmuştur. Bilim insanlarının yeni bilgilere ışık tutması ve insan yetisinin sınırlarını ölçen teknolojinin üretilmesi de zaman zaman hayal gücüyle ilişkilidir. Bilim, hayal gücünün yanı sıra *mitos*lardan da oldukça etkilenmiştir. *Mitosta* anlatıldığı üzere Daidalos ve oğlu İkaros Kral Minos'tan kaçmak için birer çift kanat yaparak uçmuşlardır.⁹⁴ Bu mitosun daha sonra bilimsel tekniğin ilerlemesine ilham olduğu düşünülebilir. Şöyle ki, bir zamanlar yalnızca *mitos*larda mümkün olabilen gök yüzüne yükselme (*anabasis*) bugün bilim insanının hayal gücü sayesinde bunun gerçekleşmesini sağlamıştır. *Mitos* insanın ufkunu genişletir. Bu da ancak hayal edebilmekle mümkündür.⁹⁵ Hayal gücü, edebiyatın, felsefenin ve bilimin gelişimi ve bilginin üretimi veya ortaya çıkışı için gereklidir.

Mitosun işlevinin ne olduğunu anlamak için onun bugünkü yaygın anlamından ziyade arkaik toplumlarda ve bilhassa Eski Yunan'da nasıl anlaşıldığına bakmamız gerekmektedir. Bu toplumlarda *mitos* –fabl, uydurma, kurmaca gibi sanıldığığının aksine– “gerçek bir öyküyü” belirtir. Yani yaşanmış olana veya yaşanabilir olana dairdir. Diğer yandan kutsal bir değer taşımasıyla da oldukça önemlidir. Eliade, *mitosun* gündelik dildeki yaygın anlamıyla ele alınmasının onun gerçek işlevinin anlaşılması kıldığını söylemektedir. Eliade'ye göre *mitos* her şeyden önce “yaşayan” bir şeydir. Yaşayan

⁹⁴ bkz. Erhat, a.g.e.

⁹⁵ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, 1. b., İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2006 s. 8.

mitos derken, insan davranışı için model oluşturması ve bu yolla yaşama bir anlam ve değer kazandırması olgusundan bahsetmektedir.⁹⁶

Eski Yunan kültüründe *mitosun* yeri oldukça açıktır. *Mitos* bir yandan toplumsal yaşamı düzenlemede etkin bir rol üstlenirken bir yandan da eğitimde ve insan düşüncesinin gelişiminde etkili olmuştur. Eski Yunan'da *mitos* ve din ilişkisinde oldukça özel bir durum söz konusudur. *Mitos* ve din çoğunlukla birarada bulunur ama birbirlerinden farklı bir zeminde ele alınması gerekir. Dinin de tıpkı *mitos* gibi simgesel anlatımları vardır. Biz bunu dinin pratiklerinde, ritüellerinde görürüz. Çoğu medeniyetlerin kültürlerinde bu ikisi o kadar birbirinin yerine geçer ki sanki birbirinin ortaya çıkış nedenleri gibi algılanır. Oysa Eski Yunan kültürü söz konusu olduğunda *mitos* ve din birbirinden farklı şeylerdir ve *mitos* din demek değildir. Tek tanrılı dinlerde *mitos* din tarafından kendisi için uygun bir anlatım aracı olarak kullanılmıştır. Bu dinlerin özelliği, anlatılan *mitoslar* kuşku duyulmaksızın kabul edilir ve sorgulanamaz. Bu aslında *mitosun* özelliğinin yitimidir. Çünkü *mitos* konusunu var olanlardan (*ta onta*) ve insan edimlerinden alır. Böylece gerçekliğe ve tarihselliğe dayanır.⁹⁷ Yunan *mitosu* oldukça farklıdır. Onu diğer medeniyetlerin *mitoslarından* ayıran en önemli özelliği dinle ilişkisinin çok zayıf olmasıdır. Tamamen halka dayanan edebi bir tür gibi düşünülebilir.⁹⁸

Öte yandan Hesiodos'un eserleri hem içerik hem de ruh bakımından bütünüyle Yunanlara özgüdür. Miletoslu doğa filozoflarının dünyayı evrensel açıdan kavramasına etkisi olduğu şüphesizdir. Çünkü Hesiodos'un *mitosları* içeriğini doğrudan gerçekliğin kendisinden, yani "varolan şeylerden" (*ta onta*) almıştır.

Görüldüğü üzere Yunanların özelliği, kendisinden önceki medeniyetlerden aldığı her şeyi başkalaştırması, yeni bir soluk kazandırması ve onu yeniden dile getirmesiyle bilinir. Yunanlar kendisinden önceki ve komşu medeniyetlerden birçok kültürel kazanım elde etmiştir. Bu kazanımlardan biri de *mitoslardır*. Yunan kozmogonilerinde ve teogonilerinde işlenen *mitoslara* baktığımızda, diğerleriyle benzer temalar bulunsa da tamamıyla Yunanlılara mahsus olduğunu fark ederiz. Erhat'a göre Eski Yunan'da

⁹⁶ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 11-12.

⁹⁷ Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard'da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, s. 21-22.

⁹⁸ Paul Veyne, *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, çev. Mehmet Alkan, 1.b., İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016, s. 42.

*mitosları laiktir. O, bir din insanının değil sanatçının uğraşdır. Onun yön ve biçimi din alanında değil, sanat alanında verilir. Mitosun asıl yaratıcısı sözdür, söz ustasıdır. Mitosu sözle ilişkisinde düşündüğümüzde, gerçekliği de burada, sözün kendisinde yani dilde ve şiirde buluruz.*⁹⁹ Yunan *mitos*larından öğrenilen bilgiler bir vahye dayanmadığından kökten kabulleniş yoktur. Böylece *mitos*lara inanç, tek tanrılı dinlerde söz konusu edilen inanç düzeyine çıkmamıştır. İonia’lı Mimnermos, “*Ne iyiyi ne kötüyü Tanrılardan biliriz*” dediğinde anlatmak istediği, tanrıların insan işlerini dert etmekten daha anlamlı işleri olduğudur.¹⁰⁰ Ayrıca Yunan insanının dine bakışının da bir özeti gibidir.

Eski Yunanda kendini dine adanmış, hierao (ἱερόω) olarak adlandırılan kişiler vardır. Bu kişiler diğer insanlardan üstün bir sınıf, tanrıların yakınlığına mazhar olmuş üstün insanlar değildirler. Bunlar halk veya yöneticiler tarafından seçilen bir bakıma devlet memuru diyebileceğimiz kişilerdir. Dolayısıyla gerekli şartları taşıyan her yurttaş bu görevi yapabiliyordu. Yunanda, Doğulu medeniyetlerde olduğu gibi, adeta devlet içinde bir devlet haline gelmiş bir rahiplik sınıfı hiçbir zaman ortaya çıkmamıştır. Bu yüzden de Yunan dini dogmatik bir biçim almamış ve bir *akide* sistemi oluşmamıştır. Ayrıca her Yunanlı kendi dünya görüşüne uygun düşündüğü Tanrılara yakınlık duymakta, ozanlar ise *mitos*ları ve dinsel temaları kendi mizacına ve hayal gücüne göre yorumlamakta özgürdürler.¹⁰¹ Örneğin İlyada’da tanrısal varlıkların iradesi sınırlıdır. *Moiralar** tüm Tanrıların üstünde bir güce sahiptir ve insanlar gibi Tanrılar da ona boyun eğler. Ayrıca Yunan *mitos*larında Tanrılar da tabiat kanunlarına tabidirler. Hesiodos’un *Theogonia*’sında Tanrılar evrenin yaratıcı değildir. Evren ve Tanrılar bir ve aynı oluşumdur. Dolayısıyla Doğu dinlerinde ve *mitos*larında anlatılan Tanrılardan farklıdır. Doğulu toplumların anlayışında evren dışarıdan bir güç ile yaratılmış ve bu güç her şeye egemendir.

Yunan *mitos*larını diğer *mitos*lardan ayıran özellik, anlatıların insan yaşamından kopuk olmadığı ve olup biten her şey insana ait bir yaşam çerçevesinde olup

⁹⁹ Erhat, a.g.e., s. 6.

¹⁰⁰ Guthrie, a.g.e., s. 44.

¹⁰¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 57-58.

* **Moiralar**: Pay ya da pay veren anlamlarına gelmekle birlikte, Kader Tanrıçalarıdır. Bunlar üç kız kardeşlerdir. Moiralar Zeus’tan da daha güçlü ve üstündür.

bitmesidir.¹⁰² Bu özelliğin felsefi düşüncenin gelişmesinde ciddi bir etkisi olmuştur. Eski Yunanda felsefi düşüncenin hayli elverişli bir ortamda ortaya çıktığını biliyoruz. Mitostan logosa geçiş ancak geleneğin eleştirilmesiyle mümkün olmuştur. Bu eleştiri tavrının Eski Yunan dönemindeki diğer medeniyetlerde ve daha önceki medeniyetlerde görülmediğini mevcut tüm kaynaklardan bilinmektedir.

Yunanlılar efsanelerinin baştan aşağı bir kurgu bir tür *phantasma* olabileceğine inanmamışlardır. Başlangıcı itibariyle ya da baştan sona tüm anlatılar yalan da olamazdı. Mitoslar özünde tarihsel efsanelerdir, çünkü var olmayan şeyden söz edilemezdi. Elbette halk ruhu önemli gördüğü olayları abartabilir. Bu ulusal ruhun heyecanından kaynaklıdır. Yine de efsanelerin/anlatıların –her ne kadar abartı veya eklemlemelere maruz kalsa da– gerçek olaylara dayandığını bilinmektedir. Troya savaşından örnek verecek olursak “*Eskiler*” bunun tarihsel gerçekliğine inanırlardı. Hatta tüm olağanüstülüğüne karşın inanıyorlardı. Yunanlılar için Troya savaşı olmuştur ve bu savaşın olağanüstü hiçbir yanı yoktur. Paul Vayne’nin dediği gibi; Homeros’tan olağanüstüyü çıkarırsak geriye sadece savaş kalır.* Bu inanma olgusunu göz önünde bulundurduğumuzda, halktan biri için *mitos* sorunundan da bahsedilemez.¹⁰³

Geleneğe bağlı kalınarak halk nezdinde *mitos*lara inanılıyor olsa da, eleştirmekten kurtulamamıştır. Bu eleştiriler daha ziyade münferittir. Tarihçi, tragedya ozanı ve filozof gibi, bir şeyi anlamada genel kabullerin ötesinde bakabilen kişilerce yapılmış eleştirilerdir. Fakat eleştirmek her zaman için toptan bir reddediş değildir. *Mitos*ları eleştirmek demek onun yanlışlarını ortaya koymak, ondaki “*hakikat*” temellerini bulmak demektir. Thukydides’in, Ksenophanes’in, Euripides’in ve Platon’un eleştirileri, *mitostaki* anlatıların yanlışlarını, abartılarını ve aykırılıklarını ortaya koymak içindi. Örneğin Thukydides’in eleştirisi, *mitos*ları tarihten çıkarmak ve olabildiğinde gerçeğe bağlı kalarak tarih yazmaktır. Ksenophanes ve diğerleri ise ahlaki temelli bir eleştiri getirilmiştir. Sonuç olarak Eski Yunan *mitos*ları ve dinsel yapısı bir eleştiri kültürünün oluşmasına neden olmuştur.

¹⁰² Metin Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard’da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, s. 26.

* Akhilleus’un bir Tanrıçanın oğlu olması, Aineias’ın Aphrodit’in oğlu olması, Sarpedon’un Zeus’un oğlu olması gibi, hakikate aykırı şeyler içerdiği için reddedilmiş olsaydı, Troya Savaşı’nın gerçekten yaşanmış olduğu kanıtlanamaz olurdu. Bu yüzden de Yunanlar için mitos geleneğin kendisi olduğundan olağanüstülüğüne karşın hakikidir. (bkz. Paul Vayne, *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, çev. Mehmet Alkan, 1.b., İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.)

¹⁰³ Vayne, a.g.e., s. 119-124.

2.3. Mitos Eleştirisi

Mitos eleştirisi araştırma etkinliğinin ve bu bağlamda bilgi edinme yöntemlerinin gelişmesiyle vuku bulmuştur. Yunan’da *mitos* eleştirisi “*akıl*”ın ilerlemesinin bir sonucudur. Bilgisel anlamda *mitos*ların ilk eleştirisini doğa filozoflarının –doğrudan olmasa da– yaptığını biliyoruz. Doğayla, fizikle (*physis*) uğraşmak dünyanın sırrını bulmaya çalışmak demektir. Bu sır bir defa açığa çıktı mı, bir defa gizini açtı mı bütün sırlar çözülebilirdi. Bu anlayış yeni bir düşünme tarzının başlangıcını oluşturur. Yunanların bir başka özelliği her şeye inanmamaları, şüpheli karakterleriydi. Herodotos, “*Yunan uygarlığı daha uyanık ve aptalca saflıktan daha çok kurtulmuş bir uygarlık olarak Barbar topluluklarından ayrılır*” der. “Filozofların” yanı sıra *mitos*ları eleştiren diğer kişiler ise tarihçiler yani araştırmacılarıdır. Bunlar tarihsel bilgilerin araştırılmasında otorite olarak görülen *mitos*ları eleştirmişlerdir. Çünkü Yunanlar uzun bir dönem dadıların, annelerin ve rhapsodosların anlatıları altında bu *mitos*lara inanmış ve kuşku duymaz olmuşlardı.¹⁰⁴ Thukydides’in tarih anlayışına göre; “*tarihçi, tarihi abartı aracılığıyla insanları duygulandırmak için değil, olayları, sözleri rastgele, çok sıradan dahi olsalar tümüyle gerçeğe uygun kalarak sunmalıdır.*” Thukydides tarihsel olguların belirlenmesinde kesinliğe ve açıklığa önem vermiş, tarihin doğaüstü ve süslü anlatımının karşısında, toplumsal olayların ve siyasal değişimlerin aktarımında kesinlik kaygısı gütmüştür. Herodotos’un *mitos*lara dayanan tarihçiliğini göz önünde bulunduracak olursak; Thukydides’in tamamen *mitos*lardan arındırılmış, gerçekliğe dayanarak olayları olduğu gibi aktarmasıyla ilk *gerçek* tarihçi olarak değerlendirmek abartı olmayacaktır.

İlk tarihçiler arasında yer alan Hekataios güç de olsa elde ettiği bilgileri eleştiri süzgecinden geçirerek, somut ve akli nedenlere dayandırmak istemiştir. Yanlış yargıları doğru yargılarla kıyaslamış ve *mitos* kılığındaki bilgiyi elden geldiğince logosla (akıl ve sebep sonuç ilişkisiyle) sınyıp düzenlemiştir. Hekataios’un amacı *mitos*ları ve kahramanlık hikâyelerini reddetmek değildir. Bu hikâyeleri nispeten daha somut ve akli nedenlere dayandırmaya çalışarak *mitos*ların ardında yatan hakikatleri ortaya çıkarmaktır.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Veyne, a.g.e., s. 70-79.

¹⁰⁵ Çoraklı, *Historia: Antikçağda Araştırma Fikrinin Doğuşu*, 1.b., İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017, s. 31.

Yunanlıların hayal gücündeki eşsizliği sayesinde şairler ve ozanlar yeni bir tanrı anlayışını başlatmıştır. Bu antropomorfik tanrı anlayışı daha sonra ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Şairlerin anlattığı Tanrılar iyi tanımlanmış insan şekillerine bürünmüştü ve bir Yunanlı herhangi bir tanrıyı görür görmez tanıyabilirdi. Tanrıların bu derece insan biçimine dönüşmesiyle, olası bir fırtınanın Olympos'un zirvesinde oturan bir tanrının öfkesinden kaynaklandığına inanmayı reddetmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda Ksenophanes, antropomorfik tanrı anlayışına kesinlikle karşı çıkmıştır:

ama eğer elleri olsaydı boğaların <atların> ve aslanların,
ya da çizebilselerdi elleriyle ve iş bitirebilselerdi insanlar gibi,
atlar atlara, boğalar da boğalara benzer
tanrı şekilleri çizer ve bedenler yaparlardı,
her biri kendi vücuduna benzer şekilde.¹⁰⁶

Ksenophanes, şairlerin* Tanrı'lar' hakkındaki yanlışlarını şiirinde şöyle ifade eder:

Homeros ve Hesiodos hepsini tanrılara atfettiler
insanlar arasında ne kadar ayıp ve utanç varsa,
hırsızlık, zina ve birbirini kandırma.¹⁰⁷

Ksenophanes'in Tanrı anlayışı kendisinden sonraki düşünörlere ve filozoflara ciddi etkisi olmuştur. Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz tanrı kavramlarının hazırlayıcısı olduğu söylenebilir. Platon diyaloglarında başta eğitim ve ahlaki kaygılardan dolayı Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin Tanrı anlayışı eleştirilmiş ve kusurlu görölen mitoslar deyim yerindeyse sansürlenmiştir. Ayrıca Aristoteles, *Metafizik*'in *Lamda* (Λ) Kitabında “düşünce” diye ifade ettiği Tanrı fikrinin hareket noktası yine Ksenophanes'in şiirleridir:

Tek tanrı, tanrıların ve insanların arasında en büyüğü,
ne vücudu ölümlülere benzer ne düşüncesi.
Hep < bir bütün olarak> görür, hep akleder, hep işitir.
Hiç zahmetsiz sarar aklının iradesiyle her şeyi.
Daima aynı yerde kalır hiç hareket etmeden,
oradan oraya dolanmak uymaz ona.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alınlanması*, çev. Y. Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 25.

* Kastedilen şairler Homeros ve Hesiodos'tur.

¹⁰⁷ Ksenophanes, a.g.e., s. 23.

¹⁰⁸ a.g.e., s. 25-27.

Homeros'ta Tanrıların hızlı hareket etmesi, sürekli yer değiştirmesi, tanrısal kudretin hakiki göstergesidir. Ksenophanes ise aksine, Tanrı'nın hareketsizliğini onun yüceliğinin bir göstergesi olarak görmektedir.¹⁰⁹ Ksenophanes'i farklı kılan onun bir kültür eleştirisi yapmasıdır. Toplum yapısında ve gelenekte saçma gördüğü ne varsa hicvetmiştir. Ksenophanes'in bu eleştirisi ayrıca *mitostan logosa geçişte* önemli bir adım olmuştur. Bir başka ifadeyle "*alethinos logos'un to mythodes'e*"* üstünlüğüdür.

Ksenophanes'in, *mitosları* muhalefetinin odak noktası haline getirmesinin nedeni, ona öyle geliyordu ki, şairin halkın tek gerçek öğretmeni olması ve eserlerinin de *paideia* (eğitim) sahasında sorumlu bir otoriteye sahip olmasındandır. Ksenophanes'in eleştiri hareketi, yeni felsefi düşüncelerin Yunan entelektüel damarlarında dolaşmasına etki etmiştir.¹¹⁰ Bu başlangıcı, Miletosluların aksine, tamamen bilinçli olarak yapmıştır.

Tragedyalarda da *mitoslar* büyük bir ciddiyetle eleştirilmiştir. Aiskhylos, Sophokles ve Euripides seyircileri yargıç kurulu yerine koyarak Tanrıları yargılıyorlardı. *Mitos* kendisini sorgulamaz ama özdeşleşmek ister. Tragedyalar konusunu çoğunlukla *mitoslardan* alsa da kendisiyle geleneksel *mitoslar* arasına bir mesafe koyar, geleneksel değerleri sorgular. Tanrıların gerçekten adil ve dürüst olup olmadığını tragedyalarda tartışmaya açabilir.¹¹¹ Aynı zamanda tragedyalar işlediği konularla seyirciyi bir sorgulama içine çekerek anlam derinliği yakalamalarını sağlar. Bunun olabilmesi için de *mitoslarda* anlatılan bazı kahramanları, başlıca figürleri kullanır. Seyirci kendisi ve kahraman arasında bir bağ kurarak ahlaki ve ruhsal arınmasını (κάθαρσις, *katharsis*) gerçekleştirmiş olur.

Mitosları eleştirmek bütünüyle akılcılık ya da tanrıtanımsızlık demek değildi.¹¹² Aksine *mitosun* dile getirme biçimi yerine yeni bir dile getirme biçiminin geçtiğini gösterir. *Mitos*, tragedya, komedy ve plastik sanatlarda Yunan kültüründe oldukça

¹⁰⁹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, 2.b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, s. 75.

* Alethinos logos (ἀληθινός λόγος): doğru söylem/söz; To mythodes (τὸ μῦθῶδες): efsanevilik, olağanüstülük.

¹¹⁰ Jaeger, a.g.e., s. 73.

¹¹¹ Armstrong, a.g.e., s. 69.

¹¹² Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 198.

önemli esin kaynağı olmuş ve yön vermiştir. Ama aynı zamanda derinlemesine incelenmiş ve kesin biçimde eleştirilmiştir. Bugün *mitos* kurgu diye tanımlamamızın nedeni Yunanlıların iki bin beş yüz yıldan fazla bir zaman önce yaptığı bu eleştirilerden kaynaklanmaktadır.¹¹³

Miletoslu doğa düşünürleri Homeros ve Hesiodos'un Tanrı betimlerini reddederek yeni anlayışlar ortaya koydular. Thales'in "*her şey tanrılarla doludur*" sözü, Homeros'un bir yerlere sığdırdığı kozmik Tanrı anlayışına karşı bir söylemdir. Anaksimandros ise Tanrısız, *mitos*suz bir evren anlayışı önermiştir.¹¹⁴ Burada doğa düşünürlerinin vazgeçtiği şey varolanı/fenomenleri ölümsüz, doğüstü Tanrılar arasında olup biten olaylara, savaşlara, uzlaşmalara dayanarak açıklama biçimidir.

Miletoslu doğa filozoflarının aksine insan ve kültür problemleriyle ilgilenen Ksenophanes ise Homeros ve Hesiodos'un Tanrılarına açıkça saldırmaktan çekinmemiştir. Homeros ve Hesiodos'un Tanrılarla ilgili kullandıkları *mitos*ları ilk eleştiren ve reddedendir. Amacı daha ahlaki ve tutarlı bir tanrı anlayışı getirmektir.

Pindaros gibi son derece dindar bir yazar da "inanılmaz" absürd *mitos*ları kabul etmez. Euripides'in tragedyalarda Tanrılarını alış biçimi, büyük ölçüde, Ksenophanes etkisindedir: "*İnsani tutkular Tanrılara yakışmaz.*"¹¹⁵

Platon, ozanları, tanrılarını sunuş biçimlerinden dolayı suçladığı zaman olasılıkla önceden ikna olmuş bir okur topluluğuna seslenmiştir.¹¹⁶ Platon'un *mitos*ları birer eğitim aracı olarak kullanması yine Ksenophanes etkisiyledir. *Devlet*'te şairlerin tanrılarını tasvir etme şeklini eleştirir ve ideal devlette muhafızların eğitimi için *typoi theologias* (tanrılara dair düşüncelerin, bilgilerin nasıl öğretileneğine dair genel bir yaklaşım ya da sistem) kurar. Şairlerin bu devlette yer alabilmeleri bu kurallara uymalarıyla mümkündür.¹¹⁷

"Önce en büyükler üstüne söylenen en büyük yalanı ele alalım: Hesiodos'a göre, Uranos çocuklarına karşı kötü davranmış, Kronos da babasından öç almış. Bu çirkin bir yalandır. Bence, gerçek bile olsa, Uranos'un yaptıklarını, oğlundan çektiğini, aklı ermeyen küçüklere anlatmak şöyle dursun, böyle

¹¹³ Eliade, a.g.e., s. 188.

¹¹⁴ a.g.e., s. 192.

¹¹⁵ Euripides, a.g.e., s. 62.

¹¹⁶ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 193.

¹¹⁷ Jaeger, a.g.e., s. 90.

şeylerin sözünü bile etmek doğru değildir. (...) İnsanların birbirlerinden durup dururken nefret etmelerinin ayıp olduğuna, şehrimiz bekçilerinin inanmaları gerekiyorsa, Tanrıların Tanrılarla savaştıklarını, birbirlerine tuzak kurup boğuştuklarını söylememeli; gerçekten olmuş şeyler de değil bunlar. (...) Biz, bekçilerimizi bir şehirlinin bir şehiriye kin beslemediğine, nefretin, kinin günah olduğuna inandırmak istiyorsak, çocuklara daha küçükten, bambaşka şeyler anlatmalıyız. Şairler de verilen öğütlere uygun masallar düzmeye zorlanmalı.”¹¹⁸

Dolayısıyla tüm bu anlatılardan hareketle, Jaeger’in Ksenophanes için “entelektüel bir devrimci” söylemi bizce de haklı bir söylemdir. Böylece Ksenophanes mitostan logosa geçiş dediğimiz düşünsel hareketin nirengi noktasını oluşturur. Bu geçiş yeni bir *dile getirmenin*, başka türlü düşünme biçiminin mümkün olduğunu göstermektedir.

2.3.1. Mitostan Logosa Geçiş (Süreç)

Mitostan Logosa geçiş sürecini ele alırken öncelikle burada süreç kavramının altını çizmek gerekmektedir. Öyle ki mitostan logosa geçiş bir *süreç* halindedir. Önce mitos vardı sonra logos belirdi, bu belirlenimde mitos ve logos arasında henüz kesin ayrımlar yoktu. Daha sonra Ksenophanes’le ilk ayrımlar ortaya çıksa da Platon’la birlikte mitos ve logos’un sınırları keskin ve kesin bir biçimde çizilmiş oldu. Platon’a kadar gelinen durum bir süreçtir. Ancak Platon ve sonrasında bir geçişten bahsedilebilir. *Mitos* bir gerçekliktir kültürün gerçekliğidir. Düşünmenin ve dilin gerçekliğidir. Dolayısıyla bugün hâlâ bu kavramın gerçekliği dilimizde ve düşüncemizde yer ediyorsa bir mitos yitiminden söz etmek doğru değildir. Bu sebepten bilhassa 19. ve 20. yüzyıllarda *mitosa* yönelim tıpkı düşünmenin ve dilin anayurduna dönüşü gibi olmuştur. *Mitosun* işlevi araştırıldığında her bir araştırmacı onda kendisini özgür kılacak noktalar yakalamıştır. Kimisi dil bakımından, kimisi tarihsel bir olgu olarak, kimisi psiko-sosyal bir dışavurum olarak ve kimisi de ilk felsefe olarak ve gayet ayakları yere basan dayanaklarla açıklık getirmişlerdir.

Düşünce tarihinde geçişler ansızın beliren durumlar değildir. Bir düşünce bir sürecin sonucudur. Arkasında birikimler vardır. Bir düşüncenin ortaya çıkışı ancak tüm koşulları hazırorsa gerçekleşir. Örneğin, Eski Yunan’da felsefi düşüncenin ortaya çıkışı

¹¹⁸ Platon, *Devlet -377e,378d*, s. 67.

gibi. Tylor, kültür dünyasına Darwin'in evrim ilkelerini ilk uygulayanlardandır. Darwin'in, *doğa sıçrama yapmaz** kuralı oldukça önemlidir. Bu kuralı yalnızca organik dünyaya yorumlayamayız, insan ve onun uygarlık tarihi için de geçerli olabilecek bir kuraldır. Evrimin bu temel kuralını kabul ettiğimizde, uygarlığın da aşağı ve yukarı basamakları arasında hiçbir kopukluğun olmadığını kabul ederiz.¹¹⁹ Çünkü *doğa sıçrama yapmadığı gibi, en kısa ve en yavaş adımlarla ilerlemek zorundadır.*** Dolayısıyla birinden ötekine yavaş ve neredeyse algılanamaz biçimde geçişler olduğunu ve sürekliliğin de hiç kopmadığını görürüz. Mitostan logosa geçiş de tam olarak böyle olmuştur. Birbirinden kopuk düşünemeyiz. Mitostan logosa geçiş, ancak bir durumdan başka bir duruma geçiştir.

Eski Yunan'da mitostan logosa geçiş demek, *Theogoni*'den *Theoloji*'ye, *Kozmogoni*'den *Kozmoloji*'ye geçiş demektir. Yani mitoslara ve kısmen dine dayalı tasavvurdan, akla (logos) dayalı tasavvura geçiştir. Burada artık eski ilgi ve kaygıların daha kökten ve akılsal bir temelde yeniden düşünülmesi söz konusudur. Hesiodos'un kozmogonisindeki, Uranus, Gaia, Ponthos gibi antropomorfik tanrılar artık hava su toprak gibi somut, fiziksel görünümlerdir. Dolayısıyla mitostan logosa geçiş sürecinde ortaya çıkan "*değişim*", problemler alanında değil, problemleri ele alış tarzında ve ifade ediş biçimindedir. Artık yeni bir perspektiften bahsetmekteyiz. Bu yeni perspektif, dikkatini tamamen insanın deneyim alanına, gerçekliğe çevirmiştir. Problemler varolan şeylerden hareketle işlenmiştir. Bilgi için yeni bir kaynak alanı vardır artık. Doğa yani varolan her şey üzerine düşünmek ve bilginin kaynağını burada aramak gerekmektedir. Homeros'un "*Okyanus her şeyin kaynağıdır*" sözü yerini Thales'te "*Su her şeyin kaynağıdır*" sözüne bırakır. Bu söz eskinin tekrarı gibi algılansa da aslında yenidir. Yeni olan, mitos ve alegorik ifadenin olmayışıdır. Su, tanrı değildir. Aksine deney dünyasında gözlemlenebilen somut bir varlıktır. Dolayısıyla şairlerin ve filozofların konusu, problemleri ortak fakat ele alış biçimi ve onu ifade etme tarzları farklıdır.¹²⁰ Sonuç olarak filozof, yani bilgisini kendi imkânıyla elde eden ve geliştiren kişi tarihte yeni bir olaydır.

* C. Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Bahar Kılıç, 10.b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2009, s. 194.

¹¹⁹ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 31.

** Darwin, a.g.e., s. 194.

¹²⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 38-39.

Genel anlayış felsefe tarihini Thales ile başlatır. Bunun asıl nedeni, onunla birlikte düşüncenin *mitostan* akılsal olana yani *logosa* doğru evrilmesidir. Thales'in yaşadığı dönemde henüz filozof kavramının ortaya çıkmadığı ve felsefi temelde tanımlanmadığı aşikârdır. Fakat akıl yürütmeleri, geleneğin ötesinde hareket etmesi, hakikat arayışında olması, *ilkesel* araştırma ve düşünme biçimi ortaya koyması gibi nedenlerden dolayı filozofça bir iş yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Thales'in bu fikirsel eylemi *mitostan logosa* geçiş için tarihsel bir belirlenimdir.¹²¹ Bu belirlenim sayesinde düşüncenin kökenine ilişkin daha düzenli ve sistematik bir çalışma yapabiliriz. Çünkü Yunan dünyasında *mitostan logosa* geçişin birden çok faktörü vardır. Örneğin, yazı *bir* faktördür. Yazı, uygarlıkta oldukça büyük bir adımı teşkil eder. Çünkü yazı olmaksızın bilimde ve bilgide önemli gelişmelerin olması imkânsız gibi bir şeydir. Ayrıca bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir rolü vardır. J. P. Vernant, *mitostan logosa* geçiş sürecini sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş üzerinden okumaktadır. Bir diğer faktör ise, Yunan *agorasının* politik yapısıdır.* Burada – *agorada*– düşünce kendini özgürce ortaya koyabilmekte ve tartışılmaktadır.

Thales bir değişimin merkezinde yer aldığından aynı zamanda bir semboldür. Bu bakımdan şöyle bir soru sormak gerekir: Thales'ten önce ne vardı, Thales'ten sonra ne oldu. Soruyu böyle sorduğumuzda bir tür kıyaslama ile cevap verebiliriz. Thales öncesinde, *mitos* ve *epos*'un birlikteliği yani Homeros ve Hesiodos vardı. Sonrasında ise –kavramsal olarak henüz bahsedemesek de– düşünme biçimi olarak *logos* yani Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Parmenides vs. vardı. Artık bir değişimin olduğunu görebiliyoruz. Yeni bir perspektifle karşı karşıyayız ve böylesi bir değişimin merkezini Thales olarak belirleyebiliriz. Burada yeni olan, başlangıç (*arkhe*) kavramına ilişkin tanımlardır.

¹²¹ “*Her şey sudur.*” Nietzsche bu sözün değerini şöyle ifade eder; bu söz muhakkak *mitostan* ve alegoriden sıyrılmış bir anlamda söylenmiştir. Çünkü Thales, doğaya derinliğine bakmayı ilk denemiş olan yaratıcı bir düşünürdür. (Nietzsche, a.g.e., s. 17-19.)

* Yazının tüm *polis*'te (kent) bilinmesi yurttaşlar arasında eşitliği de beraberinde getirmiştir. Şöyle ki, *agora* (kent meydanı, kamusal alan) bir dönem yalnızca soylular ve politikacıların *söz* söylediği bir alan iken; artık tüm yurttaşların *eşit* söz hakkına sahip olduğu bir alan olmuştur. Çünkü yazıyla paralel, bilgi de yayılmıştır. Yazıyla birlikte *polis*'te yaratılan bu *kamusal alanda*, bir konu hakkında bilgisi olan her yurttaş artık söz sahibidir. *Agora*'da kamusal alanın yükselmesiyle düşünceler de çatışmaya (*agon*; yarışma) başlamıştır. Sonuç olarak, yazı beraberinde bilgi edimini, bilgi ise beraberinde “söz”, “konuşma” edimini ortaya çıkarmıştır. Söz, artık *mitosun* sözü değildir. *Söz*, akıl yürütmedir, yani *logos*'tur. Böylece ikna gücünü (*peitho*) simgeler ve imgelerden değil; argümanlardan, uygunluktan/uyumdan ve açıklıktan almaktadır. Bu durum eşit olarak her bir yurttaş için mümkündür.

Mitostan logosa geçiş aslında bir değişimdir. Kökten reddediş değildir. Örneğin dinin reddi değil, fakat dinin yeniden yorumudur. Ya da tanrıların reddi değil, tanrılar hakkında logosla konuşmaktır. Ksenophanes'in eleştirilerinde bunu görmekteyiz. Bu bir bilginin reddi değil, daha ziyade bilginin kazanımı için yeni bir yaklaşım, yeni bir akıl yürütme ve yeni bir *dile getirme biçimidir*. Bir şeyin ilkeden hareketle nasıl oluşa geldiğini açıklamaya çalışırken Homeros ve Hesiodos'ta olduğu gibi tanrıların birbirleriyle evlilikleri ya da çatışmaları artık söz konusu değildir. Bir kural ya da düzen vardır ve ne oluşa geliyorsa bu düzen sayesinde. Bu düzen varlığın kendi özünde yer almaktadır.

Dolayısıyla mitostan logosa geçiş birdenbire olan bir olay değildir. Aşama aşama yaşanan değişim ve dönüşümlerle olmuştur. Burada üç değişimden bahsedebiliriz; teolojik, kozmolojik ve epistemolojik. Teolojik* değişimde, şairlerin anlatımı, filozofun dilinde yeni bir formasyonla kuruluyor. Su, bir tanrı adı olmaktan çıkıyor. Kozmolojik değişimde, tanrıların doğa (*physis*) üzerindeki etkisi kayboluyor, *physis*'in iradesi ortaya çıkıyor. *Physis*'te akıl var, irade var. Bu sayede kendi düzenini yönetebilmektedir. Son olarak epistemolojik değişimde ise, mitos-epos ilişkisinde ortaya konan imgesel, simgesel bilgiler yerine filozofun zaman zaman bunlardan hareket ederek ortaya koyduğu kavramsal bilgilerin ortaya çıktığını görüyoruz; *nous*, *apeiron*, *logos*, *idea* gibi. Değişimle birlikte tartışma alanı da genişlemektedir. Şairin –veya bilgenin– bir tartışması yoktur, kimin fikrinin doğru olduğundan ziyade *eposu* kuvvetli olan *herkes* kabul görür. Filozoflar içinse durum oldukça farklıdır. Bir fikrin üstün gelmesi için kanıtların (*logos*) güçlü olması gerekir. Bir fikrin üstün gelmesi için bir başka fikrin çürütülmesi söz konusu olabilir.

* Burada teoloji kavramına ayrıca değinmek gerekmektedir. Çünkü bu kavram Yunanda ortaya çıkmış ve onlara özgü akılsal bir tutumdur. Esas olarak Yunanlı düşünürlerin, *logos*'a atfettikleri önemle açıklanabilir. Çünkü *theologia* kavramı, tanrıya veya tanrılara (*theos*, *theoi*) **logos** (akıl) aracılığıyla yaklaşmak demektir. Bu nedenledir ki, Tanrı Yunanlı düşünürler için bir problem haline gelmiştir. Ayrıca Jaeger, *theologos*, *theologia*, *theologeîn* türünden kavramların yaratıcılarının Platon ve Aristoteles olduğunu söyler ve hatta “*theologia*” sözcüğünü ilk Platon kullanmıştır der. Çünkü *Devlet*'te şairler, Homeros ve Hesiodos gibi hataya düşmeden, tanrıların temsilini felsefi hakikat seviyesine yükseltmeliydiler. İnsani zaafı ve biçimleri olan tanrı anlayışı Platon'un tanrı anlayışına taban tabana zıttır. Aristoteles de *Metafizik*'te filozoflarla şairleri karşı karşıya getirir: Ona göre filozoflar katı ispat metotlarıyla ilerlerken, şairler ise mitoslar aracılığıyla (*mythikos sophizomenoi*) öğretenlerdir. Her ikisi de bilgi vermeleri noktasında benzerdir ama şairler bunu mitoslarla yapar. Böylece Platon'un da etkisiyle, mitos geleneğinde yer alan tanrı anlayışıyla, felsefedeki tanrı anlayışı arasında bir çatışmanın doğuşu kaçınılmaz oldu. Dolayısıyla teoloji alanı, bir teori olarak tanrıyı ele alan filozofun alanıdır. (Jaeger, a.g.e., s. 16-23.)

Epistemolojik değişimde, bilgiler şairlerde/bilgelerde olduğu gibi tanrılar aracılığıyla kazanılmamaktadır. Filozof, bilgisini araştırmalarla ortaya koymaktadır. Mitosların sözlerine değil, özün kendisine yani varlığa yönelim başlamıştır. Sorgulama, araştırma ve tartışma logosa geçişin veya felsefenin ilkeleridir. Nitekim Sokrates'in, "sorgulanmamış, –sorusu sorulmamış– hayat yaşanmaya değmez" sözü de araştırma (*historia*) fikrinin özünü teşkil eder.

şüphesiz bilgi devamlı büyür ve değişikliğe uğrar. Böylece çoğu zaman mitosla çatışır. Bilginin ilerlemesi mitosa dayalı bilgilerin de yetersiz ve kusurlu olduğu fikrini doğurdu. Bilginin mitoslarla ortaya konmasına artık ihtiyaç duyulmadı –burada özellikle Platon ayrı bir yer tutar–. Bunun üzerine yeni bir ifade biçimine yeni bir dile getirmeye ihtiyaç duyuldu. Logos yeninin doğal sonucuydu. Dil'in de bu yeni düşünme biçimine uygun olması kaçınılmaz oldu. Eski Yunan'da logos, yeni bir dile getirme biçimi olarak ortaya çıkmıştır.

2.4. Bir Dile Getirme Biçimi Olarak Logos

Dünyayı anlamının ve anlamlandırmanın yolu "dil ve düşünme"den geçer. Yalnızca dünyayı yani varlığı değil, başta kendimizi, iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini, adaleti, ölçülülüğü anlamaya ve bunu logos'un dilinde yeniden ifade etmeye çalıştığımızda bu kavramlar aynı zamanda "bilgi" olarak da ele alınmaya başlanır. Kendimi nasıl bilebilirim? Adalet nedir? İyi ve kötü nedir? Erdem nedir? Ölçülülük nedir? Bu türden soruların bilgisi için logos'la hareket ederiz. Çünkü logos bize bir şeyin veya bir kavramın ne olduğu bilgisini verebilir. Daha önce gördüğümüz üzere *mitos* bunlar hakkında bize kıssalar anlatır ve biz bu kıssalardan hisseler çıkarırız. Oysa logos, bilgi verir ve konu edinilen şeyin bilgisini elde ederiz.

Dilin yapısı ile felsefi araştırmaların konusunun dile getirme biçimi arasında önemli bir ilişki vardır. Varlığı ele alış tarzımız, onu anlama biçimimiz, haliyle onu dile getirirken nasıl ifade ettiğimiz arasında paralellik vardır. Miletos'ta doğa çalışmalarının öncesinde varlık hakkında, doğa hakkında bir düşünme biçimi gerçekteydi. Fakat bilindiği üzere bu düşünme biçimi simgesel ve imgesel düşünmenin gerçekteyi bir eylem olduğundan, dile getirme biçiminde de bu imgeler ve simgeler kullanılmaktaydı.

Yine bilindiği gibi mitostan logosa geçişte varlığı ele alma tarzımız, onu anlama biçimimiz ve haliyle de onu dile getirirken kullandığımız ifade biçiminde de değişim olmuştur. Logos'un gelişimi ile dil de yeni bir hale evrilmektedir. Logos'u mitos gibi dile getiremeyiz şüphesiz.

Öte yandan mitos gibi logos da ilkin “bir sözü dile getirmek” bakımından aynı anlamda kullanılmaktaydı. Logos, ‘*legein*’ fiili bağlamında konuşmak anlamına gelir. Daha sonra mitosun tek anlamlılığına karşın logos çok anlamlı bir kavram haline gelmiştir. Bu da şüphesiz dilin işlenmesi ve düşünmenin gelişmesiyle olmuş bir şeydir. En nihayetinde mitos bir sözdür, konuşmadır. Logos ise, söz veya konuşmanın yanı sıra, akıl ile giden konuşma, ifade, önerme, hikaye, anlatım ya da aktarım, iddia/sav, neden/sebep, temel ilke, ölçü, kural, akıl, oran-orantı, hesap kitap, fikir, düşünce, düşünme yetisi, tanım, argüman gibi çok zengin anlamları vardır. Aslında mitosun zenginliği hayal gücü, imgeler ve simgelerdir. Logos'un zenginliği ise tanımsal bakımdan ve işlev bakımından kavramsal düşünmeye yön vermesi, imkân sağlamasıdır. Hele ki, logos ile *nous* birlikte iş gördüğünde kavramsal düşünmenin zemininin ve dolayısıyla felsefenin oluşması mümkün olabilmektedir.

Erhat'a göre logos, gerçeğin insan sözüyle dile gelmesidir. Logos evrende düzen, kanundur, insan da ise düşüncedir. Logosu bulmak, sırlarını göz önüne sermek, insan sözüyle ile getirmek düşünürün (*filozofun*) asıl görevidir.¹²²

Logos kavramı ilk defa Herakleitos'ta kendini görünür kılmıştır (*phainomenon*). Herakleitos için logos bir ilkedir. Varlığın ilkesidir. Düzen ve yasadır. Herakleitos'ta *arkhe*;^{*} ateş (*taşıyıcı ilke*) ve logos (*düzenleyici ilke*)'tur. Bu ikisi kopuk değildir. Ateş logosun maddi nedenidir. Logos ise düzenleyici, hareket ettirici yasadır. Her şey logosa uygun hareket eder. Ateş de ona göre yanıp söner. Parmenides'e gelindiğinde ise logos mantığın ilkesidir. Parmenides'te doğru düşünmenin yolu varlığı doğru anlamaktan geçer. Çünkü varlık ve düşünme özdeştir. Ancak varolan düşünülebilir ve ancak varolan hakkında konuşulabilir. Parmenides, bir şey dile getiriliyorsa o vardır ve varolan

¹²² Erhat, a.g.e., s. 5.

* Herakleitos'ta *arkhe* kavramı yoktur. Miletos'lularda da yoktu. Arkhe, Aristoteles'in ortaya koyduğu bir kavramsallaştırmadır. Fakat Miletoslu düşünürlerin ve Herakleitos'un ortaya koyduğu düşünce ve fikirler arkhe kavramına uygun çalışmalardır. Problemi ele alışları, soru sorma biçimleri arkhe kavramına uygun düşmektedir.

düşünülebilir, der. Aksini konuşmak hem akla uygun konuşmamak hem de boş konuşmaktır. Yokluktan bahsedemeyiz; yokluk yoktur ve varolmadığı için düşünülemez, hakkında konuşulamaz. Dolayısıyla Parmenides'te logos, varlığın kendisine işaret eder. Parmenides logosla düşünceye, akla ve söze yönelir. Logos, varlıkla düşüncenin, düşünceyle de sözün uyumudur. Varolanla düşünülen aynı şeydir. Hakkında konuşulanla düşünülen şey varolmak zorundadır.

Doğa Hakkında şiirinde anlattığı üzere, Tanrıça, Parmenides'e akıl –*akıl yürütme*– anlamındaki logos'la yargıda bulunması gerektiğini tembihler: “ayıkla *logos* ile muğlak kanıtı benim söylediklerimden.”¹²³ J. Burnet, Parmenides'in *akıl yürütme* anlamındaki *logos*'u Sokrates'in diyalektik akıl yürütmenin erken anlamındaki kullanımına benzetir. Burnet, Sokrates ile Platon'un akıl yürütme anlamında logos'u Parmenides'ten aldığını söyler.¹²⁴

Herakleitos'ta olduğu gibi logos kavramını Parmenides'te açıkça görememekteyiz. Fakat bir düşünce biçimi olarak, düşüncenin işleyiş biçimi olarak ve anlam bakımından logos'un Parmenides'te mevcut olduğu da bir o kadar açıktır. Logos'un kavram olarak henüz belirmediği zamanlarda Eski Yunan düşüncesinde var olduğunu söyleyebiliriz. Miletos'lu düşünürlerin düşünce ufkunda bunu görebiliyoruz. Bütünüyle mitosun hakim olduğu bir Yunan düşüncesi olmamıştır. Mitos ve logosu terazini iki ucu gibi düşünecek olursak, ağırlık mitos'a dayalı düşünme biçiminden belli durumlar neticesinde logos'a doğru yönelmiştir. Sonuç olarak ne mitos'un ne de logos'un, biri varken diğerrinin olmadığı bir Yunan düşüncesi söz konusu değildir. Ayrıca logos'un ürettiği mitosları da göz ardı edemeyiz. Örneğin Platon'un düşüncesinde çıkmış mitoslar vardır. Bunlar logosun mitoslarıdır ve özellikle kurgulanmış mitoslardır.

Platon logos kavramını, düşünmenin ruhtan fışkırıp ses eşliğinde ağız içinden çıkması olarak –*konuşma anlamında*– tanımlamaktadır. “Düşünme ile konuşma (*logos*) aynı şeydir. Ancak ilkin ses oluşmaksızın ruhun içinden kendi kendisiyle bir

¹²³ Parmenides, a.g.e., s. 25.

¹²⁴ Burnet, a.g.e., s. 130.

konuşmadır. Bundan dolayı ona *düşünme* adını veriyoruz. Buna karşılık düşünmenin ruhtan fışkırıp ses eşliğinde ağız içinden çıkmasına *logos* denir.”¹²⁵

Theaitetos diyalogunda ise logos’un üçlü tanımını yapar: “1) Düşüncemizin ses yoluyla fiillerin ve isimlerin yardımıyla ifade edilmesidir. 2) Bir şeyin tüm parçalarını ayırmak, açıklamak ve parçadan bütüne gitmektir. 3) Bir şeyi diğerlerinden ayıran özelliğini ortaya koymaktır. Çünkü bir şeyi diğer şeylerden ayıran kimse “açıklama”yı (*logos*’u) kavrar.”¹²⁶ *Birinci tanımlamada* Cornford’a göre; dilsel bir tanımdan ziyade, bir *dile getirme*, konuşma –zihnimizdeki yargıların dile getirilmesi– anlamına gelmektedir.¹²⁷ Doğru veya yanlış olsa da sanılarımız olacağından her söz logos değildir.* Çünkü düşünme her zaman için doğru değildir. *İkinci tanımlamada* Platon araba örneği verir. Arabanın bilgisine sahip olmak, arabanın parçadan bütüne nasıl birleştiğini ve ne işe yaradığını bilmektir. Fakat bu teknik anlamda bir bilgidir. Buradan *episteme*’ye varılamaz. Öyle ki *Menon* diyalogunda köle, geometri problemini çözmesi için kendisine adım adım tüm kurallar ve yöntemler gösterilerek çözüme gider. Ancak köle, problemi çözme gururunu yaşasa da onu nasıl çözdüğünü bilemez, kendisine söylenen kuramları anlamaz ve bu kuramların nereden nasıl çıktığını bilemez, sonucun öncüllerden nasıl çıktığını kavrayamaz. Bundan dolayı da köle sadece doğru inanca sahiptir. Kuramlar ve öncüller arası zorunlu bağıntıyı kavrayıncaya dek köle geometriye ilişkin hemen hemen hiçbir şey bilmeyecektir. Dolayısıyla bir şeyi bilmek, o şeyi tüm öğelerine kadar çözümlenmek değil, o şeyin tam bilgisine sahip olmaktır. *Üçüncü tanımlamada* ise ayırıcı özellik olarak güneş örneğini verir. Güneşin parlaklık özelliğiyle onun farklılığını tanımlayamayız. Çünkü gökyüzünde güneşten daha parlak ya da benzer özelliklerde nesnelere olması da mümkündür. Dolayısıyla parlaklık yalnız başına güneş için bir tanım olamaz. Güneş hakkında tam bir bilgiye sahip olmadan bizim için bilgi olmayacaktır. Sonuç olarak üç durumda da *episteme* anlamında bilgiyi kesinlikle elde etmiş olamıyoruz. Ancak bilgiye yaklaşmak için bir adım olarak

¹²⁵ Platon, *Sofist* -263e, çev. Ömer Naci Soykan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, s. 288.

¹²⁶ Eflâtun, *Theaitetos* -206c,208e, s. 169-175.

¹²⁷ F.M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010, s. 288.

* Burada logos’u episteme ile ilişkisinde düşünmek gerekir.

düşünülebilir. Logos'un bu üç tanımı da "bilgi" değildir fakat onunla ilişkilidir.* Bizi sanlarımızdan mutlak kurtarmaz. Logosun *episteme* düzeyine çıkması ancak niçin ve nasıl sorularının doğru ve tutarlı temellendirilmesiyle olabilecektir.¹²⁸ Bu da ancak *diyalektikle* mümkündür ve ancak diyalektikçinin yapabileceği bir iştir.

Diyalektikçi dili düzgün kullanabilendir. Bu da düşüncenin doğru işlemesi demektir. Ayrıca diyalektikçi nesnelere asıl doğasını kavrayan ve bilgisine sahip olmandır.¹²⁹ Söz konusu bilgisini ancak dil sayesinde başkalarına aktarır. Dolayısıyla aktarımda bulunan kişinin aktaracağı konu hakkında tam ve doğru bilgiye sahip olması gerekir.¹³⁰

Öte yandan Heidegger, logos'u açıklarken şöyle bir tanımdan bahseder; birini veya bir şeyi ötekiyle ilişki içine sokmak ve bununla da bu ilişkinin kendisini ortaya koymak. Bu sebepten logos, bağlantı, ilişki anlamına gelir. İlişki ise ilişki içinde bulunanları birarada tutmak demektir. Bu biraradallığın birliğidir ki, ilişkide olanların bağlantısına egemendir ve bu bağlantıya kural koyar. Bu sebepten logos kuraldır, yasadır. Bağlantı içinde bulunan varolanın iç işleyişi ve düzenidir. Logos, düzenleyici işleyiştir.¹³¹ Aralarında bağlantı olanların derlenmesidir. Burada Herakleitosçu anlama yaklaşmaktadır.

Yine Heidegger'e göre, bağlantılı olanların bağlantılarını oluşturan, tek tek nesnelere derleyen, onları geçerli kılan, hazır tutan, onları bir "anlamda" tutan "*dil*"dir, konuşmadır. Burada konuşmak, seslendirmek değildir; bir şey söylemek, bir şey imlemek, bir şeyden, bir şey üzerine birisine konuşmak anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü logos, "söyleme"dir, bir şeyle ilgili "iletivermek"tir. Bir şey üzerine "ifade"dir. İfade ederken, bir şeyi anlamlı bir biçimde iletme sağlanır.¹³²

* Heidegger, "logos *episteme* ile ya da *episteme* logos ile bağlantı içindedir" der. Çünkü söylenen şudur: "bir şeyi anlamak (bilmek) logostur. (bkz. Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, 1.b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2010, s. 136.)

¹²⁸ Eflâton, *Theaitetos* -206c,208e, s.169-175.

¹²⁹ Platon, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, 1.b., İstanbul:Cumhuriyet Yayınları, 1998, s. 108.

¹³⁰ Platon, *Phaidros* -259e, çev. Birdal Akar, 1.b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014, s. 64.

¹³¹ Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, s. 121.

¹³² a.g.e., s. 121-122.

Dil, sadece ifade etme, haber verme aracı değildir, tersine dünyanın kendini açık biçimde gösterdiği ve varolan yerdir dil.¹³³ İnsanın dünyayı ve kendi gerçekliğini anlaması ve onu yorumlaması dil aracılığıyla olur. Bilgilerimizi dil sayesinde düzenler ve böylelikle bir “*anlam*” oluştururuz. Bizler bir anlam dünyasında yaşamaktayız. Anlamlar ise *dil*’de kendini gösterir. Dolayısıyla bizler dilin kendisiyiz.

Heidegger *Varlık ve Zaman*’da logos kavramının ilk anlamı olan “*söz/söylem*” anlamından daha sonra çok yönlü anlamlarla nasıl geliştiğinin analizini yapar. Heidegger logos kavramının Platon ve Aristoteles’te birçok anlamlarına işaret eder. Bunların da en başında “*söz*” veya “*söylem*” anlamı gelmektedir. Felsefe tarihine bakıldığında ise, akıl, yargı, kavram, tanım, zemin, ilişki olarak *çevrilmekte*. Tanımı bu anlamda böyle bırakırsak kavram örtük kalır. İlk, “*söylem, söz*” anlamına gelen logos, anlam değişikliğine uğrayarak bilimsel-dil kullanımının da içerisinde yer almaya başlamıştır. Peki bu değişim nasıl meydana gelmiştir? Bunun cevabını, Heidegger, yaptığı kavram analizi ile bize vermektedir.

Öncelikle söylem olarak logos, *deloun* (δηλοῦν: görünür, apaçık) ile aynı şeydir. Söylemin, söz konusu şeyi –hakkında konuştuğu şeyi– açık kılması gerekir. Sözelimi Aristoteles, söylemin bu işlevini *apophainesthai* (ἀποφαίνεσθαι: düşüncesini bildirmek, açıklamak, ortaya koymak) olarak açıklamıştır. Bu sebepten anlaşılmaktadır ki, logos, bir şeyi yani söylemin hakkında olduğu şeyi, görünür kılar. Söylem, bizatihi hakkında sözü edilen şeyin kendisinden, onun içinden hareketle görülmeye bırakılır. Böylece söz, dile getirildiğinde, dile getirdiğini görünür kılmakla onu başkasına da erişebilir kılar. Nitekim logos’un *apophansis* (ἀπόφανσις: ifade, açıklama, beyan, söz) olarak yapısı budur.¹³⁴ Fakat her söylem, her söz bu anlamı ve bu açıklığı taşımaz. Çünkü her söylem “bir şey” hakkında olmayabilir.

Logos, söz olarak kendini görünür kıldığında, içinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesleniş olmaktadır. Bu sebepten logos, *phone* (φωνή: ses, konuşma yeteneği, ifade)’dir ve onda her durumda bir şey görünür olur. Apophansis olarak logos’un işlevi, bir şeyi belirterek görünür kılmak onu açık etmek olduğundan, logos aynı zamanda *synthesis* (σύνθεσις: bir araya getirme, sıralama, birleşme) yapı-biçimini taşır. Burada

¹³³ a.g.e., s. 128.

¹³⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, 1.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2004, s. 61.

amaç, bir şeyi bir şey ile biraradalığı içinde, bir şeyi bir şey olarak görülmeye bırakmak demektir. Dolayısıyla synthesis, apophantik bir önem arz eder.¹³⁵

Söylemin doğru veya yanlış olması mümkündür. Söylemin *aletheia* bakımından doğruluğu şu demektir; Konuşma (*legein*) sırasında örtük halden *apophainesthai* (ἀποφαίνεσθαι: *gizlenmemiş olan, örtük olmayan*) haline getirmek; görünür kılmak, açığa çıkarmak, üzerini açmaktır.¹³⁶ Bu bakımdan söylemin doğruluğu, varlığı keşfetmektir. Diğer yandan tersi olarak söylemin yanlışlığı ise bir şeyin “üstünü örtmek” anlamında *aldatmak* demektir. Söylemin yanlışlığı, “bir şeyi bir şeyin önüne koymak ve böylece onu *olmadığı bir şey olarak* sunmaktır.”¹³⁷ Burada Heidegger Parmenides’in düşüncesine uygun düşen bir açıklama getirmiştir: Parmenides’e göre, “Aynıdır düşünme ile düşünmenin nesnesinin var olduğu düşüncesi.”¹³⁸

Heidegger’e göre Yunanlar için hakikat, logos’tan daha kökensel bir yapıya sahiptir; hakikat, aisthesis (αἴσθησις)’tir. Aisthesis bir şeyin yalın, duyusal algısıdır. Bir aisthesis her durumda kendi İdea’sına yöneldiği müddetçe algı hep gerçek, hakiki olacaktır. Örneğin, görme her zaman renkleri, işitme ise her zaman sesleri açığa çıkarır. Bu algı, saf *noein* (νοεῖν: *görmek, anlamak, saf görü, düşünmek*)’dir. Yani varlığın, varolan şeylerin en yalın belirlenimlerini görmek, onları yalın biçimde anlamaktır. Bu bakımdan *noein*’in yanlış olması söz konusu olamaz, o hiçbir zaman örtük kalmaz. Yalnızca bir “algılamama, farkına varmama (*agnoein*)” hali olabilir.¹³⁹ Dolayısıyla bir şey için o *vardır* demek, onu saf *noein* halinde algılamak demektir. Düşüncede kavrayabilmek demektir. Bu bağlamda logos’un işlevi bir şeyi görülmeye bırakma, varolanı algılanmaya bırakma olduğundan, logos *akıl* demektir. Ancak logos’un aisthesis ve *noein* ile ilişkisi burada yatmaktadır; logos’un (*sözün*) açıklığında. Bu açıklık Platon’da *anamnesis* (anımsama)’tir.

Heidegger’in logos açılımı Parmenides’in varlık ve düşünme ilişkisine oldukça benzemektedir. Öyle ki, Parmenides’te varlık ve düşünme bağıntı olarak birbirine ayrılmaz şekilde bağlıdır: “...zira aynıdır düşünmekle var olmak.”¹⁴⁰ Heidegger

¹³⁵ a.g.e., s. 62.

¹³⁶ a.yer

¹³⁷ a.yer

¹³⁸ Parmenides, a.g.e., s. 28.

¹³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 62-63.

¹⁴⁰ Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, s. 23.

Parmenides'in bu önermesine farklı bir yorum getirmiştir: düşünme ve varlık "bir" ve özdeş olmamakla birlikte, birbirine aittirler. Çünkü önermede geçen *noein* (düşünme, kavrayış) ve *einai* (varolmaklık) kavramlarının birbirine aitliği söz konusudur.

Heidegger, varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi *physis* (doğa, varolan) ve *logos* arasındaki ilişkiyi ele alarak anlatır. *Logos physis* ile varlığın farklı açılımlarını sağlayacak şekilde ilişki içindedir. Ondan ayrı ama onunla ilintilidir. "Bir" değildir. Ancak *physis* ve *logos*'un biraradalığı söylenebilir. Varlığın açılımı bu biraradalık ile olanak kazanır. *Physis*'in karşısında durur, hem ondan ayrı hem onunla ilintili yani ilişki içinde. Heidegger'e göre *logos*'un "bir araya getirme" etkinliği sayesinde varlığın kendini *physis*'le açması için *logos*'a gerek vardır. Ancak *logos*'un bir araya getirmesiyle Varlık kendini bir açılma olarak *physis* biçiminde gösterir. Heidegger yorumu ile birlikte, *logosun physis* ile olan birbirine aitliği ve *logosun* sadece toplayıcı bir etkinlik olarak değil aynı zamanda yaratıcı bir biraraya getirme etkinliği olarak anlaşılmaktadır.¹⁴¹ *Logos* içerisinde *şeyler* açığa çıkarlar, kendilerini gösterirler. Bir şeyin görünür kılınması olarak *logos (söylem)* *physis* kavramıyla ilişkilendirilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dünya dil olarak belirir. *Mitos* dünyanın (varlığın) ve bilginin *dile getirme* veya *ifade biçimi*di. Nitekim *logosun* da aynı şekilde *bir dile getirme* veya *ifade biçimi* olduğunu açıklığıyla gördük. Ancak her ikisi de varlığın ve bilginin farklı tarzlarda dile getirilmesi halidir. Düşünce, dil ve kültür birliktelik içindedir ve birlikte gelişirler. Mitostan *logosa* geçiş süreci bu gelişimin göstergesidir. Bu gelişimin geldiği son aşamada artık *logosla* birlikte yeni bir düşünme faaliyetinin –*philosophia*– ve bununla beraber yeni bir insan tipinin –*philosophos*– ortaya çıkışına tanıklık ederiz. Böylece karşımıza iki ayrı bilme tarzıyla birlikte iki ayrı insan tipi çıkar; *sophos* ve *philosophos*. Dilin işlenip kavramsal düşünmeye hazır hale gelmesiyle birlikte *philosophia* etkinliği ortaya çıkmış oldu. Dolayısıyla *philosophos* kavramsal düşünmeyle hareket etmekte ve dile getirmelerini buna uygun biçimde oluşturmaktadır. Bu bağlamda mitostan *logosa* geçiş aynı zamanda *sophos*'tan *philosophos*'a geçiş olarak da yorumlanabilir.

¹⁴¹ bkz. Banu Alan Sümer, *Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), S. 11, C. I, 2011, s. 137-154.

2.5. *Sophos* (Bilge-Şair) ve *Philosophos* (Filozof)

Philosophia kavramının ilk ortaya çıktığı zaman diliminde iki tip insan vardı: bunlardan biri *sophos**, bilgiye ve hakikate sahip olduğunu söyleyen ve buna inanan insan; diğeri ise *philosophos*, bilgiyi arayan hakikati elde etmeye çalışan, çabalayan insan. Kavramın tam karşılığı olarak *philosophia* yani bilgelik/hakikat sevgisi ikinci tip insanın alanına denk düşmektedir.

Sophia daha çok bilgiye sahip olmayı dile getiren ve tanrılara ait bir özelliğe gönderme yapan bir kelimeyken, *philosophia* daha ziyade bilgiyi sevmeyi, bilgiye ulaşmayı dile getirir. Her toplumda bilgelige ve bilge olma durumuna rastlamaktayız. Fakat bilgiyi sevmeyi, doğru bilgiyi arama ve dünyayı anlama girişimi ilk defa Eski Yunan'da görülür. Onları böylesi bir araştırma sevgisine iten şey ise olan biten karşısında duydukları hayrettir.¹⁴²

Sophos yani bilge kişi, vasıtasız bilendir. Bilgiyi aracısız bilir. Örneğin, bir bilgeye bir konu hakkında “ne düşünüyorsun?” diye soracak olduğumuzda kuvvetle muhtemel alacağımız cevap şöyle olurdu: “Ben düşünmem, bilirim.” Fakat *philosophos* yani filozof için durum farklıdır, o, bilgiyi ancak bir süreç sonucunda elde edebilir. Filozof için bilgi edinmenin birçok yolu ve aracı vardır. Bilge “nedir?” sorusunu sormaz, sorunun cevabını zaten bilir. Filozof ise, “nedir?” sorusuyla başlar bilmeye ve araştırmaya. Çünkü filozof bilmeyi arzular. Bilge basiret –*ilahi anlamda*– sahibidir,

* Yunanlıların günlük dilde kullandıkları *sophia* kelimesinden türetilen *sophos* sıfatı, içgüdüsel olarak bir şeyi bilen, onun kokusunu alabilen kişi ve kişiler için kullanılmaktaydı. Bu kişiler bir şeyi vasıtasız bilmekle ve temelinden anlamakla tanınır. Bu yüzden ilk olarak zanaatkarlar için kullanılmış bir sıfattır. Daha sonra şiir ve musiki sanatını icra edenler başta olmak üzere, bir şeyi icra edebilen her şey için kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla *sophos* kelimesinden şu üç husus karşımıza çıkmakta: ilkin bir şeyi temelinden anlamak, ikincisi aracısız bilmek veya ilahi sevk, üçüncüsü ise bir şeyi örnek olacak şekilde tanımak ve yapabilmek. Bu bakımdan *sophia*, *sophos* türünden kelimeler en doğru karşılık olarak “anlamak”, “anlayış” kelimelerine tekabül eder. Fakat zamanla anlaşılabilir şeylerin de genişlemesi neticesinde *sophia* kavramında karakteristik bir daralma oluşmaya başladı. Zira insan dünyaya daha fazla nüfuz ettikçe onu daha iyi anlamayı öğrendikçe, anlamak için özel ve daimi bir çabanın olması gerektiği fark edildi. İşte bu yeni anlayış, varlığın kendisine duyulan bu içtenlik beraberinde yeni bir kelimenin de önemi kazanmasını sağladı; *philia*. Bu kelimeyi dilimizde “dostluk” diye çevirebiliriz. Çünkü özü gereği dostluk, sevdiği şey uğruna mücadele etmek, emek vermektir. İnsan, varlığı veya bir şeyi durmaksızın anlama çabasına girdikçe o derece *philosophos* olarak kendini ortaya koyacaktır. Nitekim *philosophos*'u *sophos*'tan ayıran fark burada ortaya çıkar. Onun bilgisi hiçbir çaba göstermeden elde edilecek bilgi değildir. Ancak anlama veya bilme bu şekilde mümkün olabilmektedir. (bkz. Martin Heidegger, “Felsefe Ne Demektir?”, *Hakikat Nedir? – Felsefi Fragmanlar*, çev. ve der. Medeni Beyaztaş, 1. b., İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004, s. 27-38.)

¹⁴² Becermen, *Sören Aabye Kierkegaard'da Felsefe ve Mito İlişkisi*, s. 29.

onda tecrübe özde mevcuttur. Filozof da basiret –*felsefi erdemlerden biri olarak*– sahibidir, ancak o daima tecrübe edinme yolundadır.

Sophos ve hakikat (*aletheia*) arasında bir bağın olduğu düşünülür. Çünkü bilgenin hakikati görme gücü vardır. Bununla beraber ikna etme (*peitho*) kabiliyeti de vardır. Öyle ki *peitho*'suz (ikna etme) *aletheia*'dan (hakikat) söz edilemez. Peitho hem tanrılar hem de insanlar için her şeye gücü yeten ilahi bir makamdır. Onun büyüleme kudreti vardır. *Mitos* bakımından düşündüğümüzde ise, sesin büyüsünü, sözün cazibesini, kelimelerin sihrini veren bir ilham perisidir.¹⁴³ *Epos*'u etkili kılan da yine *peitho*'dur. Bilge ve şairler hakikati elinde bulundurduğunu öne sürerek ortaya çıkarlar. Bu kişiler konuşacak olduklarında sözleri, hakikatin sözleridir. Çünkü konuşmalarını hakikat sayesinde ve hakikat adına yaparlar. Toplum nezdinde bilge, çoğu insanın varamayacağı bir bilgiyi kamuya açıklar. Görünmeyen üzerindeki perdeyi kaldırmak veya görünür olanın arkasında gizlenenleri (ἄδηλος: görünmeyen, bilinmeyen, belirsiz) açıklamak bilgenin amacıdır. Çoğunlukla da sözlerinin doğruluğunu zamana bırakır. Çünkü “bilge, zamana güvenir.”¹⁴⁴

Felsefe tarihinde filozofu (*philosophos*) felsefi anlamda ilk tanımlayan Platon'dur. Ona göre filozofluk, “*bilmek merakından başka bir şey değildir.*”¹⁴⁵ Platon'a göre filozof, bilginin bütününe isteyendir. Yani tastamam olarak bilgiyi alımlamak ister. Bilimlerden hoşlanan, iyinin ve kötünün ne olduğunu bilen ve iyiyi isteyendir. Böyle bir insan yani *bilimleri öğrenmeye hazır olan insan*, seve seve okur, öğrenmeye doymaz. Varlığın tam bir bilgisine, hiç değişmeden kalabilen şeye varmayı hedefler.¹⁴⁶ İşte bu kişiye bilgisever yani filozof diyebiliriz. Gerçek anlamda filozof, doğruyu görmeyi, hakikati sevendir. *Bilgi*, ancak böyle bir kişinin düşüncesine yaraşır. Ters olarak yarım bilgilerle yetinen, iyinin ve kötünün ne olduğunu tam olarak kavrayamamış, bilme çabası zayıf olan bir takım dinleme meraklılarının düşüncesinde ise ancak *sanılar* yer alır.

¹⁴³ bkz. Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

¹⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsen Portakal, 2.b., İstanbul: Cem Yayınevi, 2013, s. 81.

¹⁴⁵ Platon, *Devlet -376a*, s. 64. (Platon burada köpek benzetmesi üzerinden filozofun/filozofluğun tanımını verir. Çünkü köpek, dostu ve düşmanı tanıma merakına sahiptir. Köpektaki asıl merak, bilmek ve öğrenmektir. İşte filozofluk böyle bir şeydir; onun da amacı bilmek ve öğrenmek üzerinedir.)

¹⁴⁶ Platon, *Devlet -484b,487a*, s. 193-197.

Gerçek bir filozofta bulunması gereken iki değer vardır: ilki doğruya bağlılık, ikincisi her yerde ve her zaman doğrunun ardından gitmektir. Platon'un deyişiyle, dalaverenin felsefede yeri yoktur.¹⁴⁷ Öyle ki, felsefenin uğradığı en zorlu saldırılar bu filozof geçinenler yüzündendir. Bu insanlar bilimle ilgisi olmayan bir sürü, ipe sapa gelmez safsatalar uydururlar. Oysa filozof böyle değildir; o, *varlığa, hakikate (ἀλήθεια) tutkun kişidir*.¹⁴⁸ Dolayısıyla filozof olmak, bir şeyi adım adım anlamak ve kavramaktır. Öyle ki her şeyde olduğu gibi bilmenin de bir hesabı vardır. Filozof bilgisinin hesabını verebilen kişidir.

Bilgeler ve şairler bilgi diye dile getirdiklerini bireysel bir çabanın sonucunda değil de bir esinlenme sonucunda kazandıklarını belirtirler. Filozofun bir farkı da burada yatar; bilge ve şairler daha çok “esin”lenme ile bildiğini iddia ederken, filozof için bilginin yolu çetindir, sahip olduğu bilgiler ancak diyalektik bir bilme sürecinin sonunda kazanılır. Örneğin, Hesiodos, önce *Musalari* över ve onlardan kendisine oluşun nasıl meydana geldiğini anlatmalarını ister:

Selâm size, Zeus'un kızları,
Verin bana o büyülü sesinizi,
Kutlayın benim dilimden ölümsüzler soyunu,
Onlar ki doğdular Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten,
Karanlık Gece'den, suları acı Deniz'den.
Söyleyin nasıl doğdu tanrılardan önce
Toprak, ırmaklar, şişkin dalgalarıyla engin Deniz,
Pırıl pırıl yıldızlar ve üstümüzdeki sonsuz gökler.¹⁴⁹

Benzer durum Homeros için de geçerlidir. Dolayısıyla bilginin bir *Musa* aracılığıyla işitilerek öğrenilmesi bilgeliğe işaret ederken, görerek, varlığı bizatihi temaşa ederek öğrenme ise filozofluğa işaret eder.

Sophos ve philosophos ayrımı yapılırken değinmemiz gereken iki karşıtlık daha var: İlki, işitme ve görme; ikincisi, mitos ve logos. Sophos'u işitme ve buna bağlı olarak mitos ile ilişkilendirebiliriz. Philosophos'u ise görme ve buna bağlı olarak logos ile ilişkilendirebiliriz.

¹⁴⁷ Platon, *Devlet -489e,490a*, s. 200-201.

¹⁴⁸ Platon, *Devlet -501d*, s. 215.

¹⁴⁹ Hesiodos, *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, 1.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 6-7.

Bilgi bağlamında *mitos* ve *logos* denildiğinde karşımıza iki yol açılmaktadır, işitme (*akoe*) ve görme (*opsis*). Bu iki yol bilgi edinmenin en temel araçlarıdır. Birinci yol yani işitme, özellikle *mitosla* öğrenmenin esasını teşkil eder. Çünkü *mitosların* toplumda etkin olduğu dönem, bilginin dilden kulağa aktarıldığı ve öğrenmenin de bu yolla olduğu dönemdir. Dolayısıyla *mitosun* veya bilginin bir kişiden diğerine aktarımı “işitme” yoluyla olmaktadır.¹⁵⁰ Burada bilgi üzerine bir sorgulama yapılmaz. “Neden” veya “niçin” gibi sorulara yanıt aranmaz. Çünkü *mitos* kabule dayanır. Fakat *logos* söz konusu olduğunda durum farklıdır. *Logos*, akılla yürümek olduğundan, bilgi edinmenin yolu araştırma, temaşa etme, görme ve bunun sonucunda edinilen bilgilerin nedenini sorgulamakla esaslıdır. Dolaylı yani işiterek elde edilen bilginin yerini görerek yani doğrudan bilgilere dönüştüğünü görmekteyiz. *Logosla* birlikte işitmeyle elde edilen bilgiler de artık sınanmakta ve sorgulanmaktadır. Özetle, gözlemleyerek doğrudan edindiğimiz bilgiler bizatihi *tecrübe** edilmiş bilgiler olmaktadır. İşitilerek edinilen bilgiler ise ancak bir başkasının bilgisi ve tecrübesidir. Sonuç olarak bilge, işiterek sahip olduğu bilgisini dile getirirken *mitoslara* ve onun simgesel ve imgesel diline başvurur. Filozof ise bilgisi gözleme ve çıkarıma dayandığından sahip olduğu bilgisini *logosla* dile getirmektedir.

Mitos insana pek çok şey öğretebilir. Fakat bazı önemli problemlere yanıt verememektedir. Örneğin “*Etik nedir?*” sorusuna bir yanıtı yoktur. Ya da iyi ve kötünün ne olduğu sorusuna verebilecek bir yanıtı yoktur.¹⁵¹ Bilgeler anlatılarında davranışlarımıza yol gösterebilir ya da iyi ve kötü hakkında *mitoslardan* bahsedebilir. Yine de “*nedir?*” sorusuna bir yanıtı yoktur. Bir *mitos* anlatılır ve bundan pay almamız beklenir. Diğer yandan filozof, etik hakkında, iyi ve kötünün ne olduğu hakkında *bilgi* verir. Çünkü bu problemlerin *neliği* hakkında sorular sormuş, araştırmış ve bunun sonucunda bir bilgi (*episteme*) elde etmiştir.

¹⁵⁰ bkz. Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz, 1. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

* Bilgelik (*sophos*) de bir tecrübeyi dile getirir. Onun tecrübesi yaşama, olan bitene dair bir görme gücünün gelişmesidir. Öte yandan bilge konuşurken söylediklerinin hesabını vermezve söylediklerini gerekçelendirme, temellendirme ihtiyacı gütmaz. Söylediği hakikattir. Ancak filozofu ayırt eden şeylerden biri hakikate sahip olmak değil, hakikati aramak iken, bir diğeri de söylediklerinin hesabını verebilmesidir. Filozof bundan çekinmez ve en ufak bir boşluk bırakmadan düşüncelerini ortaya koyar.

¹⁵¹ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 71.

Eski Yunan'da felsefeyle ilgilenenler, Doğudaki –entelektüel faaliyetlerle ilgilenen– din adamları gibi değillerdi. Bu kişiler din adamlarından farklı ve dinin ötesinde çalışmalarını sürdürmekteydiler. Bazen dinsel söylemle çatışabilecek düşünceleri de dile getirmekteydiler. Çünkü felsefeyle ilgilenen filozofun işi, bilgiye ve hakikate ulaşmak için çabalamaktı. Onu başkalarından ayıran temel özelliklerden biri de bu çabasıydı. Bu sebepten din veya mitosun anlatıları da sorgulanmaktadır. Bu, felsefenin veya filozofun dinle ve mitosla, içinde yaşadığı toplumun genel dünya görüşüyle ve toplumsal değerlerle hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Fakat hem felsefenin özünü hem de filozof olmayı ifade eden bazı durumlar vardır. Bu da her şeye rağmen toplumun kabullerinin ötesinde bir düşünme faaliyeti gerçekleştirebilmek, toplumun sunduğu kolektif dünya görüşünü aşabilmek ve kişisel çaba sonucunda sistemli, tutarlı, akılsal bir tasarım gerçekleştirmektir. Eski Yunan medeniyetinin dışındaki diğer tüm medeniyetlerde en yüksek entelektüel etkinliklerin olduğu açıkça bilinmektedir. Fakat tekrar etmek gerekirse felsefe etkinliği Yunanlılara özgüdür.

Sonuç olarak mitostan logosa geçiş sürecinde ortaya konduğu tüm belirlenimler aynı zamanda Platon'un içinde yaşadığı dünyanın genel bir izleğini vermek içindi. Çünkü Platon'un mitosla olan ilişkisi, mitos ve logos ilişkisi bu bütünlüklü anlatımdan sonra verilebilirdi ancak. Mitos'a niçin karşı çıkmıştır, karşı çıkmasına rağmen felsefi dile getirmelerinde niçin mitos'a yer vermiştir? Logos ve mitos ilişkisi nedir? Bu gibi sorulara cevap vermek için mitostan logosa geçiş sürecini ve bu sürecin sonuçlarını iyi kavramak Platon'u anlamakta oldukça önemlidir.

2.6. Platon'un Düşüncesinde Mitos'un İşlevi

Platon'a dair yapılmış araştırmaların büyük çoğunluğunun ortak bir sorunu vardır: Platon mitoslara neden karşıdır ve yine karşı olmasına karşın neden mitoslara başvurur? Bu soruya verilen cevaplar çoğunlukla araştırmacının hareket noktası ve bakış açısını bize gösterir. Kesin bir cevap bulmak pek mümkün görünmemektedir. Öyle ki Platon, kimi yerde mitosların yalan olduğunu¹⁵² söylerken aynı zamanda onların

¹⁵² Platon, anlattığı ya da anlattırdığı bir mitosun nadiren de olsa *yalan* (ψευδος) olduğunu söylediği de görülür. *Devlet*'te bahsettiği “toprağım oğulları” mitosunu için “*soylu yalan* (γενναίος ψευδομένος)” demiştir. Çünkü bu inanılması güç bir mitostur. (Platon, *Devlet* -397b, s. 81.)

bir hakikati taşıdığını¹⁵³ da savunur. Mitosları işlevselliği bakımından ele aldığımızda Platon'un mitoslara başvurma nedeni oldukça anlaşılırdır. Çünkü bir mitos yalan dahi olsa bir düşünceyi anlatmak ve kıssadan hisse çıkarmak için ihtiyaç olarak görülebilir. Kendisinin de açıkça ifade ettiği üzere mitoslar, bir düşüncenin anlaşılır kılınması işlevini görür:

“–Demin, gerekli bazı yalanlardan söz etmiştik. Böyle güzel bir yalan bulup, hem önderleri, hem de yurttaşları buna inandırabilir miyiz dersin?

–Nasıl bir yalan?

–Yeni bulunmuş bir şey değil, bir Fenike masalı; şairlerin dediklerine göre birçok yerlerde olmuş bir şey, ama bizde olmamış, belki de hiç olmayacağı için inandırılması güç.”¹⁵⁴

Burada sınıflı bir toplum oluşturmak ve buna insanları inandırmak için *Fenike* mitosunu anlatarak karşısındakini ikna etmek ister.

Öte yandan Kierkegaard için *mitosu* şöyle tanımlamıştır: “Mitos’un özelliği sonsuzluk fikrinin zaman ve mekân kategorisi içinde tutmaktır.”¹⁵⁵ Platon’da *mitosun* işlevine bu açıdan baktığımızda, *mitos*, Platon düşüncesinin *bütünleyici parçası* gibidir. Çünkü çok zengin bir hayal gücü yaratan *mitoslar*, gerçeğe uygun olmayan düşüncelerin gerçeğe uygun alegorik anlatılarıdır. Böylece kavranabilir olmayan kavranabilir hale getirir. *Mitos* sayesinde dile getirilmeyenler anlatılabilir, iletilemeyenler iletilebilir. Dolayısıyla Platon’u bir bütün olarak düşündüğümüzde *mitos* bu bütünlüğün içinde bir yere –hatta önemli bir yere– sahiptir. Bize ulaşılamaz olana ulaşma olanağını veren ve düşünme olanağını tanıyan *mitostur*.

Platon’un hemen her diyalogunda *mitoslara* rastlarız. Fakat Platon’un salt *mitoslar* üzerinden okumak ve anlamaya çalışmak oldukça problemlidir. Platon’da kuru teorik anlatımlar, mantıksal örgüler *mitos* aracılığıyla daha anlaşılır olmaktadır. Bu bakımdan diyaloglarda geçen *mitosları* bir “tartışma” haline getirmek ve problemlenştirmek gereksizdir. Ruh göçü mitos, Platon’un iletmek istediği düşüncenin imgesel ve simgesel tasarımıdır sadece. Ruhun varlığının ölümden sonra da devam

¹⁵³ “O halde, Sokrates gerçekten çok tuhaf, ama yedi bilgenin en bilgisi olan Solon’un vaktiyle söylemiş olduğu gibi, *baştanbaşına gerçek olan şu hikâyeyi dinle.*” (bkz. Platon, *Timaios -20b*, çev. Erol Güney – Lütü Ay, 2.b., İstanbul: MEB Yayınları, 1989, s. 18.)

¹⁵⁴ Platon, *Devlet -414c*, s. 110.

¹⁵⁵ Jean Brun, *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 82.

edeceğini, ruhun bir sonraki yaşamının bu dünyadaki yaşam biçimiyle, davranışlarla uyum içinde olacağını anlatır.

Bu bağlamda Platon'un Orpheuşçuluk ve Eleusis kültüründe oldukça etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu etkilenimi daha çok Platon'un düşüncelerini mitoslarla ifade edişinde görüyoruz. Fakat bu etkiye rağmen Platon'un asıl amacı bir şeyi akılla, hesabını vererek anlatmaktır. Bu yüzden de ruhun doğası ve işlevi, ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünya kavramı bu kült görüşlerin ışığı altında, fakat felsefi açıdan incelenmiştir. Yalnız bu kültürlerdeki ritüeller Platon'da yerini akılla hareket etmeye bırakmıştır. Dini ve mistik öğretilerden edindiklerini entelektüel bir dönüşümle *yeniden* ele almıştır. Platon'da geleneğin akılla yeniden yorumlandığını söyleyebiliriz. Bunu modern pozitivist bir bakışla bir tür kafa karışıklığı gibi yorumlayamayız. Daha ziyade anlatımsal zenginliktir. Platon bu sayede aklın farklı işleyiş biçimlerini devreye sokmaktadır. Platon'u okuduğumuzda karşımıza iki farklı şekilde çıktığını görüyoruz. Birincisi, matematik ile ilgilenen ve kavram üreten Platon; ikincisi ise *mitos* anlatan Platon'dur. İki de aynı Platon'dur. Fakat iki düşünme şeklini de kullanmaktadır. Arslan'a göre, diyaloglarda geçen *mitos*ları gerçeğin tam bir ifadesi olmamakla birlikte onun hakkında bize fikir verecek uygun bir mecaz ya da bazı durumlarda mantıksal bir akıl yürütme, ispat edilmesi güç olan bir konuyla ilgili öne sürülen bir görüş olarak okumak en doğrusudur.¹⁵⁶

Taylor, Platon'un kendisine göre mitosun bir konuşma olduğunu, değeri ve işlevinin ise kişiler üzerinde yarattığı duyguların ahlaki etkisinde yatmakta olduğunu belirtir. Taylor'a göre Platon'un felsefesi açısından *mitos*ların doğrudan bir anlamının olduğu pek söylenemez. Onun için bilgi tamamıyla saf *dedüktif* bilimin aşkın kavramları hakkındadır. Yeni-Platonculuk *mitos*un akılcı kavrama için çok yüce hakikatleri simgelemeye uygun biçim olduğu fikri Platon'a tamamen yabancıdır.¹⁵⁷ Bu sebepten Platon'u Yeni-Platonculuk üzerinden okumak çoğu zaman yanlış anlaşılmanın nedeni olmuştur. Platon, nihai gerçekler olarak gördüğü şeylerle

¹⁵⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, 7.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 192.

¹⁵⁷ Alfred Edward Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan, 1.b., Ankara: Fol Kitap, 2020, s. 74-75.

ilgilenirken kullandığı dil çok fazla bilimsel (*logos*) olduğu kadar çok az *mitosa* dayalıdır.

Bazı yorumcular, ruh görüşü ve İyi İdeası üzerinden Platon'un gizemci (μύστικος: sırlarını bilen kimse) olduğunu iddia eder. Bu yorumlar bilhassa Plotinos ve Yeni-Platoncu düşünürler üzerinden Platon okuması yapanların yorumudur. Cassirer'e göre, Platon hiçbir zaman gizemci olamazdı. Çünkü onda, gizemci duygusal yoğunluğu dengeleyecek bir güç vardır. İnsan ruhunun hemen Tanrıyla birleşeceği gizemci coşuyu (ἔξ-ίστημι: kendinden geçmek, yer ve durum değiştirmek, vecd) kabul etmez. En büyük amaç olan İyi İdeasına bu şekilde erişilemez. Bunun için titiz bir hazırlığa, yavaş ve yöntemli bir yükselişe gerek vardır. İyi İdeasına bir sıçrayışta erişilemez ve ansızın kendinden geçiş sırasında yetkin güzelliğiyle görülemez insana. Dolayısıyla onu görüp kavrayabilmek için daha uzun yolu seçmelidir. “En uzun eğitim yolundan giderek, beden gibi kafayı da geliştirmeli, aksi durumda en yüksek bilime ulaşılamaz.”¹⁵⁸ Bu yol –ki ancak filozofun gideceği yoldur– kendisini aritmetikten geometriye, astronomiye, matematiğe ve son olarak diyalektiğe götürür. “Filozof öz varlığa ulaşmak için onlara başvurur...”¹⁵⁹ Bu yükselişte hiçbir ara basamak atlanmaz. Ayrıca Platon, Tanrı yerine en yüksek bilim diye betimlediği “İyi İdeası”¹⁶⁰’nu koymaktadır.

Miletos’lu doğa düşünürlerinden Platon’a gelinceye kadarki süreçte mitos ve logos kesin bir biçimde ayrıştırılmamış, mitos ve logos birarada kullanılmıştır. Bu durum Platon’un diyaloglarında da devam eder yani logos ve mitos birarada bulunur. Platon’da hiç kuşkusuz logos merkezli felsefe dili hâkim olmakla birlikte logosu mitosla birlikte kullanmıştır. Burada her iki söylemin birlikte ne tür imkânlara sahip olduğunun ön plana çıktığını görüyoruz. Daha önce de bahsedildiği üzere mitos ve logos insanın bilme ve açıklama ihtiyacına bağlı olarak ortaya çıkmış, düşünmenin iki farklı işleyişi ve yine düşünmenin iki farklı dile getirme biçimidir. Dolayısıyla Platon’un hangi *mitos*lara neden karşı olduğuna, *mitos*lara başvurmasına rağmen yine de *mitosa* karşı çıkışındaki nedenlere değinmek gerekmektedir.

¹⁵⁸ Platon, *Devlet -504cd*, s. 219.

¹⁵⁹ Platon, *Devlet -525b*, s. 245.

¹⁶⁰ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 75.

2.6.1. Platon Hangi Mitos'a Karşıdır?

Platon'un karşı olup yadsıdığı, *mitosun* kendisi değildir. Şairlerin *mitos* üretme tarzları ve işlevleridir. Ksenophanes de *mitosları* eleştirirken aslında şairleri ve şiirlerini eleştirmiştir. *Mitosu* kabul etmek Homeros ve Hesiodos'un Tanrılar hakkında söylediklerini kabul etmek anlamına gelmez. Platon *Devlet*'te bu noktanın iyi anlaşılmasına dikkat eder. Çünkü o, *mitoslarda* anlatılanları tümüyle reddetmemiştir. Platon'un *mitosları* eleştirmesinin iki öncelikli nedeni vardır. Birincisi etik nedenlerden dolayıdır, ikincisi ise eğitim (*paideia*)dir. Bu yüzden de sıkı bir denetime tabi tutmuştur. Böylece kimi *mitosların* eğitim (*paideia*) bağlamında çocuklara anlatılmasını uygun görmüştür. Ayrıca Strabon* da *mitosların* eğitici bir yönünün olduğunu, Odyssea'nın maceralarından coğrafyayı öğrenmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bir *mitos* yalnızca *mitos* değildir. Aynı zamanda hakikati de söyler, fakat bunu mecazi anlatımla yapar.¹⁶¹

Bununla birlikte Platon tragedyalara olumlu bakmazdı, çünkü tragedyalarda anlatılan *mitoslar* yoğun bir duygusallık içerebilmektedir. Dolayısıyla ruhun akıldışı yanını beslemektedir. Ayrıca şairler tragedyelerinde bizi, benzemekten utanacağımız insanları alkışlamaya ve iğreneceğimiz şeylerden hoşlanmaya, coşmaya yöneltebilir.¹⁶²

Platon *mitosa* neden karşıdır sorusunun cevabını birkaç nedenle açıklayabiliriz. *İlk olarak*, Homeros ve Hesiodos'u, şiirlerinde Tanrıları olduklarından başka türlü göstermekle eleştirir. Burada Ksenophanes etkisi olduğu açıktır. Platon'a göre bu şairler Tanrılara çirkin uydurmalar yakıştırmaktadırlar. Her türlü yalan ve aldatma, kılık değiştirme, haz düşkünlüğü gibi erdemli yaşama uygun düşmeyen karakterleri tanrılara layık görmüşlerdir. Uranos çocuklarına karşı kötü davranmış ve Kronos da babasından öç almış. Platon bunu çirkin bir yalan olarak görür.¹⁶³ Burada temel kaygı eğitim üzerine olduğundan, bu türden anlatılar gerçek dahi olsa çocuklara anlatılmamalıdır. Çünkü insanlar her zaman ideal olana yani Tanrılara benzemek isterler. *İkinci olarak*, kimi *mitoslar* bekçilerin cesaretini tehlikeye atarlar. Örneğin, Hades'in ülkesinde

* M.Ö. 64 - M.S. 24 yıllarında yaşamış Yunanlı coğrafyacı, tarihçi ve düşünürdür. Bilinen ilk coğrafyacısıdır. Antik Anadolu Coğrafyası (*Geographika*) adlı eseriyle tanınmıştır.

¹⁶¹Veyne, a.g.e., s. 127-128.

¹⁶²Platon, *Devlet* -605d, s. 350.

¹⁶³Platon, *Devlet* -377e, s. 66-67.

yaşanan korkunç şeylere inanan biri, nasıl olur da ölümden korkmaz? Bu masallarla büyüyen bekçiler savaşta yenilmekten, esir düşmektense, ölmeyi nasıl göze alabilirler? Dolayısıyla şairler Hades’i kötölemek yerine övmelidir.¹⁶⁴ Cesaretli bekçilerin yetişmesi için bu önemlidir. *Üçüncü olarak*, şairler, insanlar üzerine de doğru konuşmamaktadırlar. Çünkü onların anlattığı mitoslarda eğri insanlar mutlu, doğru insanlar da mutsuz olarak gösteriliyor. Eğriliğini gizleyebilenler türlü nimetlerden faydalanırken, doğru insanlar ise başkalarına faydalı ama kendilerine zararlı oluyorlar. Dolayısıyla bu türden anlatılar da yasaklanmalıdır. Bunun tam tersini gösteren mitoslar anlatılmalıdır.¹⁶⁵ Üç durumda da Platon’un temel kaygısının eğitim olduğu açıktır. Bunun için de olumsuz örnekler teşkil edebilecek mitosların anlatılmamasını, çocuklarının ruhlarının güzel mitoslarla yoğurulmasını ister. Platon ‘Devlet’in varlığını sürdürmesinin temeli olarak eğitimi (*paideia*) görür. Bu yüzden de onlara anlatılacak mitosları sıkı bir denetimden geçirir. Çünkü ona göre, “her işte önemli olan başlangıçtır.”¹⁶⁶ Küçük yaşta çocuklar yetiştirilmeye yatkındır. Hangi kalıba sokulmak istenirse o kalıba girerler.

Phaidros diyalogunda Phaidros tarafından Sokrates’e, Boreas’ın Oreithuia’yı kaçırdığını anlatan mitosa inanıp inanmadığı sorulur. Bunun üzerine Sokrates, tıpkı bilgelerin inandığı gibi kendisinin de bu *mitosa* inandığını söyler ve ekler; “bu anlatılanlar her ne kadar hoşuma gidiyor olsa da, bu anlatılanlar keskin kafalı ve gayretli insanların işidir.” Platon’un Sokrates’e bunu söyletmesinin nedeni, bunları anlatanların daha sonra Kentaurlardan, Gorgonlardan, Pegasuslardan söz etmeleri ve bu gibi tuhaf, anlaşılması güç anlatıları devam ettirmeleridir. Hatta çoğu zaman hiç inanmamalarına rağmen gerçeğe uygun biçimde anlatırlar ve bunu yapmaya oldukça boş zamanları da vardır. Oysa Sokrates’in (Platon’un) düşünce biçimi farklıdır, Delphoi’deki yazıttan örnek vererek, “*henüz kendimi bilebilmiş değilim*”, kalkıp da başka şeyleri sorgulamak gülünç gelmektedir, der.¹⁶⁷ Burada Sokrates üzerinden Platonun *mitosa* bakışına dair bir fikir edinebiliriz. Nitekim asıl yapılması gereken anlatılara bir yere kadar inanmak ama öncelikle kendini sorgulamaktır.

¹⁶⁴ Platon, *Devlet* -386c, s. 75.

¹⁶⁵ Platon, *Devlet* -392b, s. 82.

¹⁶⁶ Platon, *Devlet* -377a, s. 65.

¹⁶⁷ Platon, *Phaidros* -229b,230a, s. 20-21.

Platon'un *mitos* eleştirisi ilkin etik-eğitim üzerinedir. İkinci ve daha önemli gerekçesi ise *episteme* bağlamında bilgiye giden süreçte engel teşkil etmesidir. *Mitos* eleştirisinin *episteme* boyutunun önemli olmasının nedeni hem *philosophia* etkinliğinin aslî amacının *episteme* olması hem de *mitosun* etik bağlamda verdiği zararın temelinde *epistemedен* yoksunluğun yatmasıdır. Dolayısıyla *mitosun* işlevi ancak bir konuyu açıklamada ve anlamada 'araçsal' bir önem arz edebilir.

2.6.2. Bir Araç Olarak Mitos

Platon, deneyim dışında yer alan konularda *mitosa* başvurmasının yanı sıra bazen *logos* ile ifade ettiği bir hususu *mitos* formunda da ifade eder. Bazen de *logos* formunda ifade etmenin güç olduğu *anamnesis*, *ruhun ölümsüzlüğü*, *eros* gibi konular üzerine konuşmak için *mitos* imkân sunmaktadır. Bu durumda Platon'un *mitos* eleştirisiyle birlikte, *logosun* sınırlı olduğu bazı durumlarda *mitosa* başvurmasının gerekliliği açığa çıkmaktadır. Platon'un *mitos* eleştirisinin ve bu eleştiriye rağmen *mitosa* yer vermesinin iki gerekçesi vardır: birincisi, eğitimde bir araç olarak kullanır mitos; ikincisi, ikna etme aracı olarak kullanır.

Platon, tartışma esnasında düşüncelerinin doğru olmasının yanı sıra karşı tarafın da bunu anlayıp anlamadığına yani aklına yatıp yatmadığına bakar; "Cevaplar doğru olmakla kalmamalı, konuştuğumuz kimsenin bilgisine de dayanmalıdır. İşte ben sana düşüncelerimi böyle anlatmaya çalışacağım."¹⁶⁸ Platon, halkın düşünce yapısını da göz önünde bulundurmıştır. Bu sebepten diyaloglarda mitoslara başvurmadan çekinmemiştir. Çünkü dili muhatabınıza uygun seçmek önemlidir. Platon da tam olarak bunu yapar, muhatabına uygun bir dil kullanır. Böylece diyaloglarda savunduğu düşüncelerin, somut olarak anlaşılacağını düşünür. *Phaidros*'ta şöyle der: "yeterli örnek olmayınca konuştuklarımız da havada kalıyor."¹⁶⁹

Öte yandan Platon çıkmaza giren (*aporia*) veya açıklık gerektiren meseleler üzerine *mitos* anlatımına başvurur. *Mitosun* kültürel işlevinden yaralanmak ister. Burada Platon'un *mitosa* inanıp inanmadığı meselesi hiç önemli değildir. Bir amaç vardır;

¹⁶⁸ Platon, Diyaloglar, "Menon -75d", çev. Adnan Cemgil, 7.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 155.

¹⁶⁹ Platon, *Phaidros* -262c, s. 69.

anlaşılır olmak, bir konuyu anlamak. Platon'un bir araç olarak mitosa başvurmasının ilk nedeninin *eğitim* olduğunu belirtmiştik. Buna açık olarak *Devlet*'in II. Kitabında değinir. Burada bir çocuğun gelişimi için beden ve ruh bütünlüğünden söz edilir. Bedenin gelişimi için jimnastik/idman, ruhun gelişimi için de müzik/ritim eğitiminin gerekliliğine işaret eder. Eğitim ilkin müzikle başlamalıdır. Fakat Platon müzik eğitiminin söz sanatlarını da kapsadığına dikkat çeker. Müzik ve söz sanatları ilişkisine değinirken iki türlü sözden bahseder: gerçeğe uygun olanlar ve uydurma olanlar. Yetiştirmede her ikisi de kullanılırken öncelik uydurma olan sözlere verilir, yani masallara (mitos). Masallarda gerçeğe uygun sözler varsa da, çoğunlukla uydurma sözlerden oluşmaktadır. Platon burada sözün iki biçimine işaret eder. Sözün gerçeğe uygun olanı (*logos*) ve sözün uydurma olanı (*mitos*).¹⁷⁰

Eğitim ise yaşam boyudur, çocukluk dönemiyle sınırlı değildir. Mitos politik maksatlı eğitim aracı olarak *Devlet* III. kitapta kullanılır. Yetişkinlerin devlet içinde belirlenen düzenlemeye ikna olmaları ve ait oldukları sınıfların gereklerini sorunsuz yerine getirmeleri için mitosa ihtiyaç duyulur. Bunun için soylu yalan dediği *Fenike* (Kadmos) masalını anlatır.¹⁷¹ Bu mitos politik bağlamda devlet yönetiminde oluşması muhtemel sorunların izole edilmesi için önemlidir. Bu mitosa inandıkları takdirde hem toprak “ana”ya hem de kardeş olarak gördükleri diğer yurttaşlara bağlı olacak ve sınıf aidiyetleri pekişecektir. Bu bağlamda mitos burada yurttaşları ikna üzerinden eğitmek için kullanılmıştır. Bu sayede çocuklar da sınıflarına göre ayrılıp eğitime tabi tutulacaktır.

Soylu yalan (*gennaion pseudos*) olarak nitelendirdiğimiz bu mitosun işlevi, vatandaşların diyalektik aracılığıyla temaşa edemedikleri hakikati, dolayısıyla *philosophia* bağlamında yetersiz kaldığı durumlarda, onların bu hakikate diyalektik aracılığıyla ulaşmış gibi düşünmelerini sağlamaktır. Bu bakımdan mitosları “yararlı

¹⁷⁰ Platon, *Devlet -377a*, s. 65.

¹⁷¹ “Önce önderleri ve yardımcıları, sonra da bütün şehri şuna inandırmaya çalışacağım; kısaca diyeceğim ki; Biz sizi bazı ilkelere göre yetiştirdik ya, bunlar bir çeşit rüyaydı. Gerçekte siz, silahlarınız, bütün eşyalarınızla birlikte yerin altında yetiştiniz, yoğrulduunuz. Toprak, bir ana gibi, iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkarttı sizi. Üstünde yaşadığımız bu toprak sizleri büyüten, emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir. Bu toplumun birer parçası olan sizler, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Mayasında demir, ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.” (Platon, *Devlet -414d, 415c*, s. 110-111.)

gerçekdışılık”, “yaralı kurmaca” olarak düşünebiliriz. Bu sayede yararlı kurmaca olan mitos, hakikate mümkün olduğu kadar yakınlaşmasından dolayı muhatabına doğru ilkelerin özümsemesini sağlamaktadır. Yararlı bir gerçekdışılığın hakikate zorunlu benzerliği, hakiki ifadelerle olduğu gibi yalanda söze dökülen kelimelerin anlamında değil, yalana inanmaktan doğan neticelerde ikame eder. Kullanışlı yalana inanmanın sonuçları, hakikati bilmenin sonuçlarıyla neredeyse aynı görünüyor olmalıdır.¹⁷² Fakat en nihayetinde Platon, gerçek kavrayışın ancak akılla (*logos*) sağlanabileceğine de dikkat çeker.

Platon’un araç olarak mitosa başvurmasındaki ikinci temel neden muhatabını ‘*ikna etmek*’tir. Mitos bir ikna aracı olarak belirmektedir. Fakat *philosophia* etkinliğinde nihai amaç kişi ve kişileri bir şeye ikna etmek değil, o şeyin hakikatini açığa çıkarmaktır (anımsatmaktır), yani *epistemedir*. *Gorgias* diyalogunda ikna ve retorik ilişkisi ele alınmaktadır. Burada Gorgias ve Sokrates arasında retorik bağlamında ikna konusu tartışılır. İlk belirlenim eğitimin/öğretimin ikna ile ilişkisi olduğudur. Şöyle ki, bir aritmetikçi bize sayılarla ilgili şeyleri öğretirken o konu hakkında bildiklerine bizi ikna eder. Dolayısıyla konusu ne olursa olsun bir konu hakkında bir şey öğreten aynı zamanda ikna etme eylemini de gerçekleştirir.¹⁷³

Gorgias diyalogunda geçen *bilmek/bilim* (μάθησις) ve *inanmak/inanç* (πίστις) ayrımı da yine ikna eylemi ile ilişkilidir. Bu ayrım doğruluk değeri üzerinden yürür. İnançlar doğru veya yanlış olmakla birlikte bilim için aynı durum geçerli olmamaktadır. Çünkü bilim söz konusu olduğunda “*yanlış bilim*” diye bir şey olamaz. Bilim doğrudur. Dolayısıyla bilim ve inanç aynı şey değildir. Bununla birlikte bilim ve inanç arasında bir ayrım olsa da ikna ile ilişkisinde bilenler de inananlar da aynı şekilde ikna olmuş durumdadır. İki durumda da kişide oluşturduğu etki aynıdır; *ikna olmak*. Dolayısıyla iki tür iknadan bahsedebiliriz: Bilimsiz inancı ve bilimi yaratan iki çeşit ikna.¹⁷⁴ Sonuç olarak inanç doğası değeri, kişiyi yanlışla veya doğruya yönlendirebilirken, bilim ise doğru olacağından kişiyi doğruya yönlendirir. Retorik inanç yönünden ikna eylemini gösterir. Retorikçi, kişiyi bir konuya inanmaya ikna eder.

¹⁷² Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?* çev. Ayşe Batur, 1.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 137.

¹⁷³ Platon, *Gorgias* -453e,454a, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, 4.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 12-14.

¹⁷⁴ Platon, *Gorgias* -454de, s. 15.

Bu bağlamda Platon'un iktan aracı olarak kullandığını iddia ettiğimiz *mitosun*, bilmek ve inanmak arasında hangisiyle ilişkilendirebiliriz? Bu soruyu “doğrulama önyargısı”na (*confirmation bias*) saplanmadan cevaplamak gerekmektedir. Platon, *mitosun* ikna gücünden yararlanmak ister. Böylece *philosophia* etkinliğinde yeterli düşünsel kabiliyete sahip olmayan kişilere mitos aracılığıyla o kişinin anlayış/kavrayış yetisine uygun bir dil kullanmış olur. Bu sayede bilimsel konularda temaşa eylemini gerçekleştiremeyen kimselere, *mitos* aracılığıyla temaşa edebilmelerini, hakikate ulaşmaları için uygun eylemlerde bulunabilmelerini sağlamış olur. Çünkü *mitos* gelenekten aldığı meşruiyetle dinleyende psikolojik bir etki ve kabullenim yaratır. Bunun böyle olduğunu “soylu yalan” olarak adlandırılan *Fenike* mitosunda açıklığıyla görebiliriz.

Mitoslarda geçen anlatılar, hikâyeler toplum nezdinde hemen herkes tarafından iyi bilindiğinden mitoslar otoriter bir kimliğe sahiptir. Bu sayede *epistemenin* mümkün olmadığı durumlarda *mitos* araç olarak devreye girer ve ikna gücü sayesinde kişiyi doğru düşünmeye sevk eder. *Mitos*, *philosophia* bağlamında *epistemeye* imkân oluşturmaz. Fakat *epistemeye* işaret eder, olabildiğince hakikate uygun eylemlerde bulunmamızı sağlar.

Platon'un *mitosu* eleştirdiği noktalarda onu bir araç olarak kullanması teorik değil pratik bir yaklaşımdır. *Mitoslar* insanları pratik olarak bir konuda ikna etme gücüne dayanır. Bunun için *Timaios* diyalogunu örnek verebiliriz. *Timaios* diyalogu bir bakıma Platon'un kozmogonisidir diyebiliriz. Burada dünyanın oluşumu ve tanrılar tarafından nasıl düzenlendiği (*kosmos*) meselesi açıklanmaya çalışılır. Diyalogda ortaya konan açıklamalar mitoslarla desteklenmektedir. Bu bakımdan bazı yorumcular *Timaios*'un baştan sona bir *mitos* olduğunu ve Platon'un kozmogonisinin bir *mitos* olduğunu kabul ederler. Oysa diyalogun işleyişinde çıkaracağımız bir sonuç vardır; olguların dışında kalan aynı zamanda deneyin de dışında kalır. Dolayısıyla deneyin dışında kalan konularda ancak “akla uygun”, “akla yatkın” açıklamalar getirmemiz gerekir ki, bunun için de *mitoslar* akla uygun olduğu sürece işimizi görebilirler. Platon, “bu olayları deneyden geçirmeğe kalkışmak insanoğlunun özünü tanrı özü arasındaki farkı tanımamak olur” der.¹⁷⁵ Bundan dolayı Platon'a en ciddi eleştiriler *Timaios*

¹⁷⁵ Platon, *Timaios* -68d, s. 97.

diyalogu üzerinden yapılmıştır. Çünkü bir *mitosun* doğruluk değeri bakımından yanlışlığı düşünülemez.

2.6.3. Diyaloglar ve Mitos

Platon'un diyaloglarına genel olarak baktığımızda *mitosların* üç tarzda şekillendiğini görürüz. İlk doğrudan alıp kullandığı geleneksel *mitoslar*; ikincisi uyarlanmış *mitoslar*, Platon burada *mitoslar* üzerinde değişimler yapar*; üçüncüsü ise kurgusal *mitoslardır*, Platon burada hayal gücünün zenginliğinden yararlanır. Luc Brisson, diyaloglarda 69 *mitosun* bulunduğunu ve bunların 42'sinin geleneksel *mitoslar* olduğunu, diğer 27 *mitosun* ise bizatihi Platon'un kendisi tarafından kurgulanmış *mitoslar* olduğunu söyler.¹⁷⁶

Diyaloglarda geçen *mitosların* konularına baktığımızda, ruhun doğası – ölümsüzlük ve ölüm sonrası yaşam–, evreninin oluşumu, bilgi bağlamında *anamnesis*, etik bağlamında yargılanma gibi temalar olduğunu görürüz. Örneğin *Phaidros* diyalogunda yer alan “*kanatlı at*” mitosu, Platon'un düşünce dizgesinin temel taşlarının bir arada olduğu oldukça zengin bir anlatıma sahiptir ve bizatihi Platon'un düşünsel yaratımıdır. Bu *mitosta* ruhun ölümsüzlüğü, İdealar kuramı, *anamnesis* kuramı ve aşk (*Eros*) bir aradadır. Burada dikkat kesileceğimiz nokta *mitosların* insanın deneyim alanının dışında kalmış tartışmalar üzerinden ortaya konmuş olmalarıdır. Böylece deneyim alanı dışında kalan konular yine deneyim alanı dışında kalmış karakterler ve kavramlar üzerinden tartışıldığından, tartışmanın bilgisel sınaması da yapılamamaktadır.

Konusu ruh, iyi yaşam, ölüm sonrası yaşam, *anamnesis* olan ve *Devlet*'in sonunda anlatılan *Er mitosunun*¹⁷⁷ amacı, insanlar buna inansınlar ya da inanmasınlar iyi bir yaşamın onlara yaşatacağı huzuru, vereceği kazancı uygun bir anlatıyla *dile*

* Platon *Devlet*'te sitenin düzenini üç sınıfa ayırmayı uygun görür. Bu bağlamda da uygun bir *mitos* olarak Hesiodos'un soylar *mitosunu* kullanır. Platon Hesiodos'un anlatısını iki esas noktada değiştirerek uyarlamıştır. İlk esas, Hesiodos'ta geçen kahramanlar soyunun saf dışı bırakılmasıdır. İkinci esas ise, Hesiodos her bir soy için –kahramanlar soyu hariç– bir maden benzetmesi yaparken, Platon bronz ve demirin karışımından yeni bir soy yaratır. Karışan bu iki maden, gerekli arzular ile gereksiz arzular arasında kalmış ruhun ikiliğini oluşturur. Bunlar ruhun aşağı bölümünü oluşturan üreticiler sınıfıdır. [Karşılaştırma için: (Hesiodos, a.g.e., s. 53-56.) ve (Platon, *Devlet* -414a,415d, s. 110-111)]

¹⁷⁶ Luc Brisson, *Plato The Myth Maker*, çev. Gerard Naddaf, 1.b., Chicago and London: The University of Chicago, 1998, s. 142.

¹⁷⁷ Platon, *Devlet* -614a,621d, s. 360-368.

getirmeye çalışmaktır. Bunun yanında *mitosun* insanın seçiminin önemine yaptığı vurguyu da ifade etmek gerekiyor. Bu bakımdan *mitos Devlet'in* sonunda anlatılarak tüm devlet düzeninde *-polis'te-* iyi bir insan, iyi bir yurttaş olmanın önünü açmak için kıssadan hisse vermektedir. Toparlayacak olursak, Platon bu yola *-mitos ve logos diyalektiğine-* sıklıkla başvurur. Çünkü *sözün* iki biçiminden de yararlanmak ister. Bir yönüyle *logos* ve bir yönüyle *mitos* olarak sözün iki *dile getirme* tarzından ve aklın iki işleyiş biçiminden istifade eder.

Açıklamaya çalıştığımız mitostan logosa geçiş süreci ve Platon'da *mitos'un* işlevi gibi belirlenimler tezimizin üçüncü ve son bölümünde değineceğimiz konuların zeminini oluşturmaktadır. Bu yüzden de konunun bütünlüğü ve açıklığı açısından oldukça önemlidir. Buraya kadar anlattıklarımız bağlamında Platon'un genel olarak bilgi görüşünden hareketle özelde *anamnesis* kuramına değinebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

(ANAMNESİS KURAMI – PLATON’UN BİLGİ GÖRÜŞÜ)

3. PLATON’UN FELSEFİ DİZGESİNİN ARKA PLANI –*ETKİLENİMLERİ*

Nietzsche, Platon’un felsefe tarihindeki ilk karma filozof olduğunu söyler.¹⁷⁸ Platon’a gelinceye kadar tüm “filozoflar” tek yönlü iken Platon ile birlikte karma karakterler ortaya çıkmaktadır. Herakleitos ve Parmenides arasında ortaya çıkan gerilimin diyalektik tartışmalar açısından önemi büyüktür. Bu düşünürler kendi fikirlerini birbirlerinden etkilenmeksizin ortaya koymuşlardır. Fakat Platon, düşünce dizgesini oluştururken Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Protagoras ve Sokrates başta olmak üzere Orpheusçu ve Pythagorasçı öğretilerden ziyadesiyle etkilenmiştir. Onların düşüncelerini, “felsefelerini” kendi dizgesinde toplamış ve eleştirerek bütünlüklü bir sistem haline getirmiştir. Bunların hiçbiri kendi özgün biçimini koruyabilmiş değildir. Hepsisi de Platon’un düşüncesinde yeni bir forma sokulmuştur. Varlığa dair bir düşünce geliştirirken etkilendiği kişiler Parmenides ve Herakleitos olmuştur. Ruh’un yapısı ve ölüm sonrası yaşama dair bir düşünce geliştirdiğinde, Orpheusçu ve Pythagorasçı öğretilere geri dönmüştür. Bilginin ne olduğu, değişmez, mutlak, ortak kabule dayanan bir bilgi mümkün müdür sorularını Protagoras’ın öğretilerini tenkit ederek yanıtlar. Aynı şekilde Sokrates’ten yöntem üzerinden ve temel ahlak görüşünden etkilenmiştir. Platon’un düşünsel gelişimi tüm bunları kapsar ve buradan kendi düşünce dizgesini geliştirir.

Platon daha en baştan bilginin erişilebilir olduğunu söyler. Fakat bunun için iki kriter belirler: *birincisi*, bir şey bilgi ise doğru olmalı, yanılmaz olmalı; *ikincisi*, bilgi her zaman bir varolan hakkında olmalı. İlk, Protagoras’ın “duyuların ve duyuşsal algıların göreceliği” üzerinde durur ve bu düşünceyi irdeler. Bu düşünceyi kabul etmekle birlikte, evrensel bir göreceliği kabul etmez. Çünkü her zaman için bireysel algılar ve duyuların geçerliliğini kabul edecek olursak, ortak bir bilgi durumundan asla söz edemeyiz. Protagoras, *insanın her şeyin ölçüsü* olduğunu söyler. Bu durumda herkesin sahip olduğu duyular doğrudur. Aynı rüzgâr iki farklı insanda iki farklı

¹⁷⁸ Nietzsche, a.g.e., s. 11-12.

duyum oluşturabilir; birini üşütürken diğerine sıcak gelebilir. Burada her duyumun doğruluğu söz konusu olduğunda ikisi de doğrudur. Protagoras'ın bu yaklaşımını kabul ettiğimizde mutlak bir doğru mümkün olmayacaktır. Mutlak doğru yoksa bilgi de olmayacaktır. Çünkü her duyum, her algı kendi doğruluğunun geçerliliğini kabul edecektir. Bu yüzden Platon, Protagoras'ın dikkatimize sunduğu duyumların *sanılar* (*doksa*) olduğuna kanaat getirir. Platon'un bu düşüncüyü dizgesinde kullanırken amaçladığı, duyumlarımızın aldaticı olabileceği bilincine varmamızdır. Sonuç itibariyle duyular yoluyla mutlak bir bilginin kavranmasına imkân yoktur. Copleston'a göre Platon'da bilgi, bir doğruluk sorunu değildir.¹⁷⁹

Protagoras'ın duyumcu bilgi anlayışı temelini Herakleitos'un varlık kuramından alır. Herakleitos, devinimden bahseder ve ona göre her şey sürekli hareket halindedir. Her şey derken kastettiği algılanan nesne ve algılayan öznedir. Arslan'a göre burada Platon'un asıl alt etmesi gereken Herakleitos'tur. Bunun için yapması gereken, bilginin konusunun varolan, kalıcı ve devamlı bir şey olması gerektiğini göstermektir. Çünkü Herakleitos'un kuramında varlık yoktur; hiçbir şey, hiçbir şey değildir. Bir şey hakkında onun ne olduğunu söylememiz olası değildir. Bu durumda Herakleitos haklı olsaydı, Protagoras da haklı olacaktı. Böylece bilginin duyum olduğunu söylemekten başka çaremiz olmayacaktı. Dolayısıyla Herakleitos haklı olmadığı gibi, Protagoras da yanılmaktadır.¹⁸⁰ Sonuç olarak Platon, bilginin nesnelere kalıcı, dayanaklı ve durağan olması aynı zamanda açık, bilimsel tanımda kavranabilir olması gerektiğini söyler.¹⁸¹

Platon bilgi için iki kriter belirlediğinde Herakleitos ve Protagoras'ın düşünceleriyle taban tabana zıt durumdaydı. Fakat Parmenides'in değişmeyen varlık anlayışı Platon'un düşüncesine tam olarak uygun düşmektedir. Parmenides'in “varolan hiçbir zaman değişmez, sürekli kendisiyle aynı kalır” önermesi Platon için tam olarak aranılan yanıttır. Değişim fikri Parmenides'e göre duyumların bizi sürekli yanıltmasından kaynaklanır. Duyumların algıladığı görüşler evrenidir, oysa gerçek evren akıl yoluyla kavranır. Değişen, sürekli akan, çokluğa bölünen evren aldaticıdır ve

¹⁷⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi 1B: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, 5.b., İstanbul : İdea Yayınevi, 2013, s. 29.

¹⁸⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, s. 303-304.

¹⁸¹ Copleston, a.g.e., s. 30.

gerçek değildir. Gerçek evren değişmez, sabit ve bütünlük içindedir.¹⁸² Parmenides'in bu düşüncesi Platon için aranan cevaptır. Buradan hareketle Platon, bilginin (*episteme*) ve sanının (doksa) olduğu iki varlık alanından söz eder: Değişmez, hep aynı kalan, akılla kavranan alana İdealar adını vermiştir ve İdeaların bilgisi yanılmazdır; görüşler alanı ise duyu ve algılarla kavrandığından burası yanılabilir alanıdır.

İdealar, görüşlerden mutlak surette ayrı olduğundan onlara ilişkin kavrayışımız –ki bu bilgidir– görüşleri konu edinen bir yeti olarak *sanıdan* da mutlak surette ayrıdır. Platon'un İdealar hakkındaki görüşleri temelini ruhun ölümsüzlüğü fikrinden alır. Ölümsüz olan ruh, bedene girmeden önceki yaşamında bu İdeaları tecrübe etmiştir. Ancak bir takım anımsama (*anamnesis*) eğitiminden sonra unuttuğu İdeaların bilgisini tekrar kazanır. İdeaların varlığından ruhun ölümsüz olduğu sonucunu çıkarırız. Aralarında nedensellik bağı vardır. Ruhun ölümsüzlüğü ideaların varlığının epistemolojik nedenidir, İdeaların varlığı ise ruhun ölümsüzlüğünün ontolojik nedenidir. Platon, ruhun ölümsüzlüğü konusunda Orpheus ve Dionysos kültünden ve onların bu konudaki görüşlerini paylaşan Pythagoras'tan etkilenmiştir. Arslan'a göre Platon, bu görüşü daha önce olduğu gibi bir *efsane* veya mistisizm biçiminde değil de akılsal, felsefi olarak ele almıştır.¹⁸³ Ruhun ölümsüzlüğü ve İdealar kuramı arasındaki ilişki tamamen Platon'a özgüdür.

Platon, Sokrates'ten ise, tümel doğrular olmadan bilginin de olamayacağını öğrenmişti.¹⁸⁴ Sokrates için bilgi, *tanımı* amaçlamaktadır. Örneğin iyi'in ne olduğu sorulduğunda, “İyi ...'dır.” tanımı verilmeli ve bu tanım iyinin özünü anlatmalıdır. Çünkü tanım tümeli ilgilendirdiğinden, bilgi, tümelin bilgisidir. “Atina anayasası iyidir” dediğimizde, tikel anayasalar değişebilir fakat iyi kavramı değişmez, aynı kalır. Böylece iyi'nin bilgisi üzerinden tikel anayasaları değerlendirmeye alırız. Bilgi için gerek koşul onun tümelin bilgisi olmasıdır. Bu bakımdan en yüksek bilgi tümelin bilgisi olurken, tikelin bilgisi en alt “bilgi” türü olacaktır.¹⁸⁵ “Bilgi nedir?” sorusu Sokrates'e bağlı tüm okullarda önemli etkinliğe sahiptir. Platon'a göre, bir şeyi bilmek için sorulacak ilk soru “Bu nedir? sorusudur. Bu soruya verilecek bir cevap, bir şeyi kavrama veya tanıma

¹⁸² Ernst von Aster, *Ernst von Aster'in Ders Notları*, der: Vural Okur, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 66-67.

¹⁸³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, s. 308.

¹⁸⁴ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 38.

¹⁸⁵ Copleston, a.g.e., s. 30-31.

dahil etmektir; söz gelimi bu insandır dediğimizde “bu”yu insan kavramı içine koymuş oluruz. Dolayısıyla bilgi, nesnesi hakkında yargıda bulunmaktır. Yargıda bir nesneyi genel bir kavrama dâhil ederiz. Bu yüzden Platon’a göre bilgi, her şeyden önce, tümel kavramlar oluşturmak demektir. Tümel kavramları düşünmeden hiçbir bilgi oluşmaz.¹⁸⁶

Platon’un felsefi dizgesine baktığımızda özellikle karşılaştığımız isim Sokrates’tir. Diyaloglarda bir düşüncenin bazen Platon’a mı yoksa Sokrates’e mi ait olduğu hususunda belirsizliğe kapılabiliriz. Aslında bu çok takılıp kalınacak bir çıkmaz değildir. Öyle ki, diyaloglarda geçen düşünceler, Sokrates’in etkisini görmeye beraber, tamamıyla biçimlenmiş haliyle Platon’a özgüdür. Tezimizde daha önce de vurguladığımız gibi “Yunanların özelliği, bir şeyi olduğu gibi almamalarıdır.” Platon’u bu ifade üzerinden okuduğumuzda diyaloglarda geçen Sokrates’in ne kadar Sokrates olduğu gayet açıktır. Nietzsche’ye göre, Sokrates Platon için bir maske görevi görmektedir. Platon kendisini Sokrates’in ardına saklar ve sistematik olarak “Ben”in kullanımından kaçınır.¹⁸⁷ Fakat diyaloglarda gördüğümüz tüm düşünceler son tahlilde Platon’un düşünceleridir. Sokrates önemli bir figür olarak belirlemektedir. Taylor’a göre Platon’un kendisine ait bir kişiliği Sokrates’e yüklemesi elbette mümkündür. Belki de Sokrates diye bildiğimiz kişilik yazarın kişiliğidir.¹⁸⁸

Buraya kadar Platon’un düşüncesinin temelinde yatan düşüncelerin bir özeti verilmeye çalışıldı. Platon, içine doğduğu bu çok yönlü ve zengin düşünce geleneğini büyük bir ustalıkla sisteminin bir parçası haline getirmiştir. Bu bölümde Platon’un bilgi görüşü bağlamında anamnesis (*animsama*) kuramı incelenecektir. Platon’un bilgi görüşünü herhangi bir diyalogunda dizgesel olarak anlatmış veya bütünüyle işlemiş olarak göremeyiz. Diyaloglar arasında yalnızca *Theaitetos*’un durumu farklıdır. *Theaitetos* diyalogu esas olarak bilgi probleminin işlenmesine ayrılmıştır. Fakat bu diyalogda bilginin “*ne olduğu*” araştırılırken tersi olarak bilginin “*ne olmadığı*” gösterilmeye çalışılmıştır. *Theaitetos*’ta bilginin duyum ve algı olmadığı fikri temellendirilmeye çalışılır, bilginin temelini duyumlara ve algılara dayandıran görüşler eleştirilir.

¹⁸⁶ Aster, a.g.e., s. 148.

¹⁸⁷ Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012, s. 91.

¹⁸⁸ A. E. Taylor, *Sokrates: İroni, İnfaz ve Etik*, çev. Mukadder Erkan, 1.b., Ankara: Fol Kitap, 2020, s. 18.

Platon'un diyaloglarının temel meselesini bir noktaya indirgediğimizde “*bir şeyin ne olduğu*” hakkındadır diyebiliriz. Yasa nedir, dostluk nedir, iyi nedir, haz nedir, güzel nedir, ideal yönetim şekli nedir gibi. Dolayısıyla bilgiye yönelik araştırmalar çoğunlukla şu biçimde bir sorunun cevabı olarak görünür: “x nedir?” Platon bu soruyu sorduğunda cevaben “birçok x değil” ancak “x’in kendisini” yani özü, *İdeayı* ister. En nihayetinde istediği kavramsal ortak kabule dayanan bir tanımdır. Burada öncelikle *Theaitetos* diyalogundan hareketle bilginin ne olmadığına açıklık getirip, daha sonra “*bilgi anımsamadır (anamnesis)*” savına nasıl gelindiğine ve bu bağlamda ruh görüşüne ve İdealar kuramına değinilecektir.

3.1. Bilgi Ne ‘Değil’dir?

Platon'un öğretisinin çeşitli kısımları ve bunlar arasında yakın ilişkiler vardır. Örneğin varlık kuramını bilgi kuramından, bilgi kuramını ruh anlayışından, ruhu da ahlak veya etik görüşünden ayırt etmemiz oldukça güçtür. Diyaloglarda bu farklı alanlara ilişkin fikirler ya da iddialar çoğunlukla bir arada, birbiriyle iç içe ele alınırlar. Bu durum özellikle varlık, bilgi ve ruh öğretileri için geçerlidir. Ancak Platon, *Theaitetos* diyalogunda düzenli bir biçimde bilgi sorununu ve bunun algı veya duyum, *sanı* ve *logos* ile ilgisini tartışmaya açar. Burada esas olarak bilgi problemi işlenir. Diyalogun karakterlerinden biri olan Theaitetos'un, “*bilgi nedir*” sorusuna verdiği cevapla asıl anlamda diyalog başlar. Theaitetos'un *bilgi nedir* sorusuna ilk yanıtı; “bilgi *algıdır*” olur. Ancak bilginin algı olduğu savı çürütülür. Diyalogun ilk bölümünde Platon'un tartıştığı, birbiriyle bağlantılı üç tez vardır: 1- Bilgi algıdır. 2- İnsan her şeyin ölçüsüdür. 3- Her şey akış durumundadır.

Sokrates ve Theaitetos arasında geçen diyalog öğrenmenin ne olduğunun açıklanmasıyla başlar. Öğrenmek, bir şey hakkında –öğrenilen şey hakkında– daha bilge olmaktır der, Sokrates. Böylece, bilgelik sayesinde bilge olurlar bilgeler. Bilmek, bir şey hakkında detaylı ve etraflıca bilgi edinmek ve bu sayede bilgelikten *pay* almaktır. Bu defa Sokrates tarafından “bilgelik ve bilgi aynı şey midir?” sorusu sorulur. Şüphesiz bir şey hakkında bilgi sahibi olunca aynı zamanda bilge de oluruz ve bundan dolayı

bilgi ile bilgelik aynı şeydir.¹⁸⁹ Bilgeliğin ne olduğu cevabı açıktır. Peki ama bilinen her türlü şey bizi bilge yapar mı ve en önemlisi, *bilgi nedir?* Sokrates tam olarak şöyle sorar: “Bilgi hakkında açık bir fikir elde edemiyorum. Bilgi nedir? Bunu ifade edebilecek miyiz? Ne düşünüyorsunuz?”¹⁹⁰

Bu soruşturmanın devamında Sokrates, Theodoros’un da tavsiyesiyle, Theaitetos’tan bilginin ne olduğunu; doğru ve açık olarak bilgiden ne anladığını söylemesini ister. Theaitetos’a göre öğrenilebilen bütün şeyler bilgidir; başta geometri olmak üzere kunduracılık ve diğer tüm zanaatlar (sanatlar), ister toptan alınsınlar ister ayrı ayrı alınsınlar, bilgiden başka bir şey değillerdir. Theaitetos’un verdiği cevaba binaen Sokrates ona cömert olduğunu ve kendisinden basit tek “bir” şey istenirken, “birçok” şey verdiğini söyler.¹⁹¹ Fakat Sokrates’in Theaitetos’tan istediği bilginin ne olduğu hakkında açık bir cevap vermesiydi ama aldığı cevap bilimlerin ve zanaatların bilgi olduğuydu. Acaba ayakkabıcılık zanaatı bilgelik olabilir mi? Theaitetos’un düşüncesinde bir şeyin bilgisi veya bir zanaatın bilgisi de bilgelikdir. Başka bir deyişle, zanaatları bilmek bilgelikleri bilmektir. Peki tek bir bilgelik mi yoksa bilgelikler mi vardır? Theaitetos’tan istenilen bilginin ne olduğuydu, kaç çeşit olduğu değildi. Dolayısıyla “bilginin ne olduğu sorusu”, onları saymak için değil, asıl bilginin özünü öğrenmek içindir. Yani kendisinden istenilen, bir şeyin özü hakkında neyse o olduğu söylenmesidir.

“*Sokrates:* Öyleyse şu noktayı da göz önünde tut: diyelim ki bize biri alışılmış ve günlük şeylerden birinin özünü soruyor; meselâ soru, balçığın özü hakkında; biz ona testici balçığı, fırın balçığı, tuğlacı balçığı diye cevap versek gülünç olmaz mıyız?”¹⁹²

Sokrates’e göre, öze yönelik bir bilgi vermek gerekirken başka başka adlardan yola çıkarak cevaplar vermek, esasında öze dair bilgi vermemektir. O halde bilginin ne olduğu bilinmedikçe “kundura bilgisi” sözcüklerinden de bir şey anlaşılmaz. Bilgi hakkında bir düşüncesi olmayan biri, ne kunduracılığı ne de başka herhangi bir zanaatın ne olduğunu bilemez. Bu sebepten bilginin özü sorulduğunda yanıt olarak herhangi bir zanaatın adını vermek gülünç duruma düşmektir.

¹⁸⁹ Eflâton, *Theaitetos* -145de, s. 15.

¹⁹⁰ Eflâton, *Theaitetos* -146a, s. 16.

¹⁹¹ Eflâton, *Theaitetos* -146cd, s. 17.

¹⁹² Eflâton, *Theaitetos* -147a, s. 18.

Theaitetos'un Theodoros ile birlikte bir dizi matematik işlemler nihayetinde “kare” ve “eşkenar” kavramlarını/adlarını buldukları gibi bilginin de benzer şekilde adım adım ilerleyerek ne olduğunu bulması istenir.¹⁹³ Sokrates'in, bilgi hakkında kesin ve dolayimsız bir tanım istemesi üzerine Theaitetos; bunun için oldukça gayrette bulunduğunu ama ne başkalarının ne de kendisinin bu soruya doyurucu bir yanıt bulamadığını ve bu durumun sürekli zihnini meşgul ettiğini dile getirir.

“*Sokrates*: Cesur ol, kendine güven. Theodoros'un sözlerine inan ve hemen bilginin özünü belirlemeye çalış.

Theaitetos: Buna inan, aziz Sokrates; ortaya attığın sorunları kendimde de duyarak, birçok kez çözümlmek için çalıştım. Fakat ne yazık ki, ne kendi bulduğum çözümler beni tatmin edebildi, ne de başkalarının yanıtlarında senin aradığın kesinliği bulabildim. Fakat öte yandan, bunu bilmek arzusundan bir türlü kurtulamıyorum.”¹⁹⁴

Theaitetos'un bu yakınmaları üzerine Sokrates, onun durumunu gebe bir kadının sancısına benzetir. Bunun üzerine kendisinin de saygı duyulan bir ebenin, Phanarete'nin, oğlu olduğunu ve annesiyle aynı işle uğraştığını, ebelik zanaatına sahip olmakla birlikte ebeliğin diğer tüm lütuflarına kabil olduğunu söyler.¹⁹⁵ Sokrates, ebelik zanaatı ile kendi ebelik zanaatı* arasında benzerlik kurar.

Sokrates'e göre artık gebe kalabilecek ve doğuracak hiçbir kadın başkalarını doğurtmak için bu mesleğe giremez. Bunu artık doğuramayacak olanlar yapar. Bu âdete önyak olan kendisi hiç doğum yapmamış Artemis'tir ve tamamıyla kısır olanlara ebeliği yasak etmiştir. Buna karşılık yaşlarının ilerlemiş olması dolayısıyla artık doğurmayanlara, kendi durumunda olanlara, bu sanatı müsaade eder. Ebeler gebeliğin olup olmadığını, bunu başkalarına kıyasla daha iyi bilirler. Aynı zamanda ebeler ilaçlarıyla, sihirleriyle ağrıları uyardırmaya veya dindirmeye ve zor durumlarda doğumu gerçekleştirmeye, gerek görülüyorsa da çocuğu düşürmeye yetkilidirler.¹⁹⁶

“*Sokrates*: İşte Theaitetos, benim doğurtma sanatım da bu türdendir. Aradaki ayırım şudur ki, sanatım kadınları değil, erkekleri doğurtur ve doğum esnasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil, ruhlarına yöneltilmiştir. Öyle ya, ben şu noktada ebelere tümüyle benzerim: “bilgelik konusunda ben de ebeler gibi

¹⁹³ Eflâtun, *Theaitetos* -147e,148b, s. 20-21.

¹⁹⁴ Eflâtun, *Theaitetos* -148de, s. 22.

¹⁹⁵ Eflâtun, *Theaitetos* -148e,149a, s. 23.

* μαειευτική τέχνη: Sokrates'e atfedilen, her insanda mevcut bulunan bilgiyi açığa çıkartmayı –doğurtmayı– amaçlayan Sokratesçi yöntemdir.

¹⁹⁶ Eflâtun, *Theaitetos* -149bd, s. 23-25.

kısırım.” Bunun nedeni şudur: Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır. Onun için kendim hiç bilge değilim, ruhumun ürünü sayabileceğim hiçbir buluş da gösteremem. Fakat benimle temas edenler ilkönce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında Tanrının inayetiyle, kendileriyle başkalarının da tanık olduğu gibi, hayret edilecek ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden, hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar (*phaino*). Benimle arkadaşlık edenler bir de şu noktada doğuran kadınlarla aynı şeyi duyarlar; onlar da acı çekerler ve gece gündüz, kadınlardan çok daha fazla, kuşku acıları içinde kıvranırlar. Benim sanatım bu ağrıları diriltebilir, aynı zamanda da yatıştırabilir. Fakat Theaitetos, öyleleri de vardır ki gebe olmadıklarına karar veririm; düşünceme göre böylelerine hiçbir yararım dokunamaz. Sana bunları bu kadar uzun anlatmamın nedeni, senin de inandığın gibi, fikirlere gebe olduğunu ve acı çektiğini kestirdiğimdendir. Onun için bir ebenin oğlu olmam kendim de bir ebe olmam nedeniyle, kendini bana teslim et, sorularına gücün yettiği kadar en doğru şekilde yanıt vermeye çalış.”¹⁹⁷

Sokrates’in bu açıklamaları bir bakıma “*ebelik/doğurtma ve anamnesis*” ilişkisinin bir ifadesidir. Diyalogda doğrudan *anamnesis* bahsi geçmiyor olsa da özellikle *Menon* diyaloguyla yakınlık göstermektedir. *Menon*’da geçen “*Erdem nedir?*” sorusu ile *Theaitetos*’ta “*Bilgi nedir?*” sorusunun ele alınışı itibarıyla benzerlik vardır. Her iki diyalogda da soruya ilişkin cevap için örnekler matematikten seçilmiştir. Sokrates’in sorusuna “bir” tanımla cevap vermek yerine yanlışa düşülüp “birçok” tanımlar verilmesiyle de iki diyalogun yakınlığını görebilmekteyiz. Bu bakımdan *Theaitetos*’ta *ebelik zanaatının* betimlenişi ile *Menon*’da geçen *anamnesis* kuramı arasında bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

Sokrates, kendisinin anlatımıyla, ruhların doğurucusudur: ruhların doğumuna yardım eder. Fakat kendisi herhangi bir şey doğurmaz. Çünkü hiçbir şey bilmez. Yalnızca diğerlerine, kendi başlarına doğurmaları için yardımcı olur.¹⁹⁸ *Savunmada* “kendisinin bir şey bilmediğini ve bilmediğinin farkında olmasıyla az da olsa bilge gibi” olduğunu söyler. Sokrates’in *ironisi** diye tabir ettiğimiz bu ifadelerde tam olarak

¹⁹⁷ Eflâton, *Theaitetos -150b,151b*, s. 26-29.

¹⁹⁸ Hadot, *Ruhani Alışturmalar ve Antik Felsefe*, s. 98.

* *Sokratik ironi*’nin esas noktası, Sokrates ve muhatapı tarafından kat edilmiş yoldur. (bkz. Platon, Diyaloglar, “*Protagoras -361a,362a*”, çev. Tanju Gökçöl, 7.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 444-445) Sokrates muhatabından bir şey öğrenmek istiyormuş gibi görünür, kendini küçümser ve muhatabıyla özdeşleşir ve söylemine dâhil olur. Aslında tersi bir durum söz konusudur, özdeşleşen muhatabın kendisidir. Tartışmanın sonunda muhatap hiçbir şey öğrenememiştir ve hatta hiçbir şey bilmez. Yine de tartışma süresince muhatap, zihin faaliyetlerinin ne olduğunu deneyimlemiştir. Deyim yerindeyse Sokrates’in kendisi olmuştur; sorgulamanın, gözden geçirmenin, en nihayetinde de bilincin ne olduğunu deneyimlemiştir. (Hadot, *Ruhani Alışturmalar ve Antik Felsefe*, s. 97-98) Sokrates’in yöntemi bir bilgi

kastettiği şu olabilir: İletilebilir hiçbir bilgiye sahip değildir ve kendi ruhundaki İdeaları başkasına geçiremez, aktaramaz: “Ah ne hoş olurdu Agathon, daha dolu bir kaptan daha boş bir kaba akan su gibi, birbirimize dokunmakla daha dolumuzdan daha boşumuza akan bir şey olsaydı hikmet –bilgi–.”¹⁹⁹

Anamnesis Platon’un iki öğretisi arasında bir bağın kurulması için gereklidir: İnsan ruhunun ebedi doğasıyla bilginin salt bilgiye özgü nesnelere olan İdealar’ın “ayrı” varoluşu.²⁰⁰ *Theaitetos*’ta *anamnesis* kuramından hiç bahsedilmemesinin nedeni, diyalog “Bilginin ve nesnelere doğası nedir?” sorusunun yanıtını bilmediğimizi varsayar. Diyalog bilgi ve türlerini bilmemizi, duyu dünyasını tanımamızı istemektedir. Bilgi nedir, deneyden çıkarsanır mı? sorularının cevaplanması ve yadsınması üzerine durulur. Duyumun, algının veya inancın bilgi olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususunda bir sonuca varma durumundaysak, bilgi olarak adlandırılmak istenen o şeyin belirli bir takım özelliklere sahip olması gerektiğini kabul etmeliyiz.²⁰¹ Algı, yanılmazlık özelliğine sahip olsa dahi, nesne olarak gerçekliğe sahip midir? Algı gerçek midir, bilgi olabilir mi, algı ne türden bir bilgidir?

Sokrates’in de teşvikiyle *Theaitetos*, ilkin, kendinden emin bir ifadeyle bilginin algı olduğunu söyler:

“*Theaitetos*: Mademki bu kadar candan teşvik ediyorsun, Sokrates, içimdekini, her ne olursa olsun, söylemeye çalışmamam ayıp olurdu. Böylece düşünceme göre bir şey bilen kimse bildiğini algılar. O halde, şimdilik görünürde, bilgi algıdan başka bir şey değildir.”²⁰²

Theaitetos’un “bilgi algıdır”^{*} savı ilk keredede doğru gibi gelir. Çünkü genel kanıya göre, bilgilerimiz bize dış dünyadan duyular yoluyla gelmektedir. Fakat Platon, bu türden bir bilginin, en aşağı bilgi türü olduğunu söyler. *Theaitetos*’un “bilgi algıdır”

aktarmak ve sorulara *cevap vermek* değil –bu, Sofistlerin ve geleneğin öğretim yöntemidir– tam tersine *soru sormaktır*. (Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 37.)

¹⁹⁹ Platon, *Symposion -175d*, çev. Eyüp Çoraklı, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 35.

²⁰⁰ Cornford, a.g.e., s. 50.

²⁰¹ a.g.e., s. 51.

²⁰² Eflâtun, *Theaitetos -151e*, s. 29.

* αἰσθησις/aisthesis: algı, duyum; duyularla özellikle duygu yoluyla, fakat aynı zamanda görme, işitme vb. yoluyla algılama, duyma, hissetme, bir şeyin doyumunu, duygusu, hissi. *Aisthesis*, Herakleitos ve Parmenides tarafından ortaya atılan epistemolojik kuşkulara bulaştırıldı ve hakikate herhangi bir sahici giriş yolu olmaktan çıkarıldı. (Peters, a.g.e., s. 20.)

savını, Protagoras'ın “insan her şeyin ölçütüdür” sözüyle diyalektik bir biçimde açıklamaya ve bu tezi çürütmeye çalışılır.

“*Sokrates*: Duyumun bilgi olduğunu iddia ediyorsun. Muhakkak ki bilgi için hiç de kötü bir tanım vermedin; tersine, Protagoras'ın da verdiği tanım budur. Yalnız o aynı şeyi başka şekilde söylüyordu. O, her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür, diyordu. O, şöyle bir şey kastetmiyor mu; şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir?”²⁰³

Protagoras aslında basit gibi görünen bir söylemde bulunmuyor. Şüphesiz aynı rüzgârın birisi için serin olurken diğeri için ılık olması pek tabii bir durumdur. Bu iki taraf için de öyle görüldüğündendir.* Bu sebepten “görünme” algılamaktır. Görünüş ve duyum aynıdır. Çünkü herkes onları böyle algılıyorsa –yani soğuk, sıcak, sert, hafif– herkes için de böyle olacaklardır. Dolayısıyla algı, daima varlığa dayanır ve yanılmaz. Burada “algı bilgidir” önermesi, algının varolana ya da gerçek olana ilişkin *yanılmaz* bir kavrayış (*idrak*) olduğunu ortaya koyar. Bunlar bilginin, bilgi adını almaya aday her önermenin sahip olması gereken iki temel özelliğidir.²⁰⁴

Algıda bana görünen “vardır” veya varolur, ya da gerçektir. Bu nedenle belirsiz ve karanlıktır. Rüzgârın ıssı göreliliğinden dolayı iki algının da birbirini yanlışlaması için bir dayanağı yoktur. Bu bakımdan herkes algıladığının, kendisi için varoluşu ya da gerçekliğinin tek ölçüsü ya da yargıcıdır. Dolayısıyla karanlık olan nokta “benim için” veya “bana göre” ‘ek’inin anlamıdır. Sokrates, rüzgâr örneğinde yaptığı açıklamada, duyu-nesnesi ve fiziksel-nesne arasında bir ayrıma gider. Öyle ki rüzgârın bana serin görünmesi ile sana ılık görünmesi, iki farklı duyu-nesnesinin varlığıdır. Duyu-nesnesinin çokluğuna mukabil tek bir fizik-nesnesi vardır: hâlihazırda esmekte olan “aynı rüzgâr”. Buradan olanaklı iki yorum çıkar karşımıza: Birincisi, “kendinde rüzgâr hem serin hem ılıktır”, bu nedenle “bana göre” ve “benim için”i ekleriz; ikincisi, “kendinde rüzgâr ne serin ne ılıktır”, böylece kişisel olarak duyu-nesnemizin bir diğerrinin duyu-nesnesinin doğruluğunu yadsımasında bizi haklı kılmayacaktır.²⁰⁵

²⁰³ Eflâtun, *Theaitetos* -152a, s. 30.

* φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἔστιν; görünme/öyleymiş gibi gelme algılamadır veya algıladığım şey bana öyle görünüyor. (*Theaitetos* -152b.)

²⁰⁴ Cornford, a.g.e., s. 58.

²⁰⁵ a.g.e., s. 60-61.

Platon (Sokrates), Theaitetos'un "bilgi algıdır" önermesini çürütmek için, Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" önermesiyle Herakleitos'un "her şey değişim halindedir" önermesini ilişkilendirir. Bakıldığında iki önerme de algının bilgi olduğu düşüncesini desteklemektedir. Fakat Platon bunun böyle olmadığını göstermeye çalışır. Protagoras ve Herakleitos'un önermeleri ölçünün insan olması bakımından ve aynı zamanda değişimin devamlı olması dolayısıyla geçerli bir bilginin olamayacağını, evrensel genel geçer bir bilgiye ulaşılamayacağı sonucuna götürür. İki önerme, duyu nesnelere söz konusu olduğunda doğru, fakat gerçek bilgi nesnelere için yanlıştır. Russell, Herakleitos'un öğretisiyle, bilgi algıdır şeklindeki tanımı birlikte ele alırsak, bilginin olan değil olmaktan olanın konusu olduğunu söyler.²⁰⁶ Her şeyin devinim halinde olması, durmadan değişmesi sebebiyle bir nesneden bahsedemeyiz. Şeyler sabit değildir yani varlık değildir, hareket ve değişim halinde olduğundan şeyler *oluştur*. Herakleitos'un kuramında varlık daimi bir oluş halindedir. Bu durumda bilgilerimiz varlığın oluş durumuna göre değişiklik gösterecektir. Dolayısıyla bilgi dediğimiz şeye bir tanımlama getiremeyiz. Böyle bir durumda bilginin değişmeyen evrensel bir tanımını vermek mümkün görünmemektedir.

“*Sokrates: ...hiçbir şey, kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden bir şey de değildir; ve “bir şey” veya “herhangi bir nitelik” ifadeleri hiçbir şey için doğru değildir; büyük dediğin, küçük de görünebilir. Ağır dediğin hafif de görünebilir; böylece gider; çünkü hiçbir şey ne bir şeydir, ne de herhangi bir niteliğe sahiptir. Her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve birbiriyle karışma sayesinde olur, ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz. Çünkü bir şey var değildir, tersine, her şey sürekli oluş halindedir.*”²⁰⁷

Platon tüm duyuşsal nesnelere sürekli olarak değişmekte olduklarını dile getiren Herakleitos öğretisini kabul eder. Bu görüş aynı zamanda Platon felsefesinin temel ilkelerinden biridir. Ancak Platon için duyuşsal şeyler “her şey” değildir. Çünkü her şey her zaman değişir* biçimindeki sınırlanmamış bir görüş, bilgiyi olanaksız kıldığından kabul edilmez. Dolayısıyla, Protagoras'ın “algı her zaman varolanın algısıdır” sözü yerini Platon'da şu öğretilere bırakır: “Algı her zaman oluş süreci içerisinde olanın

²⁰⁶ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I*, çev. Muammer Sencer, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2000, s. 264.

²⁰⁷ Eflâtun, *Theaitetos -152d*, s. 32.

* πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει / panta khorhei ouden menei: Her şey diğerinin yerini alır, hiçbir şey yerinde durmaz. (Platon, *Kratylos -402a: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler I.Cilt*, çev. Erman Gören, 1.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 101.)

algısıdır.”²⁰⁸ Kendi duyu-nesnemin doğrudan algısını bile, “bilgi” olarak adlandırmak güçtür, çünkü nesne değişmez bir biçimde gerçek olan bir şey olmayıp, yalnızca oluşan ve her zaman değişen bir şeydir. Ancak Platon için bilgi, tanım gereği, nesnesi olarak gerçek olana, gerçek varolana sahiptir ve bu nesnelere –*algının nesnelere*– doğru ve sürekli bir varlığa sahip değildirler.

Russell’a göre bir şey, ya yerini ya da niteliğini değiştirerek değişir. Bu açıdan bakıldığında Herakleitos’un öğretisinde, şeylerin *daima* her iki bakımdan da değişmekte olduğunu görürüz. Öyle ki şeylerin sadece birtakım nitelikleri değil bütün nitelikleri değişmektedir. Burada problem şudur: biz bir şeye “bu beyazdır” diyecek olduğumuzda konuşmaya başladığımız an o nesne beyaz olsa dahi cümlemizi daha bitirmeden o şey değişmiştir artık. *Theaitetos*’ta algı, nesneyle duyu organı arasındaki karşılıklı bir etkileşim durumudur. Nesne ve duyu organı, Herakleitos’a göre, sürekli değişmekte ve değişirken algılayışı da değiştirmektedir. Algılayandaki değişme, algılayışın değişimine neden olur.²⁰⁹ Sonuç olarak bir nesneyi gördüğümüzü söylememiz zordur; görme kesiksiz olarak görmeyişe dönüşmektedir. Her şey her durumda değiştiğinden görme’ye görmeyiş, algılayışa algılanmayı dememiz kaçınılmaz olur. En nihayetinde “Bilgi algıdır” dediğimiz ölçüde “bilgi algı değildir” de diyebiliriz.²¹⁰

Sokrates, bilginin algı olup olmayacağının bir diğer çözümlemesini görme ve anımsama arasındaki fark üzerinden yapar. Bir şeyi görüyorsam onu algılamışım demektir ve algıladığım şeyi bilirim. Daha önce görmüş olduğum ve algıladığım bir şeyi ayrıca anımsayabilirim. Fakat anımsadığım şeyi o an görmemekteyim, anımsamamın o an için bir algısı yoktur. Görüyor sözü biliyor sözüyle aynı anlama geliyorsa, görmüyor ve bilmiyor sözleri de aynı anlamda olur. Bu durumda anımsama bilgi olmayacaktır. Nitekim böyle bir sonuç söz konusu olamaz. Çünkü anımsadığım şey “bir şey” hakkındadır. Dolayısıyla bilgi ile algının aynı şey olduklarını iddia etmek olanaksız gibi görünüyor. Ancak onların birbirinden başka şey olduklarını söylemek gerekir.²¹¹ Cornford’a göre, anımsama, çözümlemiş olduğumuz biçimiyle algılamadan farklı bir

²⁰⁸ Cornford, a.g.e., s. 70.

²⁰⁹ Russell, a.g.e., s. 264.

²¹⁰ a.g.e., s. 265-266.

²¹¹ Eflâtun, *Theaitetos* -163a,164b, s. 59-63.

bilgi türüdür. Anımsamada, şimdi aktüel algı sürecinde verilmemiş olan, geçmişte kalmış nesnelere doğrudan, aracısız bir biçimde ayırdındaymışız gibi görünürüz.²¹²

Algının göreceliği ve algının Platon'un düşüncesinde en aşağı türden ya da karanlık bir tarafı olduğundan “bilgi”nin tanımı için uygun bir açıklama olmamıştır. Bunun üzerine Sokrates, Theaitetos'a, bilginin gerçekten ne olduğunun tekrar baştan incelenmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Theaitetos ortaya yeni bir sav koyar: Yargılar doğru ya da yanlış olabilirler ancak Theaitetos'a göre “doğru olan sanı (yargı) *bilgidir.*”

“Sokrates: Şimdi bundan öncekilerin hepsini unut, yanına kadar sokulduğun şeyi, daha açık görüp görmediğine dikkat et. Bir daha söyle bakalım: bilgi nedir?”

Theaitetos: Doğrudan doğruya, *sanı** olduğunu söylemek imkânsızdır, Sokrates'im; çünkü yanlış sanı da vardır. Fakat herhalde, doğru sanının bilgi olması olasılığı vardır; benim de cevabım şimdilik bu olsun.

Sokrates: Böyle ilerlersek ya aradığımızı bulacağız yahut hiç bilmediğimiz şeyler için, daha az hayale kapılmayı, öğreneceğiz. Herhalde, bu sonuncusu bile, hiç de kötü bir kazanç değil, öyleyse şimdi ne düşüncedesin? İki türlü sanı var: doğru ve yanlış sanı. Sen de doğru sanının bilgi olduğunu saptıyorsun, değil mi?

Theaitetos: Evet, benim düşüncem şimdilik bu.”²¹³

Theaitetos'un bu düşüncesinin temelinde yine “insan her şeyin ölçüsüdür” savı yatar. Diyalogun bu bölümü “yanlış sanı” olanağının açıklama girişimine ayrılır. Sokrates burada Protagoras'ın savunmasında ortaya çıkan bir noktaya geri döner. Protagoras'da (167a) hiç kimsenin yanlış bir yargı veremeyeceğini söyler, çünkü “var olmayanı düşünmek de, tecrübe edilenden başka bir şeyi düşünmek de olanaksızdır ve tüm tecrübeler doğrudur. Var olmayanı düşünmek olanaksızsa, bu durumda Protagoras'ın tüm yargıların doğru olmaları gerektiği görüşünün doğruluğu kuşku götürmez.²¹⁴ İnsanın her şeyin ölçüsü olması durumunda, herkesin tecrübesi (algısı) kendisi için doğru olacaktır. Bu durumda yanlış bir tecrübenin olanağı da ortadan kalkar, yanlış olan da doğru olana indirgenir. Bu durumda iki karşıt tecrübe de doğruluk

²¹² Cornford, a.g.e., s. 119.

* **δόξα** (doksa): Sanı, kanaat, yargı, yargılamak, hüküm, düşünce, temelsiz düşünce, varsayım, inanç. Platon'un felsefesinde hakiki bilgi hakiki gerçekliğe, yani İdealara dairdir, buna karşılık bilgisizlik bütünüyle gerçek-olmayana dairdir. Bu ikisi arasında bir ara evre vardır: yarı-varlık hakkında bir yarı-bilgi. Bu ara yeti (dynamis) doksa'dır ve onun konuları duyulur şeyler (*aistheta*) ve insanlığın ortak olarak yaygın bir şekilde inandığı kanaatlerdir. (Peters, a.g.e., s. 75.)

²¹³ Eflâtun, *Theaitetos* -187bc, s. 117-118.

²¹⁴ Cornford, a.g.e., . 205-206.

iddiasında bulunabileceğinden Theaitetos, “doğru sanı bilgidir” savında bulunur. Ancak “doğru sanı”nın “bilgi” olup olmayacağını incelemek için öncelikle “yanlış sanı”ların ne olduğu üzerine araştırma yapılır. Bunun için üç farklı düşünme ortaya konulur.

Birinci argüman, bir şeyin (bilinen ya da bilinmeyen) bir başka şey (bilinen ya da bilinmeyen) olduğunu düşünmek olarak yanlış sanı;

“*Sokrates*: Pekâlâ, ortada ne gibi bir iddia var? Yanlış sanıdan söz ettiğimiz zaman, yanlış sanının olduğunu, içimizden birinin yanlış sanıda bulunduğunu, başkasının sanısının doğru olduğunu söylerken, bu halin doğamıza bağlı olduğunu mu iddia ediyoruz?

Theaitetos: Evet, bunu iddia ediyoruz?

Sokrates: Bütün meseleleri veya her birini ya bilmek ya da bilmemek şıkları var, değil mi?

Theaitetos: Doğrusu *Sokrates*, her sorunu ya bilmek veya bilmemek şıklarından başka bir şey olamaz.

Sokrates: Sanıda bulunan kimse, bildiği veya bilmediği şeyler hakkında, mutlaka bir sanıda bulunmayacak mıdır?

Theaitetos: Mutlaka bulunacaktır.

Sokrates: Halbuki bir şeyi bilmek hem de bilmemek, yahut onu bilmemek hem de bilmek, imkânsızdır.

Theaitetos: Tabii.

Sokrates: Yanlış sanıda bulunan, bildiği şeylerin, bildiği başka şeyler olduğunu sanır. Böylece her ikisini de bilen, artık her ikisini de bilmez olamaz mı? ...Gene bildiği şeylerin, bilmediklerinden başka olduğunu ve *Theaitetos*'u da, *Sokrates*'i de tanımadan, *Sokrates*'in *Theaitetos*, *Theaitetos*'un *Sokrates* olabileceğini sanmaz mı? ...Bununla beraber, ne bilinen şeyi bilinmeyen şey diye, ne de bilinmeyeni bilinen diye kabul edebilir.

Theaitetos: Bu çok garip olurdu.

Sokrates: O halde nasıl olur da yanlış sanıda bulunabilir? Gerçekten, bu ihtimaller dışında herhangi bir sanıya yer yoktur; çünkü biz ya biliriz yahut bilmeyiz; söylenen bu şıkların ise, her birinde, yanlış sanı mümkün görünmüyor.²¹⁵

Yanlış sanının ilk belirlenimi oldukça açık ifade edilmiş ve hiçbir yere konumlandırılmamıştır. Bunun üzerine *Sokrates*, araştırmayı başka bir biçimde yürüterek, bilmek ve bilmemek tekabülünün değil, varlık ve yokluk tekabülünün kullanılması gerektiğini söyler.

İkinci argüman, var olmayan şeyi düşünme olarak yanlış sanı;

“*Sokrates*: Herhalde şu kadarı besbellidir ki, bir şeyde gerçekten bulunmayan özellikleri, onda varmış gibi düşünen bir kimsenin –bu kimse istediği kadar akıllı olsun– sanısının yanlış olmamasına imkân yoktur. ...Şimdi ne olacak? *Theaitetos*, bize biri şöyle bir şey sorsa ne cevap veririz: Bu söylenen şey

²¹⁵ Eflâtun, *Theaitetos* -187e,188c, s. 119-121.

acaba herhangi bir kimse için mümkün müdür ve bir insan bir şeye nispet ederek olsun, kendinden ve kendiliğinden olsun, yokluğu düşünebilir mi? Biz buna ihtimal ki şöyle cevap vereceğiz; düşünüyorsa evet, fakat düşündüğü hiç bir zaman doğru olamaz. Yoksa ne denir?

...

Sokrates: Bunun gibi başka bir durum var mıdır? ...Yani bir kimse görsün, fakat hiçbir şeyi görmesin. ...Herhalde herhangi bir şeyi gören kimse, var olan bir şeyi görür. Yoksa *Bir'i* var olmayan şeylerden mi sayıyorsun?

Theaitetos: Hayır.

Sokrates: Demek ki herhangi bir şeyi gören kimse var olan bir şeyi görür. Herhangi bir şeyi işiten kimse de bir şey işitir, bu da varolan bir şeydir. Herhangi bir şeye dokunan kimse de bir şeye, aynı zamanda var olan bir şeye dokunur. ...Şimdi, bir sanısı olan, bir şeyi sanmaz mı? ...Böyle olunca, sandığı şey var olan bir şey olmaz mı? O halde yokluğu sanınca, hiçbir şeyi sanmış olmaz.

Theaitetos: Öyle görünüyor.

Sokrates: O halde, ister bir şeye nispet edilsin, isterse başlı başına olsun, yokluğu sanmak imkânsızdır. Öyleyse “yanlış sanıda bulunmak” yokluğu sanmaktan başka bir şey değildir. ...O halde ne bu bakımdan, ne de bundan önceki incelemelerimize göre, bizde yanlış bir sanı var olamaz.

Theaitetos: Kuşkusuz ki olamaz.”²¹⁶

Sokrates (Platon) burada Protagoras’a yüklenir. Düşünmek var olanı düşünmektir. Yanlış olanı düşünmek var olmayanı düşünmektir; ancak bu *hiçbir şeyi* düşünmektir; ve bu yine, şöyle ya da böyle, düşünmemektir. Dolayısıyla yalnızca var olan şeyi düşünebiliriz ve tüm sanılar doğru olmak zorundadır. Protagoras’ın ulaştığı sonuç buydu. Platon’un ulaştığı sonuç ise farklıdır. Platon’a göre, mademki yanlış düşünmek diye bir şey vardır; yanlış düşünmek, eğer “var olmayanı düşünmek” anlığın içinde, şu ya da bu biçimde, hiçbir şey bulunmadığı anlamına geliyorsa “var olmayanı düşünmek” olamaz.²¹⁷ Diğer yandan Sokrates’in açıklamalarından Parmenides ile aynı fikirde olduğunu da görebiliyoruz. Varlığın olmadığı bir sanı mümkün değildir. Var olmayan hakeza yoktur.²¹⁸ Bu düşünce Parmenides’in “varlık var olandır, var olmayan da var değildir” düşüncesine benzerdir. “Olmayan bir şeyin kanısı olmaz, olamaz. Olan bir şeyin kanısı zaten olamaz ve bu da bilgi olur. Dolayısıyla kanı, hem var olan hem var olmayan bir şeyle ilgili olmalıdır.”²¹⁹ Sonuç olarak “varolma” ve “bilme” ilişkisinden yanlış sanının mümkün olmadığı kanıtlanır. Buradan bir diğer argümana geçilir.

²¹⁶ Eflâtun, *Theaitetos* -188d,189b, s. 121-124.

²¹⁷ Cornford, a.g.e., s. 215.

²¹⁸ “Yanlış bir şey söylemek diye bir şey yoktur. Yanlış bir şey söylemek var olmadığına göre, beyan edilemez.” (Platon, *Kratylos* -429ce, s. 175.)

²¹⁹ Russell, a.g.e., s. 232.

Üçüncü argüman, bir şeyi başka şeyle karıştırmak olarak yanlış sanı;

Sokrates: Bir kimse düşüncesinde, bir varlığı başka bir varlıkla karıştırıp bu varlıklardan birini ötekidir diye gösterirse, biz bu karıştırmaya, yanlış sanı deriz. Gerçi o daima var olan bir şeyi sanıyor. Yalnız, birinin yerine ötekini sanıyor; onun için, hedefini şaşırıldığından, kendisine, haklı olarak, yanlış sanıda bulunan denilebilir.

Theaitetos: Çok doğru bir açıklama. Biri güzel yerine çirkin veya çirkin yerine güzel sanısında bulunursa gerçekte, yanlış bir sanıda bulunuyor demektir.

...

Sokrates: Demek ki senin sanına göre, düşüncede bir şeyi bir başkası yerine, yani asıl sanılmayan şey yerine koymak mümkündür.

...

Sokrates: Demek ki bir kimse, bir şeyi başka bir şey diye aldığında, görünüşe göre bu şeyin başka bir şey olduğunu kendi kendisine de iddia eder. O halde acaba kendi kendine çelişkiye düşmeksizin güzelin çirkin veya adaletsizin adaletli olduğunu söylediğin hiç oldu mu diye zihnini bir yokla. Ya da hepsini birden toplayarak, bir de bir şeyin gerçekten başka bir şey olduğu hakkında hiç kendi kendini kandırmaya kalkışıp kalkışmadığını düşün. Bundan başka tamamıyla tersine olarak, rüyada olsun, “bir defa, tek”in, gerçekten çift olduğunu, kendi kendine söylemek cüretinde bulunup bulunmadığını bir düşün. Sanır mısın ki başka biri, ister sağlam, ister deli olsun, çürütülemeyecek bir şekilde, öküzün at veya bir’in iki olduğuna kendisini inandırsın ve bunu ciddi olarak kendi kendisine söylemek cesaretinde bulunmuş olsun?

Theaitetos: Zeus bilir ki, bunu sanmıyorum.

Sokrates: Mademki kendi kendisiyle konuşmak yargıda bulunmaktır, o halde, her ikisini söyleyen ve ruhuyla algılayan hiçbir kimse, bir şeyin başka bir şey olduğunu söylemeyecek, düşünmeyecektir. Bu ifadeyi senin de kabul etmen gerekir; zira ben bu ifadeyi şu anlamda kullanıyorum: hiçbir kimse çirkinin güzel olduğunu düşünmez ve bu gibi karşılıkları birbirine karıştırmaz. Demek ki her ikisinin de sanısında bulunurken, bir şeyin başka bir şey olduğunu sanmak imkânsızdır.²²⁰

Söz konusu üç argüman da açmazdadır (*aporia*). Üç argümanda da ulaşılan sonuç, nesnelere ya “bilinmesi” –düşüncede açık seçik olarak bulunması– ya da “bilinmemesi” –düşüncede bulunmaması– gerektiği varsayıldığı sürece, bir nesneyi bir başkasıyla karıştırma ya da bir başka nesnenin yerine geçirme fikri, nasıl olur da bir yanlış sanı verebileceğimizi açıklayamamaktadır. Buradan hareketle mutlak yanlış sanının açıklamasının yapılabileceği bir yol mümkün görünmemektedir.²²¹ Fakat tam bu noktada Sokrates, yanlış sanının mümkün olup olmayacağı konusuna açıklık getirmek için hafızanın rolüne değinir. Daha önce bir şeyi tecrübe etmiş biri, hafıza sayesinde daha önce tecrübe ettiği şeyler hakkında hatalar yapabilir, yanlış sanıda bulunabilir. Böylece daha önce bahsedilen ve yanlış sanının mümkün olduğu düşüncesine kesin bir

²²⁰ Eflâtun, *Theaitetos* -189c,190d, s. 124-127.

²²¹ Cornford, a.g.e., s. 223.

yanıt veremeyen argümanlara karşılık, hafıza durumunun devreye girmesiyle açıklanmaya çalışılır. Hafıza için balmumu levhası benzetimi yapılır.

“*Sokrates*: Önceden bilinmeyen bir şeyin sonradan öğrenilmesi mümkün müdür? Bundan sonra da daima yeniden başka şeyler öğrenilebilir mi?

Theaitetos: Neden olmasın?

Sokrates: Öyleyse, sırf incelememize gerektiğinden ötürü, ruhumuzda balmumundan bir levha bulunduğunu varsay, bu levha, bazısında daha büyük, bazısında daha küçük olsun, bazısında daha saf, bazısında daha karışık. Birininki daha sert, ötekinkini daha yumuşak veya bazılarında orta bir nitelikte olsun. Bu levha bize Musa’ların anası *Mnemosyne*’nin (Hafıza) bir bağışı olsun. Bu levhanın algılarımızla düşüncelerimiz için bir dayanak olduğunu düşünerek, gördüklerimizden, işittiklerimizden veya düşündüklerimizden hatırdaki kalmalarını istediklerimizi, tıpkı yüzüklerdeki kabartma resimler gibi, bunun üzerine basalım. Bu basılan şeyin izi bu levhada kaldıkça onu hatırlar, biliriz. Fakat bu iz silinir veya hiçbir iz bırakamazsa onu unuttur, artık bilmeyiz. O halde, gördüğü veya işittiği şey üzerinde düşünen kimse, dikkat edersek, şu şekilde yanlış bir sanıya varır. ...Bildiği şeyi bazen bildiği, bazen de bilmediği şey diye kabul etmekle. Zira bu, önceki kararımızda imkânsızlığını haksız yere kabul ettiğimiz varsayımdır.”²²²

Bu açıklamalardan “*bilmek*” sözcüğünün yeni bir anlam kazandığını görürüz: Bir şeyi onunla doğrudan bir tanışıklığa sahip olduğum ve onun imgesi hafızamda saklı kaldığı zaman bilirim. Bu anlamda Sokrates’i bilebilirim. Ancak bazı durumlarda onu gördüğümde tanımayabilir veya uzaklarda gördüğüm birini bildiğim Sokrates’e benzetebilirim.

Sokrates yanlış sanının olanaklı olacağını üç durumda özetler: Bilinen şey, bilinen ve algılanan şeyle karıştırılırsa; bilinmeyen fakat algılanan bir şey, bilinen ve algılanan başka bir şeyle karıştırılırsa; veya bilinen ve algılanan bir şey, bilinen ve algılanan başka bir şey diye alınır.²²³

Birinci durumu şöyle açıklayabiliriz: Örneğin ben “x” kişisini tanıyorum ve ona dair bilgilerim var, aynı şekilde “y” kişisini de tanıyorum ve hafızamda bilgisi var. Şimdi ben bu “x” ve “y” kişisini bazen görsem bazen görmesem, bazen dokunsam bazen dokunmasam, onları bazen işitsem bazen de kendilerinden başka duyumlar alsam ya da hiç duyum almasam da onları hafızamda tutabilirim, tanıyabilirim. Dolayısıyla algılasam da algılamasam da onları bilirim ve “x”in “y” olduğunu asla düşünmem. İkinci durumda, “x” kişisini biliyorum ama “y” kişisini bilmiyorum, aynı zamanda

²²² Eflâtun, *Theaitetos* -191ce, s. 130-131.

²²³ Eflâtun, *Theaitetos* -192cd, s. 132.

ikisini de algılamıyorsam yine de bildiğim kişiyi bilmediğim kişiyle karıştıramam. Üçünde durumda ise, ne “x” kişisini biliyorum ve algılıyorum ne de “y” kişisini biliyorum ve algılıyorum, bu durumda bilmediğimi bilmediğimle algılamadığımı algılamadığımla karıştıramam. Sonuç olarak yanlış sanıda bulunabilmenin mümkün olması için geriye tek bir durum kalıyor: Ben “x” ve “y” kişisini tanıyorum ve balmumu levhası olarak benzettiğim hafızamda bunlara dair izlenimlerim var. Şayet karanlık bir yerde bu ikisini gördüğümde bu ikisini yeniden tanıyabilmem için onlara dair izlenimleri hafızamda uyumlu hale getirmem gerekir. Ne zamanki bu uyumlama esnasında bir yanlışlık yapacak olursam yani hafızamdaki izlenimler ile gördüğüm, algıladığım arasında bir terslik olursa bu karıştırma esnasında yanlış sanıda bulunmuş olurum.²²⁴ İzlenimlerim ve algılarım eşleştirildiğinde tam bir uyum içinde uzlaşırlarsa burada sanılarım doğrudur, fakat uzlaşmaz veya karışırsa sanılarım yanlıştır.

Hafızayı balmumundan levhaya benzeten Sokrates, hangi hafızaların yanlış sanıda bulunabileceğini şöyle anlatır:

“*Sokrates*: Çok yumuşak balmumlu olanlar çabuk öğrenirler, fakat onların kötü bir hafızaları vardır. Balmumu katı olunca, aksi durum olur. Bundan başka, buruşuk ve katı bir balmumuna sahip olanlar taş gibidirler; yalnız açık olmayan izlenimler elde ederler; aynı zamanda katı balmumu da derine gitmeye elverişli olmadığı için, izlenimleri karışık olur. Sonra, çok yumuşak balmumu ile de izlenimler karışık olur; çünkü hayaller çabucak birbirine karışıp açıklıklarını yitirirler. Bundan başka, bir de çok küçük bir ruhçağızda bütün bu izlenimler üst üste yığılacakları için, burada ötekilerden çok daha karışık olurlar. İşte böyle yaratılmış olan bütün insanlar *yanlış sanıda* bulunurlar. Durmadan karıştırırlar. Çoğu zaman ters görürler, ters işitirler, ters sanırlar. Bunlara yanlış sanılılar ve cahiller denir.”²²⁵

Buraya kadar yanlış ve doğru sanının var olduğu fakat Protagoras’ın “insan-ölçü” ilişkisini merkeze aldığımızda herkes sanısının doğru olduğu iddiasında bulunacağından ve yanlış sanılarda doğru olacağından, bilginin doğru sanı olması bu belirsizlikte ya da karanlıkta geçerli bir düşünme olmayacaktır. Dolayısıyla Sokrates, bilginin ne olduğu sorusunu yineler. Bunun üzerine Theaitetos, “kanıta dayanan doğru sanı bilgidir” cevabını verir. Sokrates, kanıt’a (logos) üç anlam atfeder ve Theaitetos’un yeni savına açıklık getirir:

²²⁴ Eflâtun, *Theaitetos* -192ad, s. 133-135.

²²⁵ Eflâtun, *Theaitetos* -194e,195a, s. 137-138.

İlk olarak logos (kanıt), düşüncenin ses yoluyla ifade edilmesidir yani *söz*'dür,²²⁶ sanısı olan herkes dil sayesinde düşüncesini ifade eder. Ancak sanılarımızın yanlış olabileceği durumunu göz önünde bulundurmamız da gerekmektedir. İkinci olarak logos, bir şeyi parçalara ayırarak parçadan bütüne gidebilmek veya parça bütün ilişkisini kurabilmektir. Araba örneği üzerinden yola çıkarsak, arabanın parçalarını bilmem ve bu parçalardan bütünlüğü kurabilmem ancak *teknik* anlamda bir bilgi olur²²⁷. Her bir parça hakkında detaylı bilgi vermedikçe ve aralarındaki nedensellik ilişkisi açıklanmadıkça bilimsel bir açıklama yapmış olmam ve söylediklerim sanıdan başka bir şey olmaz.²²⁸ Üçüncü olarak logos, şeylerin ayırt edici özelliğini ortaya koymaktır. Bir şeyi başka diğer şeylerden ayırabilen ve farkı kavrayabilen kimse "açıklama"yı da kavrar.²²⁹ Bir şey hakkında sanımın olması ve onun hakkında açıklamalarda bulunmam ve ayırt edici yönlerini ifade etmem, hâlihazırda yine sanıdan öte bir şey olmaz. Dolayısıyla bu tanım da eksik kalmaktadır. Bilginin "kanıta dayalı doğru sanı" olması aradığımız, "bilgi nedir?" sorusunun yanıtını verememiştir. Bilgiyi (*episteme*) tanımlamaya yönelik tüm girişimler, savlar olumsuz sonuçlanmıştır. Yeni bir tanımlamanın mümkün olmadığı kararlaştırılınca diyalog "bilginin ne olduğu" yanıtından ziyade bilginin ne olmadığı yanıtlarını açığa çıkarmıştır. Bir şeyin ne olmadığı bilgisinin verilmesi de düşünceye katkı sunacağından *Theaitetos* diyalogu bu konuda oldukça önem arz etmektedir.

Bazı Platon yorumcularına göre (F. M. Cornford, D. Ross, W. F. Hicken gibi), *Theaitetos* diyalogu İdealar öğretisi ışığında okunmalıdır. Bu yorumculara göre Platon, *Theaitetos*'ta bilgi sorununu yeniden tartışma konusu yaptığında, duyuşal dünyadan ayrı tözsel İdeaların varolduğunu ve onların bilginin nesnelere olduğunu dile getiren İdealar kuramına sıkı sıkıya bağlıdır. Bilgi, İdeaların *doğrudan* bilgisidir ya da diyalektik yoluyla kazanılan İdealara ilişkin bir *kavrayıştır*. *Theaitetos*'un "bilgi nedir" sorusuna

²²⁶ Eflâton, *Theaitetos* -206c, s. 169.

²²⁷ Eflâton, *Theaitetos* -207ad, s. 170.

²²⁸ Burada açıklayıcı bir örnek olarak *Menon* diyalogunda geçen köle-geometri örneğini verebiliriz. Sokrates, geometri hiç bilmeyen bir köleye bir geometri problemi aracılığıyla, o problemin doğru çözümüne ulaşmaya dek, yol gösterilir. Ancak Sokrates kölenin, kanıtlamayı anlamadığı, ya da sonucun öncüllerden nasıl zorunlu olarak çıktığını göremediği için, hala yalnızca doğru inanca sahip olduğuna işaret eder. Köle daha önceki önermeler, belitler (aksiyomlar) ve tanımlar aracılığıyla, tanımlanamaz olan ilkel kavramalara geri götürülse bile, hala çözüme götüren geniş kapsamlı bir doğru inançlar listesinden daha fazlasına sahip değildir. O tüm bu inançları kalıcı ve sarsılmaz kılacak zorunlu bağlantıyı kavrayıncaya dek, geometriye ilişkin olarak hemen hiçbir şey bilmeyecektir. Tüm bunlar, bununla birlikte, yalnızca somut bir şeyi yalnız parçalarına ayıracak bir çözümlemeyi düşünen, inceleme altındaki kuramın önkabulleri dışında kalır. (Cornford, a.g.e., s. 293.)

²²⁹ Eflâton, *Theaitetos* -208c, s. 174.

verdiği üç tanımın da sonuçsuz kalması, Parmenides diyalogunda da bahsedildiği üzere²³⁰, bilgiyi İdealara yönelmeksizin tanımlamanın olanaksız olduğunu gösterir.²³¹ Cornford'a göre, *Theaitetos*'ta bilginin tek uygun ve gerçek nesnelere olan İdealar Platon tarafından bilinçli olarak dışarda tutulur. Çünkü Platon için bilgi, tanım gereği, nesnesi olarak gerçek olana (gerçek varolana) sahiptir ve bu nesnelere (algının nesnelere) doğru ve sürekli bir varlığa sahip değildirler.²³² Algı bilgi olamayacağı gibi bilginin elde edilmesinde de oldukça önemli görülmektedir. *Theaitetos* diyalogu bilginin İdeaların bilgisi olduğu kabulüne dayanarak, bir bakıma algının bilgi için bir değerlendirilmesini yaparak, onu bilgi için ilk adım olarak kabul eder. Bunun nedeni itibarıyla diyalogun algının/duyumun nesnelere tartışıyor, İdeaları konu bahsi yapmıyor olmasıdır. İhsan Turgut'a göre ise tam olarak bu sebepten diyalog olumsuz bitmiyor. Platon nesnelere bilgisinin “*episteme*” olamayacağını, ama onların doğru sanı ile bilinebileceğini dolaylı yoldan göstermek istiyor. Bu yüzdendir ki bizim dış dünyaya ilişkin bilgilerimiz doğru sanıyı geçmemektedir. Bu bir yönüyle doğrudur; nesnelere özgü mutlak bir bilgi türü aramanın belki de olasılığı yoktur.²³³ Bu anlatılar bağlamında, İdealar kuramının diyalogun arka planında varolmaya devam ettiğini söyleyebiliriz.

Bilgi, nesnesi olarak, farklı bir düzenden olan şeylere –duyusal şeylere değil de, akılla anlaşılabilir İdealara ve İdealar hakkında olan doğrulara– sahiptir. Bu türden nesnelere zorunlu olarak biriciktir, varlığa gelmezler ve yok olmazlar ya da herhangi bir bakımdan değişmeye uğramazlar. Dolayısıyla onları ve onlar hakkındaki ebedi doğruları bilebiliriz.²³⁴ *Theaitetos*'ta, bilgiyi duyusal nesnelere türetmeye yönelik tüm girişimlerin sonuçsuz kalması bizi İdealar kuramına götürür. Sonuç olarak bilginin *ne olmadığı* açıksa, artık bilginin doğasının *ne olduğu*, nesnelere ne olduğu, nasıl mümkün olduğu konusunda araştırmamızı yapabiliriz.

²³⁰ “Elbette her bir şeyin cinsi bir de kendisi, kendinde bir varlığı olduğunu anlamak iyice yetkin birinin işidir. ... Eğer biri şimdi söylediklerimize ve buna benzer başka şeylere bakarak, varolanların ideaları olduğunu kabul etmezse ve tek tek her bir nesnenin ideasını belirlemeyecek olursa, varolanların her biri için hep aynı kalan bir idea olduğunu kabul etmediğinden, düşüncesini ne yöne çevireceğini bilmeyecektir; bu şekilde de tartışma bütün olanağını ortadan kaldıracaktır.” (Platon, *Parmenides* -135ac, çev. Saffet Babür, 1b, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989, s. 41.)

²³¹ Ahmet Cevizci, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992, s. 325.

²³² F.M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010, s. 203.

²³³ İhsan Turgut, *Platon'da Bilgi Türleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 22, S. 1, ss. 349-359, 1978, s. 356-358.

²³⁴ Cornford, a.g.e., s. 301.

Platon'un bilgi hakkında olumlu yönde araştırmaya gittiği ilk diyalogu *Menon*'dur. Platon, ilk defa bu diyalogda ve daha sonra *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarında birbirinden ayrı düşünölmeyecek üç önemli tezi birarada işler. Bunlar ruhun doğası –ruhun ölümsüzlüğü ve işlevi–; nesnesi ancak akılla kavranabilen gerçek varlıklar olan İdealar; son olarak bilginin özünün akılda veya ruhta saklı bulunan şeylerin anımsanması olduğu (*anamnesis*) tezleridir. Burada “*Bilgi anımsamadır.*” savını incelemeye çalışırken öncelikle ruhun ölümsüzlüğü daha sonra İdealar kuramını açıklayacak, böylece Platon'un *anamnesis* kuramının dayanaklarını ortaya koymuş olacağız.

3.2. Ruh Görüşü (Doğası, İşlevi ve Ölümsüzlük)

Platon'un bilgi anlayışında doğru bilginin temellendirilmesinde ve gerçek bilginin elde edilmesinde ruh anlayışı önemli bir rol oynamaktadır. Şayet İdealar ve duyulur dünya varlık bakımından ayrı iseler ve insan, duyulur dünyaya ait ve ona bağlı ise İdealara ait olan gerçeğin bilgisine nasıl sahip olabilir? Platon bu durumu açıklamak için ruh anlayışını geliştirir.

Ruh-beden ayrımı ve buna bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi Eski Yunan dünyasında bilinen bir görüştür. Daha çok “dinsel konularda bilge olan” insanların ya da Pindaros gibi “tanrısal bir esinden pay almış şairler”in savundukları görüştür. Burada dinsel konularda bilge olanlardan kastedilen Orpheus ve Dionysos kültü mensupları ve onların görüşlerini paylaşan Pythagorasçılar'dır. Dionysos kültüne göre, ölen kişiler öldükten sonra tekrar dirilirler. Aynı şekilde Orpheusçu öğreti, bir ölümlünün öteki dünyaya gidip geri dönmesi inancına dayanır. Pythagorasçılığa atfedilen ruh göçü öğretisinde ise insan ruhunun bu dünyada bir başka insanın veya hayvanın bedenine geçtiği ve böylece benden bedene dolaştığı düşünölmür. Ruhun bedenden bedene döngüsel geçişi söz konusu olabilmesi için onun özü ve biçimi bakımından bedenden farklı olması, ayrı bir varlık olarak tanımlanması gerekir. Bu görüşlerin ortak noktası ruhun insanın gerçek özü olduğu, bedenle ilişkisinde beden bu özü kirlettiği veya bozduğu düşüncesidir. Bu yüzden beden genel olarak ruh için kötülük kaynağıdır, ruhu kötü olan şeylere yöneltir, kötünün peşinden koşturur.

Platon'un diyaloglarında sözünü ettiği ruhun ölümsüzlüğü, bedenden bedene dolaşması, yeniden doğum çarkına tabi olduğu gibi görüşleri bahsettiğimiz öğretilerden alır.²³⁵ Bu yüzden özgün bir görüş değildir. Ancak Platon'un başarısı, bu öğretileri, daha önce anlatıldığı gibi bir mitos şeklinde değil de akılsal-felsefi olarak ele alması, kanıtlamaya çalışmasıdır.²³⁶ Aynı zamanda bilgi görüşünü –bilgi anımsamadır ve insanda doğuştan bilgiler mevcuttur, insan deneyin hiçbir zaman veremediği *apriori* bilgilere sahiptir– geliştirirken, ruhun ölümsüzlüğü ve İdealar kuramı arasındaki zorunlu bağın kurulması tamamıyla Platon'a özgüdür. Bu üç kuramı da ayrı ayrı ele almaya çalışırken zaman zaman aralarında zorunlu geçişin olacağını da şimdiden belirtmek gerekir.

Platon, *Phaidros*'ta (245c) tanrısal ve insani ruhların mahiyetini daha iyi anlamak ve ruhun gerçek doğasını öğrenmek gerektiğinden bahseder. Bu bağlamda “*ruh ölümsüzdür*” savından hareketle bunun bir dizi açıklamasını yapar, nedenlerini ortaya koyar. Böylece diyalogun bu kısmından sonra Platon'un tüm incelikleriyle ortaya koyduğu ruh anlayışını görürüz.

Platon, ruhun ölümsüz olduğunu kabul eder. Çünkü mütemadiyen devinim halinde olan şeyler ölümsüzdür. Başkası tarafından devindirilen şeyler ise, devinime son verildiğinde yaşamları da son bulacaktır. Bu bakımdan bir tek devinimi kendinde olan yani kendisini devindiren şeyler bu devinimi sonlandırmayacaklarından yaşamları da son bulmayacaktır. Ruh, bütün her şeyi devindirmekle, devinimin kaynağı ve *ilkesidir*.^{*} İlke oluşmamış bir şeydir. Oluşmamış olmak ne demektir? Bunu nedensellik bağı içinde kendisini bir nedene zorunlu hissetmeden varlığını kendinde taşımak olarak açıklayabiliriz. Dolayısıyla ilke olarak ruh, zorunlu olarak hiçbir şeyden oluşmamaktadır. Buna mukabil varolanların hepsi varlığını bir ilkeye dayandırmak zorundadır. İlke kendisini, dışında bir nedene tabi kıldığında o artık ilke olamaz. Öte yandan ilke oluşmamış olmakla birlikte, yokluktan da etkilenmemek zorundadır. Şayet ilke yok olabilen bir şey olsaydı, artık ne başka bir şeyden oluşabilir ne de başka bir şeyin meydana gelme sebebi olabilirdi. Çünkü her şeyin bir ilkeden oluşması

²³⁵ “Zamana tabi olmamasına rağmen zamanın içinde olan, mekâna tabi olmamasına rağmen mekânın içindeki tüm hareketin kaynağı olan ruhun doğası, kökeni, akıbeti ve nihai kaderine dair felsefi şiirinde, Platon'un daha eski zamanların ilahiyatçılarını takip ettiği açıktır.” (Erwin Rohde, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 413.)

²³⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, s. 308-309.

* Platon burada ilke olarak *arkhe* kavramını kullanır, yani her şeyin kaynak ve sebep bulunduğu şey.

zorunludur. Bütün bunlardan sebep, ilke, kendiliğinden devinen şey ve aynı zamanda da devinimin ilkesidir. Platona göre, ilke ne yok edilebilir ne de oluşabilir; aksi mümkün olsaydı gökte ve yerdeki tüm mevcudiyet *bire* iner, durur ve artık devinimi hiçbir zaman hiçbir şeyden kazanamazdı. Sonuç olarak, kendiliğinden devinen şeyin ölümsüz olduğu açıktır. Devinimini dışarıdan alan her cisim ruhsuzdur; devinimi kendi içinden alansa bir ruha sahiptir.* Bu ruhun doğasındandır; gerçekten de bu böyleyse ve kendiliğinden devinen şey ruhtan başkası değilse, ruh oluşmamış ve ölümsüzdür.²³⁷

Ölümsüz ruh ne türden bir biçime (ιδέα) sahiptir? Platon'a göre ruhu tanımlamak zordur ama bir imgesini vermek mümkündür. Çünkü ruhun nasıl bir biçime sahip olduğunu söylemek ancak tanrısal ve uzun konuşmaları gerektirir. Bu konuda insana düşen ise oldukça kısa konuşmaktır. Platon, ruhun formuna yani biçimine dair düşüncesini bir benzetme üzerinden yapar ki bu benzetim aynı zamanda Platon'a özgü mitoslardan biri olarak da bilinir. Ruh doğuştan bir arada bulunan bir çift kanatlı at ve arabacıya benzetir. Söz konusu Tanrıların ruhları olunca, atları ve arabacıları bütünüyle iyi ve iyi soydan gelmektedir. Buna mukabil insanların ruhları, atlar ve arabacılar bakımından başka başka şeylerin karışımıdır. Platon, insan ruhunun karışımından bahsederken atlardan birinin güzel ve iyi soydan geldiğini, diğerinin ise bunların karşıtı bir soydan geldiğini söylemektedir. Ruhumuzdaki arabacı ise bu her iki atın dizginlerini elinde tutmaktadır. Nitekim arabacı için bu dizginleri elinde tutmak oldukça güç ve sıkıntılı bir iştir.

“Öykünün başında ruhların her birini üç kısma ayırmıştım; bunlardan ikisi at biçimindeyken, üçüncüsü arabacı biçimindeydi. Şimdi, bunlar gözümüzün önünde dursun. Atlardan birinin iyi olduğunu, diğerininse iyi olmadığını söylemiş fakat iyi olanın erdeminin ve kötü olanın kötülüğünün ne olduğu üzerinde yeterince durmamıştık; şimdi bunu konuşmamız gerekiyor. Atlardan iyi olan doğru biçimli ve endamlıdır, boynunu dik tutar, kemer burunlu, beyaz renkli ve kara gözlüdür. Ölçülü ve saygın olmak kaydıyla onurlandırılmayı pek sevdiği ve gerçek şöhrete de dost olduğu için gamsizdir; ama verilen buyruğu tek bir sözle anlayıp kolayca sürülebilir. Öteki at ise bükük belli ve ağırdır, toparlanması güçtür. Boynu kalınlaşmış kısalmış, burnu düzleşmiş, rengi yanıklaşmış, gözleri grileşmiş kan çanağına dönmüştür. Aşırılık ve düzenbazlığa

* *Yasalar*'da ruhu “kendini-başlatan devinim, kendiliğinden hareket eden hareket” olarak tanımlar. Ruh devinimin kaynağıdır. Bu bağlamda ruh, bedenden öncedir, ona üstündür ve bedeni yönetir. Beden ise devinimin kaynağı olmaksızın devindirilir. (Platon, *Yasalar II -896a*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür2.b., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1998, s. 133.)

²³⁷ Platon, *Phaidros -245c,246a*, s. 44-45.

dosttur, kulakları titrek ve sağır olup mahmuz ve kamçıya güç bela boyun eğer.”²³⁸

Benzer ifadelere *Devlet* diyalogunda da yer verilir. İnsan ruhu basit değildir, bu da insanın karmaşıklığının işaretidir. Bu diyaloglarda insan ruhu üç bölümden oluşur: iki bölüm ölümlüdür, ancak üçüncü bölüm olan akıl yanı ölümsüzdür:

“Ama işin güç olan yanı şu: Acaba bütün yaptığımız şeyleri bize tek bir ilke mi yaptırır, yoksa üç türlü davranışımızın üç ayrı ilkesi mi vardır? Yani bu üç ilkeden biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çifleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz? Yoksa bütün bunları hep aynı duyguyla mı yaparız? İşte bunu kestirip atmak o kadar kolay değil.”²³⁹

Devlet'te yine bir başka yerde ruhun üç parçadan (μέρος, *meros*) oluştuğundan bahsedilir; akıllı parça (λογιστικόν: düşünen, hesaplayan), yürekli parça (θυμοειδής: cesur, atilgan, öfkeli, kızgın) ve arzulayan parça (ἐπιθυμητικόν: istekli, arzulu, tutkulu). Platon parça sözcüğünü kullanır çünkü bir eğretilene yapar. Dolayısıyla buradan ruhun cisimsel, maddi olduğu anlaşılmalıdır. *Parça* sözcüğü *Devlet*'in dördüncü kitabında da görünür: “μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς; ruhun bütününe bir parçası.” Bundan önce Platon *eidós/biçim* sözcüğünü kullanır; bu sözcük onun üç parçayı, eylem biçimleri ya da işlevleri ya da ilkeleri olarak gördüğünü gösterir, cisimsel anlamda parçalar olarak değil.²⁴⁰

“–Bu hikâye gösteriyor ki, kızgınlık isteklerle savaşır kimi vakit. İki yanımızdan da ayrı bir şeydir bu. ...Çok yerde görmüşüzdür, insan aklını dinlemeyip, tutkularına sürüklenince, kendi kendine söylenir, kendini zorlayan tutkularına kızar; bu iç savaşında kızgınlık akıldan yana oluyor demektir, ama kızgınlığın tutkulardan yana çıkıp akla karşı koymasını, sanırım ne kendinde görmüşsündür, ne de başkasında.

...

–Çok iyi anlıyorsun dediklerimi, ama şunu da düşün. Demin kızgınlığı içimizdeki istek yanımıza daha yakın görmüştük. Şimdiyse bunun tersi çıkıyor. İçimizde bir çatışma oldu mu, kızgınlık daha çok akıldan yana oluyor. ...Peki, kızgınlık akılla bir midir? Değilse onun değişik bir yönü müdür? Öyleyse, içimizde üç değil, iki yan vardır: *Akıl* ve *istek*... Yoksa, toplumdaki yönetenler, savaşanlar ve para kazananlar gibi içimizde de üç bölüm mü vardır? O zaman kızma gücü, kötü bir eğitimle bozulmamışsa, akla yardım eden üçüncü bir yanımız olur!

–Evet, kızma üçüncü bir yan olmalı.”²⁴¹

²³⁸ Platon, *Phaidros* -253de, s. 55.

²³⁹ Platon, *Devlet* -436ab, s. 135-136.

²⁴⁰ Copleston, a.g.e., s. 87-88.

²⁴¹ Platon, *Devlet* -440a,441a, s. 141-142.

Akıllı parça insanı hayvandan ayırt eden şeydir ve ruhun ölümsüz ya da tanrısal olarak en yüksek ögesi ya da biçimselliğidir. Öteki iki biçimsellik, *yürekli* ve *arzulayan* parça yok olabilirler. *Timaios*'ta Platon ruhun akıllı parçasını kafaya, yürekli parçasını göğse ve arzulayan parçasını diyaframın altına yerleştirir.²⁴² Fakat Platon'un düşüncesinde ruh, hem *bir* hem de *çok*'tur. Ruh bir birliktir, ancak parçalarını ayırt edebileceğimiz türden bir birliktir. Taylor, daha sonra ortaya çıkan Platonculuğun yaygın bir türünde, ikinci ve üçüncü parçaların ruhun akıllı kısmının karşıtı olacak şekilde konumlandıklarını söyler.²⁴³ Oysa bu üç parça da bir birlik halindedir. Platon'da "ruhun parçaları" aynı zamanda zihinsel gelişim süreçlerinin üç farklı halidir.

Ruhun ölümlü olduğunu düşünmemiz, onun bedenle veya cisimle birleşmesindedir. Platon'a göre, her ruh bir ruhsuz varlığın sorumluluğunu yüklenmiştir. Ruh göğün her yerini dolanmakta ve farklı zamanlarda farklı biçimler almaktadır. Ruh bütünüyle kanatlandığında göğün üstüne yükselir ve bütün evreni dolaşır. Fakat kanatları döküldüğünde cisimsel bir şey yakalayınca dek tepetaklak düşer. Nihayetinde topraktan yapılmış bir cismi bulduğu vakit ona yerleşir. Artık ruhun gücünü içinde bulunduran o şey, kendiliğinden deviniyormuş gibi görünmektedir. Söz konusu o şeye, canlı denir; ruhla cisimden bir bütün oluşturur ve ölümlü diye bilinir.²⁴⁴

Ruh'un gök katından yere düşüşü kanatlarını kaybetmesindedir. Ancak ruh bu kanatlarını tanrısal vasıflardan uzaklaştıkça kaybeder. Ağır bir şeyi tanrılar soyunun oturduğu gök katına yükseltmek kanadın doğasında mevcuttur. Bu bakımdan tanrılarla ortak bir yanının olması bedenden ziyade ruhçadır. Tanrısal olan demek; güzel, iyi, bilge ve bu türden olan her şey demektir. İşte ruhun kanatları da bu türden şeylerle beslenir ve büyür. Aksi durumda yani utanç ve kötülük türünden şeylerle beslendiğinde ise ruh çürümeye yüz tutar ve küçülür. Kötülükten pay almış olan at iyi eğitilmediğinden, arabacısına güçlük çıkarır, ağırlık yapar ve onu yavaşlatıp yere çeker. Burada yani yeryüzünde ruhu zorluklar bekler. Ancak ölümsüzlük katına varmış ruhlar, göğün diğer tarafında yerlerini alırlar ve oradaki şeyleri –ki bunlar daha sonra değineceğimiz *İdeal*lardır– temaşa ederler.²⁴⁵

²⁴² Platon, *Timaios* -69d,70b, s. 82.

²⁴³ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 65-66.

²⁴⁴ Platon, *Phaidros* -246bc, s. 45-46.

²⁴⁵ Platon, *Phaidros* -246d,247b, s. 47.

Varlığın kendisi yani İdea, gelip geçici olanla karışmamış, onun özlemine çekenlerin en yüksek hedefi, en yüce amacı olmuştur. Ebedi varlık olarak düşünülen İdealar görüşlerin akışından uzaktır ve görüşlere bağlı olarak kavranamaz. Sürekli olarak değişen duyuların aldatıcı algısında ya da onlara dayanan “kanaatlerde” tezahür etmezler. Ancak duyulardan herhangi bir yardım almadan salt aklın bilgisi ile kavranabilirler. Ebedi olarak kendisiyle özdeş bu varlık, ruhun düşünme ve bilme kapasitesinin dışında var olur. Fakat kendini insana ilk olarak onun düşünme faaliyetinde gösterir ve aynı zamanda ona ruhun sahip olabileceği en yüksek kapasiteyi gösterir. Çok sayıdaki görüşten soyutlama yapmak suretiyle bir töze sahip olmayan genel kavramlar inşa etme kapasitesinden daha yüksek, ruhun tüm deneyimlerin ötesine yanılmaz bilgiyle geçerek kendi bağımsız gücüyle yukarı doğru aşkın ve en gerçek varlık alanına yükselme kapasitesidir.²⁴⁶ Ancak ruh oluştan da pay alır ve İdealarla birlikte sürekli değişmez bir aşkınlıkta kalmaz. Sadece kökeni görüşün ötesindeki diğer dünyadır. Bir bedene düşmesi, ruhun İdealara benzese de ondan farkının kanıtıdır. Platon’a göre ruhun İdeaları bilmesi, onun, İdealara benzer ya da idealara yakın bir özü olduğunu gösterir. Ancak yalnız birbirlerine benzeyen ve ancak birbirleriyle aynı olan varlıklar birbirlerini tanıyabilirler.

Ruhun göğün üst kısmını ve oradaki şeyleri temaşa edişi bilgiyle ilişkilidir. Platon’a göre göğün üst kısmı renksiz, formsuz, ele gelmez ama *gerçekten* varolan ve yalnızca ruhun kılavuzluk ettiği akılla görülebilen, hakikatin bilgisiyle bilinebilen varlıkların olduğu yerdir. Ruhlar göğün üst kısmını kat edip tamamlayıncaya kadarki geçen süre boyunca, varolanı sevgiyle gözlemlerler ve hakikatin seyrine dalmakla beslenirler, bu süreçten haz duyarlar. Bu dönüş süresince adalettin, ölçülülüğün, bilginin –bu bilgiler oluş ve bozuluşun meydana getirdiği veya herhangi bir şeyle birleşip meydana gelen gerçekliğin bilgisi değildir– varolanda bulunan gerçek bilginin seyrine dalarlar. Ruh tüm gerçek varolanları seyredip bunların bilgisini *kavradıktan* sonra göğün iç kısmına düşer ve evine gelir. Platon için bu tanrısal bir yaşamdır. Öteki ruhlara gelince (söz konusu insan bedenindeki ruhlardır), bazıları tanrıyı en iyi biçimde takip edip ona benzerken, arabanın başını arşa çevirir ve döngüye katılırlar. Fakat bunlar sürekli atlarıyla sıkıntı yaşadıklarından bir yükselip bir iner, atlarına söz geçirmekte

²⁴⁶ Erwin Rohde, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 407-408.

güçlük çektiklerinden gerçekliği görmekte zorluk çekerler, kimi gerçeklikleri görür, kimi gerçeklikleri görmezler. Öteki ruhlardan bazıları da yukarıya göğün üst kısmına var güçleriyle tırmanmaya çabalasalar da bunu başaramazlar; atlar itiş kakış halinde birbirlerinin önüne geçmeye çalışırlar ve sonuçta birlikte tepetaklak düşerler. Bunca zorluğun sonrasında hakikati seyredmeden, bilgisine vakıf olamadan geri döner ve *sanı*larla beslenmek zorunda kalırlar. Platon, ruhların bu çabasının hakikatin çayırlığını görmek uğruna olduğunu ve ruhu besleyen en iyi yemin burada bulunduğunu, ruhu hafifleten kanatın buradan beslendiğini söyler. Bu anlatılanlar Platon'a göre Adrasteia'nın buyruğudur. Adrasteia bebek Zeus'u Kronos'tan saklayıp onu besleyip büyütmeyle görevlendirilmiş peri kızıdır. Bu buyruğa uyarak tanrılarla yürüyen ve hakikatin bilgisine ulaşan ruh bir sonraki döngüsüne kadar sağ salim kalır; aksi durumda buyruğu uymaz ya da tutamazsa talihsizlik, unutkanlık ve kötülükler onu kuşatır. Kanatları ağırlaşır zamanla onu kaybeder ve yere düşer.²⁴⁷

Platon ruh görüşünü bir yandan mantıksal çıkarımlarla ispata giderken diğer yandan aklın farklı bir kullanımı olarak mitoslar anlatır ve bu sayede iki düşünme biçiminden iki farklı dile getirmede bulunmuş olur. Burada dikkat etmemiz gereken nokta, Platon'un ruh anlayışının mistik tonlara sahip olması algısıdır. Platon'un ruhun doğasına dair alegorisi bir tür esinlenme değil daha ziyade mitosa dayalı düşüncenin bir ürünüdür. *Phaidros* (246e-247b)'da anlatılanlar, ruha dair düşüncenin mitosla dile getirilmesi, anlaşılır ve açık olmanın önünü açmak içindir.

Ruh ölümsüz olmasıyla aynı zamanda döngüseldir, tekrar tekrar doğar, bedenden bedene girer. Ruh ilk doğuşunda veya dünyaya ilk gelişinde hiçbir hayvan bedenine girmez. *Yasa* çok görmüş ruhları filozof, güzellik ve müzik düşkünü ya da aşk meraklısı olarak doğurtur. Bazı ruhları yasalara saygılı bir kral, bazılarını cesur bir komutan diye çeşitli karakterlerde bedenlere getirir. Ancak bütün ruhlar içinde yaşamını adaletle sürdürenler iyi, adaletsizce eğrilikle geçirenlerse kötü bir yazgıdan pay alırlar. Çünkü her bir ruh ayrıldığı yere tekrar dönmek üzere on bin yıl beklemektedir. Ancak kötü niyetli olmayan filozoflar ve felsefeye tutkun olanlar dışında kimse kanatlarını bu süreden önce geri kazanamaz. Bu ruhlar üç defa bin yıllık dönemi tamamladıktan sonra eğer üç defa art arda böyle bir yaşamı seçmişlerse, üçüncü bin yılın sonunda tekrar

²⁴⁷ Platon, *Phaidros* -247c,248d, s. 47-48.

kanatlanır ve uçup giderler. Ötekilerse ilk yaşamından sonra yargılanır, kimileri yerin altında zindana mahkûm edilir orada cezalarını çeker, kimileri ise adaletle hafiflediğinden göğün bir yerine yükselir orada insan bedeninde layık oldukları gibi yaşamaya devam eder. Bininci yıla gelindiğinde ruhlar arasında kendi yaşamları seçmek üzere kura çekilir. Böylelikle, bazen bir insanın ruhu hayvan yaşamına düşerken, bazen de öncesinde insan olmuş bir ruh hayvan bedeninden çıkar ve yeniden insan bedenine düşer. Kuşkusuz hakikati asla görememiş olan ruh insan biçimini de asla alamaz. Nitekim insanın, duyular çokluğundan akıl yoluyla elde edilmiş *İdea*'ya (εἶδος) göre görmesi zorunludur. Bu görme biçimi ancak bir zamanlar bir tanrıya eşlik eden onun ardında yürüyen, bakışını şimdi varlığını söylediğimiz şeylerin üzerine çıkarabilmiş, gerçek anlamda varolana yükselmiş olan, ruhta zaten bulunan şeylerin *anımsanmasıdır*. Bu bakımdan, yalnızca filozofun düşüncesinin kanatlarla donatılması yerinde bir iştir; çünkü o tanrıyı ve tanrısal şeyleri gücü yettiğinde daima *anımsar*. Dolayısıyla bütün bu anımsamaları doğru şekilde kullanabilen birisi her zaman en mükemmel sırlara erişir ve ancak o gerçek anlamda mükemmel olabilir. Öte yandan bu kişiler yüzünü tanrılara çevirdiğinden ve insan işlerinden kendini alıkoyduğundan o çıldırmış olarak görülür. Çoğu kimse onun kendinden geçmiş olduğunu görmez.²⁴⁸ Platona göre bu, deliliğin bir türüdür. Delilik dört ayrı tanrıya karşılık gelecek şekilde dört türe ayrılmaktadır: Apollon'un esinlenmesiyle gelen kehanet; Dionysos'tan gelen esriklık; Mousalar'dan gelen şairlik; ve dördüncü olarak bunlardan en iyisi olduğunu söylediğimiz, Aphrodite ve Eros'tan gelen aşk deliliği. *Felsefe* bu dördüncü türden deliliktir.

Platon'a göre, doğası gereği her insan ruhu gerçekliği temaşa etmiştir. Böyle olmasaydı dünyaya yeniden bu hayvan* (*insan*) olarak gelmezdi. Ancak ruh buradaki şeylerden yola çıkarak oradakileri yani temaşa ettiklerini anımsamaktadır. Bu her ruh için pek kolay değildir. Hem hakikatleri geçmişte kısmen de olsa görmüş olanlar için, hem de buraya talihsizce düşerek adaletsizlikten pay alan ve bu sayede geçmişte

²⁴⁸ Platon, *Phaidros* -248d,249d, s. 48-50.

* Burada εἰς τόδε τὸ ζῷον / *eis tode to zoon* demektir; "bu türden bir hayvan" olarak çevirdiğimizde aslında kastettiği *insan*'dır.

gördüğü kutsal şeyleri unutanlar için zordur. Bu nedenle çok az sayıda ruh anımsayabilmektedir.²⁴⁹

Felsefeyle uğraşmanın deliliğin bir türü olduğunu söyleyen Platon, *Phaidon*'da felsefe etkinliğini ölümlle ilişkilendirir ve “felsefe bir ölüm araştırmasıdır” der:

“...ne gerçek filozofların ölümü niçin istediklerini bilir onlar, ne bunu niçin hak ettiklerini ne de bunun nasıl bir ölüm olduğunu.”²⁵⁰

Felsefe gerçekten de bir ölüm araştırmasıdır. Ölüm, ruhla beden birbirinden ayrılmasıdır ki filozof da bunu yapar, ruhunu bedeninden ayırmaya çalışır. Burada bir özel durum vardır; filozof farklı bir anlamda ölüme doğru yol almaktadır. Ölüme gidiş, mevcut olduğu kişi olmanın dışına çıkmak yeni bir benle kendini öldürüp yeniden doğuma hazırlamaktır. Burada dile getirilenlerden mistik bir temel oluşturmak mantıklı görünmekle birlikte pek haklı bir çıkarım olmamaktadır. Burada bir olageliş olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır; bu da zihinsel gelişim sürecidir. Filozof felsefe etkinliğini/sanatını gerçek anlamda icra ediyorsa o artık “*normal*”i aşmış, normalin dışında bir varoluşu yaşamaya geçmiştir zaten.

Gerçek bir filozof, hazların peşinden gitmez. Onun uğraşı beden ve bedenine yöneldiği işler değildir. Aksine filozof bedenden uzaklaşır ve ruha yönelir. Bedenden ne kadar uzak olursa ruha o derece yakın olacaktır. Bu yönüyle filozof, diğer insanlardan farklı olarak ruhun bedenle münasebetini en aza indiren kişidir.²⁵¹ Sonuç olarak böyle bir kişi *ölüden* veya *deliden* farksızdır. Platon mizahi bir anlatımla filozofun yaşamını, aşırı derecede insani yaşamdan uzaklaşmış bir yabancı gibi tanımlar. *Devlet*'te filozofun yaşamını ruhun bir tür uçuşuna benzetir, o, hakikate kuşbakışı bakabilendir:

“–Düşüncesi yücelere yükselen, bütün varlıkları, bütün zamanlarla birlikte seyreden kişi, insan hayatına önemli bir şey diye bakar mı?

–Bakamaz.

–Böyle bir insan, ölümü korkulacak bir şey diye görmez öyleyse.”²⁵²

Bedenin böylesine hiçe sayıldığı bir durumda önümüze bir sorun çıkmaktadır. Akıl yürütmelerinde bedenine yardımına başvuran bir kişi bedenine kendisine engel olup olmayacağına cevap bulmalıdır. Bedensel duyularımız kesin ve açık mıdır? Sokrates'e

²⁴⁹ Platon, *Phaidros* -249e,250a, s. 50.

²⁵⁰ Platon, *Phaidon* -64bc, çev. Nazile Kalaycı, l.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 59.

²⁵¹ Platon, *Phaidon* -64e,65a, s. 61.

²⁵² Platon, *Devlet* -486ab, s.195-196.

(Platon'a) göre ruh hakikate ulaşmak istediğinde beden onu sürekli aldatacaktır. Öyleyse ruh hakikate nasıl ulaşır? Şayet ruh varolan bir şeyi kavramaya çalışacaksa onun apaçık bilgisini elde etmek isteyecekse bunu akıl yürütme ile yapması gerekecektir. Ruh, duyuların aracılığına bel bağlamadan bunları kendisine musallat etmeden hareket ederse en iyi şekilde akıl yürütmüş olur. Bedenden ayrı kendi başına kaldığında onunla ilişkisini mutlak manada kestiğinde varolanı *kavrar*. Filozofun ruhu da böyle hareket eder; bedeni hor görür, ondan sakınır ve kendi başına kalmak ister.²⁵³ Burada söz konusu ruh olduğundan ruh'un düşünme nesnelere de bedenden ayrılmaktadır. *Theaitatos*'ta bilgi her ne kadar duyumla elde edilmese de bilgi için ilk adım duyumdur. Ancak burada duyum bilgiyi kavramak için tamamen dışarda tutulur. Aslolan *İdea*'dır ve bunlar ruhun düşünmesinin nesnelere dir.

Duyumlar ya da oluş dünyasının nesnelere gerçek bilginin üzerinde duracağı bir zemin sunmadığından, bir değeri yoktur. Göreli olmaktan başka bir şey olmayanın algılanması, yalnızca mutlak olanı araştırmaya teşvik edici ve davet edici olarak hizmet edebilir. Bu bulanık gölgeler ve değişim dünyasında, ruh, bir zamanlar açıkça gördüğü şeyleri anımsatan karanlık işaretlerden başka bir şey bulamaz. En asil duyu olan gözle algılanan duyular dünyasının güzelliği aslında ruhun hafızasında *güzel* olanın anımsanmasına –ki bu dünyadaki güzellik bunun soluk bir suretidir–; gerçekte kendi mülkü olan ve tüm bedenselliğin ötesinde önceki bir yaşamdan kendisiyle birlikte getirdiği şeyi ruhun kendisine göstermeye yarar. Oluş dünyası, varlığın doğası hakkında hiçbir şey söylemez; düşünür bu kaynaktan hiçbir şey öğrenmez –aslında bu dünyada hiçbir yeni bilgi veya bilgelik öğrenmez; sadece daha önce sahip olduklarını ve her zaman gizli biçimde sahip olduklarını yeniden kazanır. Bu yüzden bakışını bu dünyanın mağarasının duvarındaki gölge figürlerden uzaklaştırması ve ebediyet güneşine doğru döndürmesi gerekir.²⁵⁴

Phaidon diyalogunda beden, akıl yoluyla yaptığımız araştırmalarda bizi yanlış yollara sürükleyen bir tür patıkaya benzer. Bir bedene sahip olduğumuz sürece ve ruhumuz böyle kötü bir şeye karışmış olduğu için hep arzuladığımız ve doğru adını verdiğimiz şeyi asla yeterince elde edemeyeceğiz. Çünkü beden beslenme gereksinimi

²⁵³ Platon, *Phaidon* -65ad, s. 61-63.

²⁵⁴ Rohde, a.g.e., s. 420-421.

yüzünden çeşitli işler açar başımıza. Dolayısıyla niyetimiz herhangi bir şeyi saf haliyle bilmekse, bedenden kurtulmamız ve nesnelere kendilerini* yalnızca ruh aracılığıyla görmemiz gerekir. Sonuç olarak böyle bir şeye yaşarken değil de ancak öldükten sonra kavuşabileceğiz. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra kendi başına kalabilecek, böylece saf olarak bir şeyi bilebileceğiz. Çünkü saf olanların saf olanları kavraması mümkün değildir.²⁵⁵

Ancak ruh, beden içinde olmasına rağmen ona yabancı bir varlık olarak kalır. Kendi adına bedene ihtiyacı yoktur ve ona bağlı değildir. Onun yanında bağımsız bir varlık, onun efendisi ve rehberi olarak durur. Birleşik varoluşlarında bile ruh ve ruhsal olmayan her şey arasında derin bir uçurum vardır; beden ve ruh birbirlerine ne kadar sıkı kenetlenmiş olursa olsun asla kaynaşmazlar. Yine de, beden ve dürtüleri, içinde yaşayan ölümsüz varlığı derinden etkileme gücüne sahiptir. Bedenle birleşmesiyle ruh saf olmayan bir hâle gelebilir; öfke ve aşırı tutku gibi hastalıklar ona bedenden gelir. Bilindiği üzere ruh aynı doğaya sahip olmadan akraba olduğu İdealar gibi değişimin ötesinde değildir; aksine, tamamen yozlaşabilir. Bedenin kötü etkileri en derin varlığına nüfuz eder; ebedi, maddi olmayan, ruhani doğası bile, böyle kötü komşuluktan bedensel bir şey alabilir.²⁵⁶ Ruhun önceki yaşamında akıl yürütme gücü, *Phaidros*'ta anlatıldığı üzere, zaten “öfke” ve “arzu” ile birleşiktir. Aslında ruhu, aşağı maddi duyular dünyasına çeken şeyler de bunlardır; bu üç parça, ruhu bedenden kurtulduktan sonra bekleyen ebedi yaşamda bile birbirinden ayrılmaz bir şekilde birleşik halde kalırlar.

Phaidon'da ruhun ölümsüzlüğü meselesine yeniden doğum öğretisinden bahsedilerek bir kanıt getirilmeye çalışılmaktadır. Bunun için de eski öğretilerden örnekler verilir. Bunun mantıksal açıklaması olarak da “bir karşıtı olduğu sürece her şeyin karşıtıydandan meydana geldiği” argümanı ortaya konur. Nasıl ki güzel çirkinin, haklı haksızın, zayıf güçlünün, uyanık olmak uyumanın karşıtıysa yaşamın da bir karşıtı

* Kendisi dediği (εἶναι, *einai*) ideal olandır. ‘Adilin kendisi’ diye bir şeyin var olduğunu söyler miyiz, söylemez miyiz? Ya da iyi ve güzelin kendisi diye bir şey var mıdır? *Phaidon*'da Sokrates'in bu sorusunu Simmias, “tabi ki söyleyebiliriz” diye cevaplar. Bunun üzerine Sokrates, Simmias'a bunları gözleriyle veya herhangi bir duyu organı ile kavrayıp kavramadığını sorar: Özleri yani bir şeyi o şey yapan şeyin kendisini duyu aracılığıyla kavradın mı? Sokrates bunun ancak saf düşüncenin aracılığıyla kavranabileceğini söyler. Beden aracılığıyla temaşa edilemez. Duyular ruhu alt üst eder, onun hakikati ve aklıbaşındalığı elde etmesini engeller. Dolayısıyla varolana ulaşacak biri varsa, o da tüm bedenden uzak saf düşünce ile hareket eden kişidir –*filozof*–. (Platon, *Phaidon* -65d,66a, s. 63-65.)

²⁵⁵ Platon, *Phaidon* -66b,67b, s. 67-69.

²⁵⁶ Rohde, a.g.e., s. 410.

olmalıdır; yaşamın karşıtı ölümdür. Karşıtlar iki tane olduklarından bunların iki tane de *oluşu* söz konusudur. Bu bakımdan nasıl ki uyumak uyanmış olmaktan oluyorsa, uyanmış olmakta uyumaktan olur. Burada uyumak ve uyanmış olmak üzere iki oluştan söz etmekteyiz. Dolayısıyla yaşam ve ölüm için de aynı oluş süreci söz konusudur. Daima biri diğerinin varolma/oluş nedenidir. Sonuç olarak, yaşam dediğimiz oluş ölümden meydana gelmektedir. Ölenlerin ruhlarının da (yeniden) doğmadan önce bir yerde mevcudiyetini sürdürmeleri (mantıksal olarak) zorunludur.²⁵⁷ Bu açıklama aynı zamanda Platon'un *anamnesis* (anımsama) kuramına işaret eder. Çünkü Platon *anamnesis* için iki dayanak belirlemişti, biri ruhun ölümsüzlüğü diğeri ise İdeaların varlığı.

“Sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz anımsamadan başka bir şey değilse, şimdi anımsadıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur. Ama ruhumuz şu insani biçime girmeden önce herhangi bir yerde var olmasaydı, bu durum da olanaksız olurdu. Buradan da ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkar.”²⁵⁸

Ruhun ölümsüzlüğü ispatı için *Phaidon*'da öne sürülen argüman ontolojiktir. Buna göre kendi başına 'ruh' tam olarak canlılık ilkesidir ve bulunduğu her yerde canlılığı meydana getirir. Dolayısıyla canlılık, daha sonra Aristoteles'in de kullanacağı, ruhun “özel” bir niteliğidir. Yaşamın 'karşıtı' olan ölüm kendi başına canlılık ilkesi olan şeye hiçbir zaman doğru bir şekilde yüklenemez. “Ölü ruh, ruhun ölümü” gibi terimler kendisiyle çelişen ifadeler olacaktır. Bu nedenle ruh ölümsüzdür ve ölümün üstesinden gelecek şeyin mutlak anlamda yok edilemez olduğu kolayca yapılabilecek bir çıkarımdır. Ancak Taylor, bu açıklamalardan “ölü ruh” diye bir şeyin olmadığına katılsak dahi ruhun ölümsüz olduğu savı için yeterli olmadığını belirtir. Bu yüzden de *Devlet*'te ruhun ölümsüzlüğü için geliştirilen argümanlara değinir. Burada Platon ahlak temelli bir argüman öne sürer: Kendi uygun ve özel kötülüğü dışında yok edilebilecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, sözgelisi, insan bedeni sadece hayvan organizmasına özgü hastalıklardan vs. yok olabilir. Yiyeceğimizin bozukluğu gibi diğer sebepler de ilkin organizmamıza özgü belirli bir hastalığa yol açmasıyla yalnızca dolaylı yoldan ölümle sonuçlanabilir. Şu halde ruhun kendine özgü kötülüğü *ahlaksızlıktır*. Bunun sonucu olarak da ruh bir şekilde yok edilebilir ise bu yok oluşun doğrudan sebebi her

²⁵⁷ Platon, *Phaidon* -70c,72a, s. 83-89.

²⁵⁸ Platon, *Phaidon* -72e,73a, s. 93.

zaman bu özel *kötülük* olmalıdır.²⁵⁹ Eğer ruh herhangi bir sebepten dolayı ölecekse bu ahlaksızlıktan (erdemsizlikten) dolayı olacaktır.

Burada *anamnesis* ve ruhun ölümsüzlüğü arasındaki ilişkiye değinilip argümanın geçerliliği ve sağlamlığı ispatlanmaya çalışılır. *Phaidon*'da *anamnesis* önceden bilinir bir kabule dayanır. Kebes ve Simmias zaten kabul ettikleri *anamnesis*in sadece bir örnekle anımsatılmasını isterler. Burada verilecek ilk örnek ise geometridir. Geometri örneği üzerinden *Menon* diyaloguna da bir gönderme yapılır.

“Yalnızca kanıtların en iyisini anımsatayım. Kendilerine soru sorulan insanlar, eğer soru doğru düzgün sorulmuşsa, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar. İçlerinde bilgi ve doğru fikir (*sanı*) olmasaydı bunu yapamazlardı. Biri geometrik şekillerle ya da buna benzer başka şeylerle karşı karşıya bırakıldığında bunun böyle olduğu daha açık anlaşılır.”²⁶⁰

Ruhun bedene gelmeden önceki yaşamına dair kullanılan argüman bizim önümüze *Menon*'da ve bu diyaloga doğrudan bir gönderimle bir kez de *Phaidon*'da getirilir. Dayandığı öncül bilginin önceden bildiğimiz şeyin anımsanması olduğuna yönelik epistemolojik öğretiler. Duyulara ve duyusal deneyime dayalı bilgi *sanı*dan öteye gidemediğinden ve kesin bilgiyi veremediği için, buradan çıkan sonuç, bu tür bilginin kaynağının duyular ve deneyim alanı olmadığıdır. Duyular alanı ve buradan elde edilen “bilgiler” en iyi ihtimalle, deneye dayanmayan bir kaynaktan türetilmiş *İdeal* kavramları hatırlatarak yalnızca zihnin *anımsamasına* yardım eder. *Menon*'da, Sokrates bu durumu eğitimsiz bir köleye uygun sorular sorarak, ondan, asla öğretim görmediği matematiksel doğrulara ilişkin doğru bir kavrayış ortaya çıkararak örnekler. Dolayısıyla bilimsel bilginin (*episteme*) deneysel olmayan, tecrübeye dayanmayan *apriori* bir nitelikte olduğu gösterilir. Bu olguya ilişkin Platon tarafından yapılan yorum da, genellikle bir bilimi *öğrenme* dediğimiz şeyin, ruhun önceden bilincinde olmadan bildiği doğruların sadece *anımsanması* süreci olduğudur. Dolayısıyla ruhun bedene girmeden önce var olmuş olması gerektiği ve bu *apriori* hakikatlerle tanışmış olması gerektiği iddia edilmektedir. Bu da Platon'un, eğitim sürecini *Devlet*'te, eğitimin (*paideia*) özünü dışarıdan bilgi edinilmesi olarak gören görüşlerin tersine, “ruhun

²⁵⁹ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 70-71.

²⁶⁰ Platon, *Phaidon -73ab*, s. 93.

gözünün ışığa bakacak şekilde çevrilmesi” olarak betimlemesine, *Theaitetos*’ta da filozofun işini ebenin işine benzetmesine yol açmıştır.²⁶¹

Ruhun ölümsüzlüğü ve *anamnesis* argümanının ispatı için bu defa *kavramlar* üzerinden bir örnek verilir ve *eşitlik* kavramı örneklendirilir. *Eşit* dediğimiz şey –*kavram*– var mıdır? Bir şeyin bir şeye eşit olması değil, *eşit*’in kendisi diye bir şeyin varlığından bahsediyoruz. Eşit varsa ve bunun bilgisine sahipsek bu bilgimizin kaynağı nedir? Eşit hakkında bildiklerimiz şüphesiz eşit olan başka şeylerden hareketle olmaktadır. Yani bir şeyi bilmemiz için bir başka şeye ihtiyaç duyarız. Benzesin ya da benzemesin bir şeyi gördüğümüzde bir başka şeyi düşünüyorsak işte buna *anımsama* denir.²⁶² O halde eşitin kendisini eşit olan şeyleri görüp de biliyor (anımsıyor) olmamız zorunludur. Bizim duyular aracılığıyla algıladığımız eşit şeyler aslında *eşitin kendisi* olmamakla birlikte kendilerini eşit ile ilişkilendirmekte ve ona benzemeye çalıştıklarını bilmemiz ve eşitin kendisinin ne olduğuna ilişkin bilgiyi önceden bir yerden edinmiş olmamız gerekir. Eşitin bilgisine bizim önceden sahip olmamız gerekmektedir. Yani doğmadan önce bu bilgiye sahip olmak zorundayız. Bu bakımdan doğmadan önce ve doğar doğmaz yalnızca eşiti değil, güzelin kendisini, adilin kendisini, iyinin kendisini de bilmemiz gerekiyor. Genel anlamda söz konusu olan “*nelik*” diye belirlediğimiz her şeydir. İşte böylesi şeylerin hepsine ilişkin bilgiyi doğmadan önce edinmiş olmamız gerekmektedir.²⁶³ Dolayısıyla bu anımsama gerçeğinden ruhun ölümsüz olduğu savı doğrulanmış olur.

Platon için bunları –*neliğine* dair bilgisine sahip olduğumuz şeyleri– her seferinde yeniden unutmamış olsaydık, daima onları biliyor olarak doğar ve bütün yaşamımız boyunca da biliyor olurduk. Çünkü bilmek, edinilen bilgiyi korumak onu yitirmemektir; bilgiyi yitirmeye de unutmak deriz. Diğer yandan, doğmadan önce edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonradan duyularımız aracılığıyla da bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey bize ait olan bilgiyi yeniden ele geçirmek olur. Buna da *anımsama* demek doğru olacaktır. Sonuç olarak, ya biz bunları bilerek doğuyoruz ve bütün yaşamımız boyunca da biliyoruz ya da sonradan öğrendiğimizi söylediğimizi yalnızca anımsıyoruz ve “*öğrenme*

²⁶¹ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 71- 72.

²⁶² Platon, *Phaidon -74cd*, s. 99-101.

²⁶³ Platon, *Phaidon -74e,75d*, s. 101-105.

anımsamadır.”²⁶⁴ Öğrenmek anımsamak demekse, aynı zamanda unutmadan nasıl öğrenilebilir?

Öte yandan ruhumuz tarafından önceden deneyimlediğimiz “varlığın kendisi, her zaman bir ve aynı mıdır, yoksa değişir mi? *Eşitin* kendisi, *güzelin* kendisi var olan her bir şeyin kendisi (*καθ'αυτό*: kendinde şey), herhangi bir zamanda herhangi bir şekilde değişime uğrar mı? Yoksa bu özlerden her biri her zaman bir ve aynı kalır ve hiçbir şekilde hiçbir değişikliğe uğramaz mı? Nitekim bunların bir ve aynı kalmaları zorunludur. Oysa kendinde varlıklarla aynı adı taşıyan söz gelimi elbise, insan, hayvan vs. gibi pek çok güzel ve eşit şeyler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kendinde varlıkların aksine bunlar hiçbir zaman aynı kalmazlar. Bunları görebilir, dokunabilir veya herhangi bir duyuyla algılayabilirsin. Her daim aynı kalan şeyleri ancak düşünmede yapacağın bir akıl yürütme ile kavraman mümkün olabilir.²⁶⁵ Çünkü kendinde varlık görünmezdir, görülebilir değildir. Bu yüzden bunlara düşünülür varlıklar demek ve ruhun nesnelere olduğunu söylemek doğru olur.

Sonuç olarak “varolanlar”ın ikiye ayrıldığını söyleyebiliriz; görünür olan (duyulur nesnelere) ve görünür olmayan (İdealar). Görünür olmayan varlıklar her zaman aynı kalırken, görünür varlıklar asla aynı kalmamaktadır. Öyleyse bizler beden ve ruha sahip olmakla bu iki türden varlıktan meydana geliriz. Görünür varlık olarak bedene sahipken, görünür olmayan yanımız ise ruhumuzdur. Bu bakımdan bir filozofun araştırmaları da beden ve ruh ile aynı mahiyetli olacaktır. Bedenin araştırdıkları değişimin dünyasını, ruhun araştırdıkları ise saf, daima var olan, ölümsüz ve aynı kalanların dünyasını kapsamaktadır.

Phaidon'da, anlatıldığı üzere, ruhların yeniden doğumu, yeniden nasıl bir bedende tutsak olacakları, onların bir önceki yaşamındaki geliştirdikleri *erdemlerine*, nasıl bir yaşam sürdürdüklerine bağlıdır. Sözgelimi kendilerini oburluğa, taşkınlığa, içkiye kaptırıp bunlardan hiç sakınmayanların ruhları, eşek gibi hayvanların soyundan gelen bir hayvanın biçiminde doğar. Adaletsizliği, zorbalığı, çapulculuğu tercih edenlerin ruhlarıysa kurt, şahin, akbaba türünden hayvanların bedenlerine girer. Bunların arasından en mutluları ve en iyi yere gidecek olanları, ölçülülük ve adalet diye

²⁶⁴ Platon, *Phaidon* -75d,76a, s. 105-107.

²⁶⁵ Platon, *Phaidon* -78d,79a, s. 117-119.

adlandırılan toplumsal ve siyasal erdemlere göre –ki bu erdemler felsefe ve aklın eşliği olmaksızın alışkanlık ve alıştırma yoluyla elde edilir– bu ruhların bal arısı, yaban arısı, karınca sürüsü gibi tekrar böyle sosyal veya toplumuna bağlı bir türe ya da yeniden insan türüne gidecektir. Platon’a göre bu bağlamda felsefe yapmayana ve bütünüyle arınmamış bir şekilde ayrılan, tanrılar topluluğuna katılmak nasip olmaz; yalnızca öğrenme sevgisi olanlar oraya gidebilir.²⁶⁶ Bu nedenle gerçek filozoflar bedenden ve bedenın meylettiği arzulardan kaçınırlar. Ruhun yeniden doğumu *Timaios*’ta da şöyle anlatılır:

“Ruhlar alın yazısı gereğince, tenlere yerleştirilince, bu tenlerin de bazı kısımları üreyip, bazı kısımları yok olunca her şeyden önce şöyle bir sona varılacaktı; ruhlar kuvvetli izlenimler karşısında elbette aynı tabii doyunluğa, sonra haz ve acı ile karışık sevgiye, bundan başka da korkuya, kızgınlığa ve bunlara bağlı, yahut da tabii olarak bunların karşıtı olan ihtiraslara sahip olacaklardı. Bu ihtiraslara hâkim olanlar doğruluk, onların hükmüne girenler de eğrilik içinde yaşayacaklardı; kendisine bağışlanan zamanı iyi kullanan bağlı olduğu gök cisminde yaşamaya dönecek, orada bahtlı bir ömür sürecekti. Buna aykırı hareket eden de ikinci doğuşunda kadın olarak doğacak, bu haliyle de kötü olmakta devam ederse, kötülüğün çeşidine göre, her yeni doğuşta, yaşayışına en çok benzediği hayvanın kalıbını alacaktı. Bu değişmeler, bu sıkıntılar sonradan varlığına katılmış olan, ateşten, sudan, havadan ve topraktan ibaret o koca kitleyi, kendi içinde *Aynı* kalan ve *Benzeyen* tözün hareketinin hükmü altına koymadıkça sona ermeyecek; bu hırçın düşüncesiz kitleyi düşünce yola getirmediğçe ilk halinin yetkinliğine dönemeyecektir.”²⁶⁷

Anlaşıldığı üzere ruhun kurtuluşu ancak iyi yaşamla *güzel*’in bilgisini istemek ve aramakla mümkündür. Platon’un ruhun yazgısı hakkındaki anlatılarını Eski Yunan geleneğinden öğrendiği kesin olmakla birlikte benzer anlatıları kadim Doğu medeniyetlerindeki öğretilerde de görebilmekteyiz.* Ancak farklı olan şudur, Platon ruhun bu kurtuluşunun felsefeyle, iyi bir eğitim (*paideia*) ile olacağını altını çizer. Bu bağlamda *Devlet*’te eğitimin bileşenleri arasına bedenın eğitimini de katar, çünkü ruh üzerinde olabilecek zararlı etkilerini ortadan kaldırmaya çalışır. *Timaios*’ta da kötü bedensel eğitimin ve alışkanlıkların ruhu giderek iyileştirilmez bir kölelik durumuna düşürdüğü belirtilir.²⁶⁸

²⁶⁶ Platon, *Phaidon* -81e,82a, s. 131-133.

²⁶⁷ Platon, *Timaios* -42b, s. 49.

* “Ruhun ölümsüz olduğunu, vücuttan kurtulunca sorguya çekileceğini: büyük cezalara çarpılacağını bildiren o eski kutsal geleneklere gerçekten inanmalıyız. Onun için, büyük cinayetler, büyük eğrilikler işlemektense, bunlara uğramak daha az kötü sayılmalıdır.” (Eflâton, *Mektuplar* -335a, çev. İrfan Şahinbaş, 1.b., İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 44.)

²⁶⁸ Platon, *Timaios* -86b, s. 104.

Öte yandan *Phaidon*'da anlatılan ruh göçü mitosu, Orphuşçu ve Pythagorasçı gelenekten esinlenmiştir. Ancak Platon, bu mitosun devamında ruhu felsefe aracılığıyla kurtarması yönünden onlardan ayrılır.

“Felsefe ruhu ele geçirdiğinde onu yavaş yavaş yüreklendirecek, özgürleştirmek için çabalayacak, duyuların tamamen aldatıcı oldukları konusunda uyaracak, duyuların kullanımlarının kaçınılmaz olduğu durumlar dışında onlarda uzak durmaya ikna edecektir; onu kendine dönmeye ve toparlanmaya teşvik edecek, kendi başına varolanları yalnızca kendi başına olduğunda düşünebilecek olan içindeki kendinden başka hiçbir şeye güvenmemesi ve başka yollardan gördüğü şeyi doğru diye belirlememesi konusunda ikaz edecektir: ruh kendi başına olduğunda düşünülebilen ama görünür olmayanlara ulaşacaktır. Böylesi bir besinle –*felsefeyle*– beslenmiş olan ruhun başına bedenden ayrıldığına parçalanmak, rüzgâr tarafından savrulmak, uçup gitmek ve artık herhangi bir yerde olmamak gibi herhangi bir kötülüğün gelmesinden korkmamak gerekir.”²⁶⁹

Rohde, Platon'un ruh tasavvurunda gerekli olan her şeyi ilahiyatçılardan ödünç aldığı ancak bunu kendi felsefesi ile yakın ilişki içine soktuğunu belirtir. Varlığın birliği ve değişmezliği ile maddenin sürekli değişen çokluğu arasında ortada duran ruh sadece geçici olarak sürgün edildiği bu parçalı ve istikrarsız dünyada, İdeaları bilincine açık ve saf bir şekilde yansıtmaya ve sunmaya yeteneğine sahiptir. Sadece ruh, duyu algısı ve duyulardan türetilen tasavvurlardan tamamen bağımsız olarak “hakikat arayışı”na çıkabilir. Bu bağlamda Platon sıklıkla insanın ulaşmaya çabalaması gereken katharsis'ten (*arınma*) bahseder. Rohde'ye göre Platon bu kavramı ilahiyatçılardan alır, ancak ilahiyatçıların ve gizem rahiplerinin katharsis'iyle benzerliği açık bir şekilde koruyarak ona daha yüce bir anlam verir. Platon'cu katharsis'te amaçlanan ve kaçınılması gereken bu uğursuz daimonlar ve onlara ait olan her şeyden kaynaklanan kirlilik değil, duyular dünyası ve onun şiddetli dürtülerinden ötürü bilgi gücünün ve aynı anda ortaya çıktığı düşünülen bilineni isteme gücünün bulanıklaşmasıdır. Dolayısıyla ilahiyatçılardan farklı olarak ritüel arınma yerine, ebedi olana dair bilme yetisinin duyuların aldatıcı yanılsamasına karşı saf tutulmasına, ruhun kendini toplamasına ve kendine yoğunlaşmasına, kirlilik ve yozlaşmanın kaynağı olan geçici şeylerle temastan uzaklaşmasına yönelmelidir.²⁷⁰

²⁶⁹ Platon, *Phaidon* -83a,84b, s. 135-139.

²⁷⁰ Rohde, a.g.e., s. 414-416.

Bu arınmada felsefi araştırma bir tür enthousiasmos'a (ἐνθουσιασμός: coşkunculuk halinde olmak, kendinden geçmek, vecd, esrime) dönüşür. Varoluşun alt seviyelerinden Varlık seviyesine, İdealara yükselen yol *diyalektik* aracılığıyla keşfedilir. Böylece görünüşün dağınık, hiç durmayan akışkan çokluğunu, İdeanın görünüşe yansıyan ebedi kalıcı birliğinde “bir arada görür.” *Diyalektik*, İdeaların en sonuncusuna ve en evrenseline ulaşana kadar, kademeli olarak tüm İdeaları birbiri ardına kat eder. Yukarı doğru seyrinde (*anabas*), en yüksek kavramların tüm yapısını salt mantık çabasıyla geçer. Rohde'ye göre Platon, diyalektikçilerin en keskin olanı, hatta kılı kırk yaranıdır: *Fasit* (kısır) kıyas da dâhil mantığın her türlü düğümünün peşinden hevesle gider. Ancak, doğasında mantıkçının ayıklığı ve soğukluğu ile kâhin ve peygamberin ilhamlı coşkusunu olağanüstü derecede birleştirmiştir. Ve yukarıya doğru kavramdan kavrama ağır ağır ve adım adım yolculuk eden diyalektiği, sonunda hedefine tek güçlü bir hamleyle yükselir ve bu özlemle gayret ettiği İdealar dünyasının birden ve dolayumsuz olarak önünde aydınlanmasını sağlar.²⁷¹ Tıpkı Dionysosçu ritüellerde ilahi kişinin ani bir görü ile apaçık hale gelmesi gibi veya Eleusis'in meşaleli ayinlerinde Tanrıçanın müntesiplere görünmesi gibi felsefeye aşık olan diyalektik yükselişinin sonunda İdealar kendisine görünür:

“...buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden (*eksaiphnes*) doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne.”²⁷²

Algının erişemeyeceği, “renksiz, formsuz ve her temasın ötesindeki varlığın” görüldüğü bu yolu gösteren diyalektiktir ve diyalektik şimdi ruhun bir kez daha kendi ilahi doğasını ve ilahi yurdunu bulduğu bir kurtuluş yolu haline gelir. Ruh ilahi olana çok yakın ve benzerdir; hatta kendisi de ilahi bir şeydir. Düşünme gücüyle ebedi varlığı kavrayan ruhtaki akıl ilahidir. Göz güneşe benzemeseydi, güneşi asla göremezdi; zihin doğası gereği İdeaların en yükseği olan *İyi* ile akraba olmasaydı, iyiyi, güzeli, mükemmel ve ebedi hiçbir şeyi asla kavrayamazdı.²⁷³ Ebedi olanı tanıma yetisiyle, ruh, ebedi olduğunun en kesin ispatını da kendi içinde taşır.

²⁷¹ Rohde, a.g.e., s. 416-417.

²⁷² Platon, *Symposion* -210e, s. 155-157.

²⁷³ Rohde, a.g.e., s. 417.

Sonuç olarak Platon'un dönüştürdüğü anlamda *katharsis* sadece felsefeyle mümkündür. İnsanın tek gerçek varlığa, kalıcı olana, İyinin saf ve mükemmel anlayışına nasıl erişeceğini ve onunla nasıl bütünleşeceğini öğreten şey felsefedir.

3.3. İdealar Kuramı

Aristoteles'e göre Platon'un *İdealar* kuramı biri Heraklesitos'tan ve diğeri Sokrates'ten alınan iki öncülün mantıksal bir sonucudur. Kratylos'tan, bütün duyusal şeylerin sürekli akış halinde olduğu ve bu yüzden de bunların bilimin (veya bilginin, *epistemenin*) konusu olamayacakları yönündeki Herakleitosçu görüşleri öğrenmiştir. Diğer yandan ahlaksal konular üzerine meşgul olan ve doğal dünyayı bir yana bırakan Sokrates'ten ise, tümel doğrular olmadan bilimin olamayacağını öğrenmiştir. Sokrates düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişidir. Sokrates'in bu öğretisini kabul eden Platon, ayrıca tümelin duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklik içinde bulunacağını da düşünmekteydi. Bu yüzden ortak tanımların veya genel kavramların herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunur. Çünkü duyusal şeyler sürekli değişmekteydi.²⁷⁴ Platon, iki öncülden çıkan sonucu birleştirerek yalnızca ahlak alanında değil, her türlü varlık alanında bilimin konusu olabilecek genel, değişmez, nesnel ve evrensel özellikte şeylerin varolması gerektiğini düşünmüştür.²⁷⁵ Böylece ortak kavramlar dediğimiz bu türden varolanlara *İdealar** adını verdi. Bilginin evrensel doğruları ve tanımları bu varolanlarla (*İdea*) ilgilidir. Duyusal şeyler bunlardan ayrıdır, ancak adlarını bu İdealardan alırlar. Çünkü duyusal şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan

²⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik -987a30,b5*, s.108-109.

²⁷⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, s. 242-243.

* *ἰδέα - εἶδος* (*İdea* veya *eidos*): İdea (fikir, düşünce, tasavvur); görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür. İdea (eidos), Platon tarafından belli bir kurala bağlanmasından çok uzun zaman önce sağlam bir şekilde tahkim edilmiş ve tamamen Sofistike hale getirilmiş bir terimdi. Bu terimin ilk anlamı ve Homeros'ta da yürürlükte olan kullanımı "birinin gördüğü şey"dir, normalde bedeninin veya cisminin "görünüşü", "biçim"idir ve Pre-Sokratik felsefe bu terimi bu anlamda kullanmayı sürdürmüştür. Platon'a göre İdealar ayrı bir şekilde mevcut idi (bkz. *Timaios -52ac.*) ve bunun sebepleri, Sokrates'i uğraştıran ve Platon'da da hemen hemen kesin bir şekilde işbaşında olan etik anlayışlar kadar epistemolojik anlayışlarda da araştırılabilir. İdealar Platon'un metafiziğinin merkezi olsa da, Platon, hiçbir yerde İdeaların varoluşunun bir kanıtını vermeye kalkışmaz; İdealar, şiddetli bir eleştiriye tabi tutulsalar bile ilkin bir hipotez olarak ortaya çıkarlar ve öyle kalırlar. İdealar bir metodlar çeşitliliği içerisinde akıl yetisi (*nous*) yoluyla bilinirler (bkz. *Devlet -532ab, Timaios -51d.*). Erken döneme ait bu tür bir metod anımsama (*anamnesis*) metodudur. Burada bireysel ruh, doğmazdan önce temas halinde olduğu İdea'yı anımsar (bkz. *Menon -80d,85b, Phaidon -72c,77d.*). İkinci metod ise *diyalektiktir*. Diyalektik metod, bir hipotezden hareketle hipotez olarak koyulmamış [koşulsuz] bir arkhe'ye doğru ilerlemeyle ilişkilidir. (Peters, a.g.e., s. 84-87.)

İdealardan *pay almak* (μετέχειν, *metekhein*) suretiyle varolurlar. Aristoteles burada yeni olanın “*pay almak*” terimi olduğunu söyler. Çünkü daha öncesinde Pythagoraşçılar, şeylerin sayıların *taklit edilmesi* (μίμησις, *mimesis*) ile var olduklarını söylemişlerdi.²⁷⁶

“Şöyle düşünüyorum: Güzelin kendisi dışında güzel bir şey varsa, onun güzel olmasının nedeni güzelin kendisinden *pay almaktan* başka bir şey değildir. Bunu her şey için söyleyebilirim.”²⁷⁷

Bir şey daha önce mevcut olduğu halden başka bir hale gelmişse, örneğin güzelleşmiş ise, bu her zaman için tek ve aynı *nedenden* (αἰτία, *aitia*) ötürüdür; “*güzellik*” bu şeyde mevcut hale gelmiştir. Ters olarak güzel olmaktan çıkar ise, “*güzellik*” bu şeyde geri çekilmiştir. Diğer bir deyişle, “*güzellik*”ten *pay aldığı* için ve *pay aldığı sürece* güzeldir. Aynı şekilde bir üçgen şekli, “*üçgenlik*”ten *pay aldığı* için ve *pay aldığı sürece* üçgen şeklindedir.²⁷⁸

Arslan, Platon’un *pay alma* düşüncesinin şöyle açıklanabileceğini ifade eder: İdea birliği olan, kendi kendisiyle aynı kalan, değişmeyen, ezeli-ebedi bir şeydir. Duyu nesnelere ise birliği olmayan, sürekli değişen, varolan ve yok olan şeylerdir. Bir duyu nesnesi, bir ideaya ne kadar katılırsa o kadar varolur ve varlık, birlik ve devamlılık kazanır. Aksine ne kadar az katılırsa ve ondan ne kadar az *pay alırsa* bu özelliklerini kaybeder.²⁷⁹

Platon’un, *pay alma*’nın yanında kullandığı ikinci bir kavram *taklit* (μίμησις, *mimesis*) kavramıdır. Buna göre nasıl ki bir gölge ile bu gölgenin kaynağı olan nesne, bir imge ile bu imgenin meydana getiricisi olan cisim arasında bir benzerlik varsa, duyuşal bir şey ile onun nedeni, kaynağı olan İdeası arasında da bir benzerlik vardır. Duyusal şeylerin İdealarından *pay almalarının* ve onların taklidi olmalarının İdealar açısından karşılığı, onların duyuşal şeylerde *hazır bulunması* (παρουσία, *parousia*). İdeanın bir nesnede bulunması ona varlığını, devamlılığını, gerçekliğini kazandıracak; onu terk etmesi, ondan ayrılması ise duyuşal nesneyi yok olmaya, hiçliğe, gerçek olmamaya götürecektir.²⁸⁰ Platon, duyuşal şeylerin değişmez ve kalıcı yönleri sahip olmaları özelliğini İdealardan *pay alarak* kaynaklandığını ancak İdeaların da sahip

²⁷⁶ Aristoteles, *Metafizik -987b5,10*, s.109-110.

²⁷⁷ Platon, *Phaidon -100c*, s.199.

²⁷⁸ Taylor, *Sokrates: İroni, İnfaz ve Etik*, s. 105.

²⁷⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*, s. 262.

²⁸⁰ a.g.e., s. 262-263.

olduğu özelliklerini *İyi* İdeasından aldığını belirtir. *Devlet* diyalogunda, “*nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren İyi İdeasıdır*” der.²⁸¹ Gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Fakat İyi İdeası tüm bunların üstünde ve onlardan ayrıdır. Platon bu durumun daha iyi anlaşılması için İyi İdeası ve güneş arasında bir ilişki kurar. Buna göre, görünür dünyada gözün görmesi ve güneş arasında nasıl bir ilişki bulunuyorsa kavranan dünyada da İyi, düşünme ve düşünme nesneleri arasında benzer ilişki bulunmaktadır. İyi İdeası, bilene bilme gücü, bilinene bilinme açıklığı ve varolanlara varlık kazandırır.

“İyinin nasıl bir şeye benzediğini bak sana şöyle anlatayım. Güneş, görünen nesnelere, yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz. Kendisi gelmeden onları dünyaya getirir, büyütür, besler. Bilinen şeyler için de öyledir. Bilinme özelliğini iyiden alırlar. Bundan başka iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Böyleyken, İyi, hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir.”²⁸²

Felsefenin amacı da bu en yüksek İdeaya ulaşma çabası olmalıdır. Ancak o zaman cahilliğin çukurundan çıkabilir, kalıcı olanın bilgisine yükselebilir. Felsefenin bu gayesinin bilincinde olan kişinin eylemlerinin temel amacı ve tek ilkesi “İyi”nin bilgisine ulaşmak olmalıdır. Çünkü “en yüksek bilimin konusu, İyinin ta kendisi, İdeasıdır.”²⁸³ Nitekim bunu yapabilen kişi gerçek anlamda filozoftur.

Duyulur dünyanın yani deney alanının gerçekliği, değişken, kusurlu ve bir ilkede sabit kalmadığından gördüğümüz, algılayabildiğimiz, hissedebildiğimiz her şey yanıltıcıdır. Dolayısıyla gerçek başka bir yeredir: sabit, sıradanlıktan arınmış, saf, kavranabilir İdealar dünyasındadır. Duyulur dünya yanılsamalara, inançlara ve sanılara aittir ve kavranabilir dünyanın bozulmuş taklididir. Bu alanı ne olursa olsun aşmak ve kavranan dünyaya yükselmek gerekir. Böylece *sanıların (doksa)* yerini bilgi (*episteme*) alır. Bilgelige veya hakikate ulaşmak isteyen birinin yapması gereken, şeylerin gerçek özünü temaşa etmek için İdealar alanına yükselmek ve orda elde ettiği bilgileri algılanabilir dünyaya indirmektir. Bunu yapabilme yetisi ve gayreti de filozoflarda vardır, filozofun tüm çabası bu yoldadır.

²⁸¹ Platon, *Devlet* -508e, s. 225.

²⁸² Platon, *Devlet* -509ab, s. 225.

²⁸³ Platon, *Devlet* -505a, s. 219.

Platon İdeaların özelliklerinin madde madde açıklamasını vermez. Fakat Taylor, İdealar ve pay alma konusunda dikkat edilmesi gerekenleri üç noktada özetler:

- i) Bir İdeadan pay alan şeylerin tümü bozulabilir, onlar varolabilir veya yok olabilirler. Ancak İdealar –güzellik ideası, üçgen ideası vs.– ne varılmaya başlar ne de yok olurlar. Bunlar Whitehead’in “*sonsuz nesne*” diye adlandırdığı şeylerdir.²⁸⁴ Örneğin güzelliğin kendisi hep vardır, doğumsuz ve ölümsüzdür, artmaz veya azalmaz.
- ii) Duyular aracılığıyla algıladığımız şeyler İdealardan eksik pay alırlar veya benzerler. Kusursuz bir üçgen veya düz bir sopayı asla göremeyiz, belki de kusursuz bir adalet eylemiyle asla karşılaşamayız. Ancak yaklaşık olarak düz bir çubuk görüyoruz ve yaklaşık olarak adaletli eylemlerle karşılaşıyoruz.²⁸⁵
- iii) İdeadan pay alan şeyler sınırsız biçimde çok olabilirler, ancak İdeanın kendisi tektir. Çok sayıda üçgen çizebilirim fakat İdeal olan “üçgen” tektir. Bilimin (*episteme*) nesnelere, bir İdeadan pay alan bu ya da şu şey değil, daima İdeadır.²⁸⁶

Taylor, yine idealar söz konusu olduğunda çoğu zaman yanlış anlaşılmış olan bazı noktalara da dikkat çeker, bunlar:

- i) *ιδέα (idea)* veya *εἶδος (eidos)* sözcükleri basitçe şekil, biçim, form gibi anlamları dışında başka bir anlama gelmez. Bir ‘İdea’nın yalnızca ‘bir ruhta’ var olduğu düşüncesi, yalnızca bir kez, *Parmenides* diyalogunda geçen bir ‘düşünce’dir ve orada da hemen terk edilmek üzere ortaya atılır.²⁸⁷ Platon’da ‘İdealar’ bilen zihnin ‘hâlleri’ değildir, zihnin onlar hakkında bilgiye sahip olduğu kendi başına bağımsız ve zihinden ayrı olan nesnelere.²⁸⁸ Platon, İdeaların, insan zihninden bağımsız olarak var olduklarına inanır. İdealar, zihin tarafından *üretilemez* ya da *icat* edilmez, ancak *keşfedilir*.

²⁸⁴ Taylor, *Sokrates: İroni, İnfaz ve Etik*, s. 106.

²⁸⁵ a.yer.

²⁸⁶ a.yer.

²⁸⁷ “O zaman Sokrates şöyle demiş: “Ama bu idealardan her biri galiba birer kavram. Bu durumda düşünceden başka bir yerde bulunmaları uygun olmayacaktır.” (Platon, *Parmenides -132b*, s. 36.)

²⁸⁸ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 41.

- ii) Bunun hemen ardından şunu da belirtmek gerekir: İdeaları düşünce süreçleri değil de düşünce nesnelere olduğu için onları tanrısal zihnin düşünceleri olarak, Tanrının *yaratıcı kavramları* olarak da ele alınamaz. İdeaları model olarak fiziksel evreni şekillendirmesi gibi Tanrının imgesel bir tasvirinin sunulduğu *Timaios*'ta geçtiği şekliyle İdealar ile bağlantı içinde Tanrıdan söz edildiğinde, İdealar hep Tanrıdan bağımsız bir şekilde varolan ve onun tarafından bilinen nesnelere olarak geçmiştir. Fakat hiçbir zaman varlıklarını Tanrının onları düşünmesine borçlu olan şeyler olarak geçmemiştir. Taylor'a göre, Platon'un Tanrıya ilişkin kavrayışı ne şekilde belirlenmiş olursa olsun, Tanrı onun dizgesinde ikincil bir öğe olarak yer almaktadır. Platon için en gerçek olan Tanrı değil, *İdealar*'dır. Platon'un Tanrı'yı bir gerçeklik olarak ortaya koyduğu zamanlar, yaratıcı mitosları kullanmak zorunda kaldığı zamanlardır.²⁸⁹
- iii) Platon, yalnızca çeşitli şeylerin İdealardan *pay aldığı* ifadesini kullanmakla kalmaz, aynı zamanda birçok eşdeğer terimi de kullanır.* Böylece şeylerin İdea ile *ortaklığı olduğunu* (κοινωνεῖ, *koinonei*) veya İdeanın şeylerde *bulunduğunu* (ἔσθι, *paresti*) söyler. Ayrıca bu terimlerden hangisini kullandığımızın, hepsinin karşılık geldiği ilişkiyi kavradığımız sürece önemli olmadığı açıkça belirtilir. Fakat aynı ilişkiyi dile getiren başka bir ifade şekli de şeylerin İdeaların *taklitleri* (μιμήματα, *mimemata*) olduğu şeklindedir.²⁹⁰

Bütün bu eş anlamlar bir ve aynı ilişkiyi ifade etmeyi amaçlamaktadır; yani “Sokrates *bir* insandır.”, “ABC *bir* üçgendir.” gibi önermelerde özne ile yüklem arasında bulunan ilişkiyi, başka bir deyişle, bir sınıfın bireysel üyesi ile bu bireyin ait olduğu sınıf arasındaki ilişkiyi göstermeyi amaçlar. Platon bu ilişkiyi bireyler ile sınıf-

²⁸⁹ a.g.e., s. 41-42.

* Diyaloglarda çoğu kez aynı anlamda kullanılan farklı sözcüklerle karşılaşırız. Örneğin, biçim (εἶδος), cins (γένος), ilkörnekte (παράδειγμα), ilke (ἀρχή), ve neden (αἴτιον) gibi sözcükleri İdea (ἰδέα) anlamında kullanılır. Algılanan şeye (τό αἰσθητόν) varolan (ὄν) da der, varolmayan (μὴ ὄν) da der. Çünkü algılanan şey, olduğu için varolandır ama durmadan değiştiği için de varolmayandır. Ayrıca İdeayı ne hareketli ne de durağan olarak tanımlar, aynı şeye hem birlik hem de çokluk der. (Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 2.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 157.)

²⁹⁰ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 42-43.

kavramın içlemi arasındaki bir ilişki olarak ele alır; sözgelimi, “Sokrates *bir* insandır.” = “Sokrates insanlığa sahiptir.” veya “İnsanlık Sokrates’te bulunur.” gibi.²⁹¹

İdealar duyulur şeylerin (*aistheta*) nedenidir (*aitia*). Platon, duyulur dünya ve İdealar dünyası ile iki ayrı varlık alanı belirlemiştir. Fakat Platon’un duyulur alanı dışında olan İdealar dünyasının varoluşunu açıklamayı gerektirmekteydi. Duyulur alanın dışında kalan bir bakıma deneyin dışında kaldığından, deneyin dışındaki bu varoluş açıklanmalıydı. Nitekim bu açıklamayı Platon, kendi düşünce dünyasının yaratımı olan *mitosa* başvurarak yapar. Daha önce de belirttiğimiz gibi *mitoslar* Platon’un düşünce dizgesinin önemli bir parçasıdır. Buradan hareketle duyulur dünya ile İdealar dünyası arasındaki ilişkinin açıklanması için *mitosa* dayalı bir *dile getirmeye* gereksinim vardır. Bu ilişkiyi Platon *Timaios* diyalogunda farklı bir şekilde ele alır. *Timaios*’ta dile getirdiği üzere, duyulur olanın İdealardan pay alması ve bu sanatsal meydana getirme edimi en yüksek sanatçı olan *Demiourgos*’un* eseridir. Duyulur dünyanın biçim kazanması kendiliğinden olmamıştır, bunu yapan Platon’un *Demiourgos* adını verdiği yapıcı Tanrı’dır.

“Tanrı –*Demiourgos*– her nesneye gerek kendi kendilerine, gerek birbirlerine göre oran ve simetri bakımından kabul ettiği bütün şekillere, bütün ölçülere uygun olarak bir oran koyduğu zaman her şey düzensizlik içinde idi. Çünkü o zamana kadar her nesnenin ancak tesadüf eseri olarak oranı vardı, bugün adları olan nesnelere arasında ateş, su veya buna benzer başka nesnelere gibi sözü edilmeye değer, bir adı olan hiçbir nesne yoktu. Ama önce bütün bunları düzene sokan, sonra da onlarla evreni, ölümlü, ölümsüz bütün yaratıkları içine alan bu canlıyı yaratan Tanrı olmuştur.”²⁹²

Demiourgos, maddi dünyayı hiçlikten meydana getirmiş bir yaratıcı güç veya ilke değildir. *Demiourgos*, duyusal dünyayı, şekil almayan, kaotik ve direnç gösteren maddeye ezeli-ebedi, yetkin, değişmez İdeal şekillere bakarak şekil vermek suretiyle yaratmıştır. Düzensiz maddeye düzen ve biçim kazandırmıştır. Duyusal şeylerin İdealardan ayrılığını ya da farklılığını sağlayan unsur ise *zorunluluk* (*ἀνάγκη*, *ananke*) alanını meydana getiren ve şekil alan madde ya da *mekân* (*χώρα*, *khora*) diye tanımlanabilecek şeydir. Özetle, evrenin meydana gelmesi ayrı ayrı üç ilkeden

²⁹¹ a.g.e., s. 43-44.

* *Demiourgos* (δημιουργός): Yapıcı usta, sanatkar; insanlar ve halk için çalışan, meydana getiren, dünyayı ve âlemi kuran, yapıcı, işçi. *Demiourgos*, her şeye gücü yeten değildir; o kozmos’u “mümkün olduğu” kadar iyi yapar. (Peters, a.g.e., s. 63.)

²⁹² Platon, *Timaios* -69bc, s. 98.

oluşmaktadır; bunlardan ilki değişmez ve sabit olan İdealar, ikincisi yer veya madde olarak khora (*mekan*) ve üçüncüsü ise İdeaları model alarak maddeye şekil veren zanaatkar Tanrı Demiourgos.²⁹³ Sonuç olarak biz duyuşal alanda varolan şeyleri biliyorsak, bu ideaları maddelere yerleştiren Demiourgos'un faaliyeti sayesinde.

Timaios diyalogunda Platon, İdeaların varoluşunun bilgi (*episteme*) ve doğru sanı (*alethes doksa*) arasındaki ayrımın gerçekliğinin zorunlu bir koşulu olduğunu söyler. Bilgi, doğru sanıdan başka bir şey değilse duyuşal dünyada varolan nesnelere dışında başka bir nesnesinin olmasına da gerek yoktur. Fakat bilgi doğru sanıdan başka bir şey ise hakkında doğru sanılara sahip olduğumuz nesnelere ile hakkında bilimsel bilgiye (*episteme*) sahip olduğumuz nesnelere arasında bir farkın veya karşılıklı bir ayrımın olması kaçınılmazdır. Ancak Platon'a göre bilgi kesinlikle doğru sanıdan başka bir şeydir. Bilgi, duyuşlarla algılanmayan yalnızca düşünceyle kavranan bir şeydir. Bu türden bilgi sürekli ve değişmez bir şekilde geçerlidir, mantıksal kanıtlamaya ve akılsal temellere dayanmaktadır. Bu yüzden bunlara İdeaların bilgisi denmektedir.²⁹⁴ İdealar olmaksızın bilgi imkânsızdır. Platon bu düşüncesini *Kratylos* diyalogunda şöyle dile getirir:

“*Sokrates*: Ey *Kratylos*, mademki hiçbir şey durmaz ve her şey değişim halindedir, o halde hiçbir bilgiden söz edilemez gibi duruyor. Şayet bu bilginin kendisiyse ve bilgi değişikliğe uğramıyorsa, bilgi daima bilgi olarak kalır. Ancak bilginin bizatihi formu değişikliğe uğrarsa, tam o sırada bilginin başka bir formuna dönüşür ve artık bilgi olmaktan çıkar, şayet daima değişikliğe uğruyorsa, daima da bilgi olmaktan çıkacaktır. Bu muhakemeden hareketle, hiç kimse bilemez ya da hiçbir şey bilinemez.”²⁹⁵

İdeaların varlığı ile bilginin olanağı arasındaki zorunlu ilişkinin yanı sıra, ahlaki kavramlar da İdeaların varlığının bir kanıtıdır. Muhtelif diyaloglarında işlediği, cesaret, ölçülülük, dindarlık, güzellik gibi konular söz konusu ahlaki ve estetik varlıkların veya değerlerin tanımlarını ortaya koymaktadır. Bu diyaloglarda soru işlenen konunun ne olduğu üzerinedir. Söz gelimi cesaret nedir, dindarlık nedir, ölçülülük nedir gibi. Burada “kendisi olmak bakımından cesaret nedir” sorusuna bir yanıt arandığından soru aynı zamanda İdea olarak cesaretin ne olduğuna da yöneliktir. Çünkü bu diyaloglarda cesaretli adamın, güzel kadının kim olduğu sorulmamaktadır. Sorunun mahiyeti, güzel

²⁹³ Platon, *Timaios* -52cd, s. 67.

²⁹⁴ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 39-40.

²⁹⁵ Platon, *Kratylos* -440a, s. 205.

bir kadına güzel derken onu güzel olarak nitelendirmemizin nedeni olan şeyin *ne olduğu*'dur.²⁹⁶ *Büyük Hippias* diyalogunda ifade ettiği üzere, güzel bir kadın güzelse, bu onun güzel olmasını sağlayan bir gerçek var olduğu içindir.²⁹⁷ Bizim güzel bildiğimiz bir şeye güzelliği veren bir *kendinde güzelin* varolmasıdır. Daha önce de bahsedildiği üzere bu aynı zamanda bir pay alma ve katılma durumudur.²⁹⁸ Nitekim Platon'a göre bilgi (*episteme*), kendine varolan bir şey ile ondan pay alan ve ona katılan şeyin ilişkisini, ayırımını, farkını bilmek onları birbiriyle karıştırmamaktır. Aksi halde bilgi diye sahip olduğumuz şeyler yalnızca sanı (*doksa*) olacaktır.²⁹⁹

Platon'a göre gerçek bilginin (*episteme*) mümkün olduğuna, diğer bir deyişle İdeaların varlığına dair önemli bir kanıt da matematiktir. Çünkü matematik bilgisi düşünen herkes için açık seçik olan, her türlü kuşkudan ve karışıklıktan uzak bilgilerdir. Bu bilgiler kişiden kişiye, zamandan zamana ve durumdan duruma değişmeyen, her durumda ve herkes için her zaman kabul gören doğru bilgidir.³⁰⁰ Platon *Devlet*'te matematikçinin ilgilendiği nesnelere doğası hakkında şu görüşü ileri sürer:

“Matematik (geometri, aritmetik) ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye, üç çeşit açı diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine, ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulurlar artık. Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler. Bu adamlar görünen şekilleri ele alıp bunlar üzerinde fikir yürütürken asıl düşündükleri bu şekiller değil, bunların benzediği başka şekillerdir. Asıl düşündükleri soyut dörtgen, soyut köşegendir, kendi çizdikleri köşegenler değil. Kendi çizdikleri şekilleri -ki ayrıca bunların da gölgeleri ve suda görüntüleri vardır- birer yansı olarak kullanır, yalnız düşüncenin görebildiği üstün şekillere varırlar.”³⁰¹

Matematikçinin görülür şemaları, yalnızca imgelemeye yardımcı olurlar; bunlar onun akıl yürütmesindeki gerçek nesnelere kendileri değildir. Matematiksel araştırmanın gerçek nesnelere tam bir kesinlikle düşünülebilen ama duyu veya imgeleme yeterince temsil edilemeyen saf bir mantıksal kavramlar sistemidir.³⁰² Platon'dan çok daha sonra Kant da bir araştırmanın ne kadar çok matematik içerirse o

²⁹⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, s. 244-245.

²⁹⁷ Eflatun, *Büyük Hippias -288a*, “Büyük Klasikler II”, çev. Oya Özay, 1.b., İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1975, s. 431.

²⁹⁸ bkz. Platon, *Phaidon -100cd*.

²⁹⁹ Platon, *Devlet -476cd*, s. 185-186.

³⁰⁰ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 1.b., Ankara: Ajans – Türk Matbaası, 1958, s. 53.

³⁰¹ Platon, *Devlet -510c,511a*, s. 227.

³⁰² Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 45.

kadar çok bilim içereceğini ifade ederken, kastettiği matematiğin düşüncenin tutarlı bir çalışması olduğudur. Dolayısıyla Platon'un, bilgi öğretisini matematiğin kavramları ve yöntemleri üzerine inşa etme düşüncesi aynı zamanda matematiğin Platon'un yaşadığı dönemde kesin ve iyi bilinen sonuçlara ulaşan tek bilim olması gerçeğiyle uyumludur.³⁰³

Matematik, ruha, onu yükselere taşıyacak güçlü bir atılım ve sayılar üzerine düşünme gücü verir. Bu bakımdan matematiğin veya genel anlamda sayılar biliminin önemli bir işlevi vardır: bizi hareket ve değişimin olduğu duyu dünyasından koparır ve öze, İdealara götürür. Çünkü matematikçi sadece düşünceyle kavranabilen sayılardan söz ederken, bu bilim, ruhu saf akıldan yararlanmaya zorlar ve öz varlığa yani İdealara ulaşmak için duyulur nesnelere gerek duymaz.³⁰⁴ Yine de Platon'a göre matematik sadece felsefeye hazırlıktır, öğrenilmesi gereken bir müzik parçasının *prelüdü*dür. Asıl anlamda müziğin kendisini icra edecek olan, diğer bir deyişle gerçek felsefe, diyalektiktir.³⁰⁵

Böylelikle Platon'un bize bir şeyin bilgisine nasıl ulaşabileceğimiz konusunda işaret ettiği yer İdealar alanıdır. Gerçek bilgi burada, İdealar alanında bulunmaktadır. Ancak İdealar benim bilincime dolaylı yollardan gelir. Çünkü duyumlarla tecrübe ettiğim alanda İdealar yoktur. Platon bu İdeaların bende mevcut olduğunu ve bu sayede şeyleri bildiğimizi söyler. Bu bakımdan yapmam gereken bende mevcut olan İdeaların bilgisini bir şekilde bilmektir. Soru bunun nasıl mümkün olduğudur, yani ben bendeki bu bilgileri nasıl bilebilirim? Platon bu sorunun yanıtını iki yoldan bize verir: Birinci yol mitoslar anlatır, ikinci yol ise zihnin gelişiminden bahseder ki bunu mağara benzetmesinde detaylı bir şekilde işler. *Devlet*'te anlattığı *Er Mitosu*'nda bizim İdeaların nesnesine nasıl sahip olduğumuzun ve ona nasıl ulaşabileceğimizin bir anlatımını vererek kolayca anlaşılmasını sağlar. *Er Mitosu* çok yönlü vecizleri olan, bir yandan ruh ve erdemler öğretisine bir yandan da politika ve bilgi (*episteme*) konusuna dair bir *dile getirmedir*. Burada mitosun Platon'un dizgesindeki önemini açıkça görebiliriz.

³⁰³ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, s. 46.

³⁰⁴ Platon, *Devlet* -525b,526b, s. 245-246.

³⁰⁵ Brun, a.g.e., s. 53.

Mitosa dayalı anlatımda Platon, İdeaların aşkın olmasına rağmen duyulur şeylerle nasıl bir ilişkisinin olduğunu ortaya koyar. Bu ilişki İdeaların önceden tecrübe edildiğini anlatan *anamnesise* dayanmaktadır. Duyulur dünyadaki tek tek nesnelere algılandığında onların bilinip tanınması aslında bir anımsama (*anamnesis*) halidir. Ayrıca ruhun ebediyette var olması yani ölümsüzlüğü İdeaların varlığına imkân verirken, İdeaların varlığıysa ruhun ölümsüz olduğunun kanıtıdır.

Diyebiliriz ki, ruh bedene düşmeden önce ideaların bilgisini temaşa eder, fakat bedene düştükten sonra tüm gördüklerini unuttur. Ruh bedendeyken unuttuğu şeyleri yani İdeaları, duyulur dünyada ona benzeyen tek tek şeyler aracılığıyla tekrar anımsar. Bu nedenle bilgi anımsamadır. Çünkü gördüğümüz, algıladığımız şeyler bize, kendilerini taklit ettiği ve pay aldığı İdeaları anımsatırlar. Örneğin, güzel bir kişiye duyduğumuz sevgi bizi güzelin İdeasına götürebilir. Dolayısıyla daha önceki yaşamda edinilen ve ruhta gizil halde bulunan bilgiler, ruhun yetileri sayesinde, algıladıklarını karşılaştırma, birleştirme gibi çalışmaları neticesinde yeniden bilinç düzeyine çıkar. Nitekim güzelin kendisini bilmiyor olsaydık karşımıza çıkan güzel şeyin güzel olduğuna dair bir yargımız olamazdı. Ancak ruhumuzda güzelin kendisine, İdeasına dair bilgiler vardır. Karşılaştığımız şey bizde güzelin bilgisinin anımsanmasını sağlar. Onu, bizdeki güzellik İdeası ile karşılaştırır ve güzel olduğu hakkında yargıda bulunuruz.³⁰⁶

Buraya kadar anlattıklarımızdan çıkarılacak önemli bir sonuç, aslında duyuların ne kadar gerekli olduğu sonucudur. İdealarla ilişkisi söz konusu olduğunda duyular adeta bir “doğurtma” işlevi görmektedir.³⁰⁷ Dolayısıyla Platon’un sanki duyu dünyasını küçümsediği yönünde bir yanlış algının oluşması doğru değildir. Bu yönde bir okuma Yeni-Platonculuk etkisi altında yapılmış bir okumadır. Platon birçok defa duyu dünyası ve İdealar arasındaki ortaklıktan söz eder. *Pay alma, taklit etme, hazır bulunma* gibi kavramlarla duyu nesnesi ve İdea arasında nasıl bir ortaklığın ve bağın olduğunu gösterir. Gerçek varlık (İdea), kendini ancak duyuların varlık ve değişme alanında gösterir.³⁰⁸ İdealar, duyu nesnesi sebebiyle değil de onun oluşturduğu vesile ile

³⁰⁶ Birand, a.g.e., s. 54-55.

³⁰⁷ “Bu düşüncenin görme, dokunma ya da diğer duyular dışında bir yoldan gelmediğini ve bunun dışında bir yoldan bu düşünceye varmanın olanaklı olmadığını da kabul etmek gerek; bütün duyular da birdir benim için.” (Platon, *Phaidon -75a*, s. 103.)

³⁰⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin (Günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar), 2.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 114-115.

ortaya çıkar: Duyular “ruhumuzu öz gerçeğe yükseltmeye, bizde bilim sevgisini doğurmaya yarar.”³⁰⁹ Arslan’a göre, her ne kadar duyusal dünyada gerçek bilginin (*episteme*) edinilmesine imkân olmasa da Platon’un son tahlilde bilmek istediği içinde yaşadığı dünyadır, duyular alanıdır. İdealar varsayımı bu dünyanın bilinmesini mümkün kılacak bir düzenek, bir çare olarak ortaya atılmış veya tasarlanmıştır. Duyu dünyası ile İdealar dünyası arasında hiçbir ilişki, hiçbir benzerlik olmadığını kabul edersek onun varlığını kabul etmenin ve özelliklerini bilmenin bize ne faydası olacaktır? Öyleyse duyusal dünya ile İdealar dünyası arasında bir ilişkinin olması Platon’un dizgesinde zorunludur.³¹⁰

Bu noktada *Theaitetos* diyalogunda da değindiği üzere bilgi ve algı problemine yeniden bakacak olursak, bilgi sadece algıdan ibaret olamaz. Çünkü bilginin meydana gelmesi için algının verisi ve bizim de onu kendimizden bir şey katarak anlamlı hale getirmemiz, işlememiz gerekir. Algılar, ancak ruhun daha önce temaşa ettiği asli şeylerin (İdeaların) anımsanmasını sağlar. İnsan ruhunda meydana gelen bu anımsama, insan ruhunu bu asli şeylere karşı derin bir özleyişle doldurur. Bu derin istek, ruhu, asli şekillerin kendine doğru, öne geçilmeyecek bir kuvvetle sürükler. Böylece insan, iyiliğin kendine, güzelliğin kendine ve adaletin kendine karşı duyduğu bu derin özleyiş zoru ile bu İdeaları dünyada da gerçekleştirmeye çabalar. İşte buna gerçek Aşk denir. Aşk, ruhun bu asli şeylere karşı duyduğu sonsuz istek ve özleyişi meydana getirir.³¹¹

Ruh ve İdealar ile birlikte *anamnesis* de Platon’un dizgesinin önemli noktalarından birini teşkil etmektedir. Biz bunu bir tür üçleme gibi düşünebiliriz ve her biri arasında nedensellik bağı bulunmaktadır. Çünkü bu üç konudan herhangi birini ele aldığımızda doğrudan diğer iki konu ile ilişkisini görürüz. Buraya kadar, tüm zorluğuna rağmen, birbirinden ayrılmayan bu konular olabildiğince bağımsız bir şekilde açıklanmaya çalışıldı. Şimdi de bunlara bağlı olarak üçlemenin temelini oluşturan *anamnesis* kuramı üzerinde durulacaktır. Platon’un düşüncesinde bilgi (*episteme*) *anamnesis*dir, yani anımsamadır. Ancak tekrara düşmemek için, *anamnesis* konusunu açıklarken ruh ve İdealardan dolaylı olarak bahsedilecektir.

³⁰⁹ Platon, *Devlet -527b*, s. 247.

³¹⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*, s. 258.

³¹¹ Birand, a.g.e., s. 55.

3.4. Anamnesis Kuramı

Platon'un bilgi görüşü temelde iki önemli sorunun cevabını aramaktadır, “Bilgi nedir, türleri nelerdir?” ve “Nasıl biliyoruz?” İkinci soruya Platon “öğrenme veya bilme anımsamadan (*anamnesis*) başka bir şey değildir” yanıtını verir. Bu bakımdan *anamnesis*, insanın nasıl bildiğinin sorusuna yanıtıdır.

Platon'un bilgi görüşü, gerçek bilginin –*epistemenin*– olanaklı olduğunu bir dizge içerisinde ve bir metot ile ortaya koyması bakımından felsefe tarihinde önemli yer tutar. Platon'un dizgesinin önemli kavramlarından biri, doğum öncesine kadar giden bir hafıza tasavvuruna dayalı yeniden geri çağırma anlamında *anamnesis* (ἀνάμνησις). Bu kavram iki durumda oluşmuş olabilir; birincisi *mnesis*'in (μνήσις, *hafıza*) yan yana iki değilleme (ǎv/an- ve á/a-) alması yoluyla, ikincisi ise “ǎvǎ- (ana-, *yukarıya*, -in üzerine, *aşağıdan yukarıya*)” önekinin almasıyla. Birinci durumda değillemenin değillemesi ile *unutulmuş* (ἀμνησία, *amnesia*) olanın tekrar anımsanması, ikinci durumda ise hafızanın tekrar *yukarı çıkması* (ǎvǎ) söz konusudur. İki durum da *aletheia* ile ortak bağı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü *aletheia*'da gizli, saklı olanın ortaya çıkması (*phainomen*) durumu vardır. Hafızanın tekrar kazanılması, ruhta saklı olan hakikatin tekrar ortaya çıkması *philosophia* faaliyeti ile mümkündür. Bu faaliyet “kendini tanımak (*gnothi seauton*)”la birlikte aynı zamanda bilincin farkına varmaktır. *Anamnesis*, doğumla birlikte gerçekleşen bu hakikat veya bilgi yitiminin kazanılmasıdır, anımsanmasıdır.

Ruh ölümsüzdür ve tekrar tekrar bir bedende yeniden doğar. Her doğum bir *unutmadır* (λήθη, *lethe*). Dolayısıyla yeniden bedene gelmek söz konusu olduğunda unutmak ruhun dönüşünün mantıksal sonucudur. Anımsamak bu dönüşün sonucunda unutulmuş olan şeylerin bilgisini yeniden kazanmaktır. Bu yüzden anımsamak için önce unutulmuş olmak gerekir.³¹² Platon'a göre unutulmuş olanı anımsamak erdemdir.³¹³ Çünkü insanın erdemi -*aretesi*- duyular dünyasından gerçek varolana yükselmektir ve bu anımsamayı doğru yapabilen kişi en mükemmele erişebilir.

³¹² “Unutma bellekten çıkıp gitmektir. Olmayan bir şeyi ve oluşmamış olan bir şeyi yitirmek saçma olurdu.” (Platon, *Philebos*, s. 57.)

³¹³ Platon, *Phaidon* -249cd, s. 49-50.

Platon'a göre hafızanın yeniden kazanılması ne kadar önemliyse hafızayı aktüel kılmak da o kadar önemlidir. Hafızanın diri tutulması ve geliştirilmesi Pythagorasçılar için de oldukça önemliydi. Çünkü Pythagorasçılar için güçlü bir hafıza demek, geçmiş hafızada tutarak geleceği –*kehaneti*– de bilmek demektir. Anımsadıklarımızı hafızamızda tutabilmek için düşünmeye, anlamaya, hesaplamaya ihtiyaç duyarız. Diğer türlü Platon'a göre, insan gibi değil de bir sünger gibi ya da deniz hayvanı gibi yaşamak olurdu.³¹⁴ Ayrıca Şamanlar da önceki yaşamlarını anımsadıklarını ileri sürerler. Platon her iki geleneği de bilir. Her ne kadar bu kadim öğretilerden izler taşısada o, kendi felsefi dizgesinde hafıza, unutmama ve anımsama ilişkisini yeniden yorumlar. Bir bilgi metodolojisi geliştirir. *Anamnesis* bir yoldur, metottur; bir bilgi sistemidir.³¹⁵ Bu noktada, diyaloglarda konuları birbiriyle ilişkilendirerek bilginin sistemli işleyişinin, nasıl oluştuğunu görmekteyiz.

Menon diyalogunun dramatik açılış sahnesi Menon'un Sokrates'e sorduğu bir soruyla başlar: Erdem'in* öğretilip öğretilmeyeceği veya öğrenmenin dışında farklı bir yolla mı kazanılabileceğini sorar; dahası ne öğrenim yoluyla ne de kazanım yoluyla elde edilemeyip insan *doğasının* (φύσις, *physis*) bir niteliği midir erdem; belki de erdem tüm bunların dışında *başka bir şeydir* (ἄλλω τινί, *allo tini*)?³¹⁶

Sokrates, Menon'un *aporetik* (zor, çıkmaz, açmaz) sorusuna dolaylı yoldan cevap verir. Sokrates erdem hakkında bilgisinin olmadığını, hatta ne olduğunu bilmemekle birlikte onun nasıl bir şey olduğunu da bilmediğini söyler. Öyle ki Menon'un kim olduğu hakkında tümüyle bilgisiz olan birinin, onun, nasıl biri olduğunu da bilemeyeceği açıktır.

“...ne olduğunu bilmediğim bir şeyin, nasıl bir şey olduğunu nasıl bilebilirim. Sence Menon'u bilmeyen birinin onun nasıl biri olduğunu bilen biri olması mümkün müdür?”³¹⁷

³¹⁴ Platon, *Philebos*, s.31-32

³¹⁵ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 158-159.

* Erdem (ἀρετή, arete): Yunan felsefesinde ve genel anlamda Yunanda arete, geniş kapsamda kullanılan bir kavramdır. Her türden iyiye karşılık kullanılırken, “...şeyin aretesi, ...kişinin aretesi, areteye uygun olmak” gibi ifadelerde kullanılır. Arete bir bakıma “insana uygun olan, ona yakışık alan şey”dir. Ya da bir eşyanın işlevine uygun olması da aretedir. İnsanın aretesi akla uygun olmak iken, gözün aretesi görmektir diye örneklendirebiliriz.

³¹⁶ Platon, *Menon* -70a, s. 23.

³¹⁷ Platon, *Menon* -71b, çev. Özlem Bayoğlu, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s.13.

Sokrates, Menon'un sorusuna verdiği cevapla iki farklı noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi *nedir/nelik* (τί ἐστίν, *ti estin*) sorunu, ikincisi ise *nitelik* (ποῖον τι, *poion ti*) sorunudur. Böylece erdem ne olduğuna dair diyalogun seyrinde *nelik* ve *nitelik* üzerinden araştırmaya girişilir. Bilgi ve bilmek yani *episteme* problemi bu iki unsur üzerinden şekillenir.

Poion ti sorusu *ti estin* sorusunu varsayar. İkinci soruyu yanıtlamadan birinci soruyu yanıtlama olanağı yoktur. Bu bakımdan bir şeyin niteliklerini ve o şeyin ne türden bir şey olduğunu bilmek için ancak söz konusu şeyin nesne tanımına dayanarak bilebiliriz. Dolayısıyla *ti estin* (bir şeyin ne olduğu, bir şey nedir, ...nedir) sorusu mantık ve episteme açısından *poion ti* (ne tür bir şey olduğu) sorusundan önce gelmektedir. *Poion ti* sorusuna verilecek yanıt tanımlanan şeyin cinsini ifade ederken, *ti estin* sorusuna verilen yanıt hem cins olarak hem de türsel ayrımını ortaya koyar.³¹⁸

Menon diyalogunun temel sorusu, “bir şeyin özünü araştırma ve öğrenmenin (μαθητός, *mathetos*) imkânı ile bunun nasıl olacağı” problemi olarak görünmektedir. Ayrıca diyalog, *anamnesis*'in ne olduğunun incelemesi yanında, *anamnesis* sürecinin fiilen nasıl işlediğini, nasıl başlayıp hangi aşamalardan geçtiğini, bu süreçte *philosophos*'un nasıl bir yöntem kullandığını göstermektedir. Diyalogun erdem üzerinde işlemlerini paranteze alırsak ve erdem yerine “x”i koyarsak, x'in ne olduğu ve ne türden olduğu hakkında aranan yanıt x'in bilgisini bize verecektir. *Epistemeyi* elde etmek, x'in ne olduğunu tanımak ve ne türden olduğunu bilmektir.

Sokrates kendisine yöneltile erdem sorusunu Menon'a yöneltir ve ondan erdem hakkında ne bildiğini, erdem ne olduğunu öğrenmek ister. Menon, erdem ne olduğu hakkındaki soruya cevap verirken, tek tek birden çok erdemden bahseder. Bunun üzerine Sokrates, Menon'a, tüm bu erdemler çokluğunun, tek bir tanımla, doğasını açıklayabilecek bir cevabının olup olamayacağını söyler. “*Erdem nedir?*” diye sorulduğunda tüm erdemleri içine kapsayan “bir” tanım olsun ki, bu tanım onun –erdem– erdem olmaklığı bakımından ne olduğunu açıklamış olsun. Nitekim bilgi bu türden bir şeydir diyebiliriz. Yani tanımına uygun olan şey bilgidir. Menon'un çoklu erdem tanımı tam olarak Sofistlere uygun düşecek bir tanımdır. Her duruma ve her koşula uygun olacak göreceli bir erdem tanımıdır. Oysa Sokrates tek bir tanımla erdem

³¹⁸ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2009, s. 31.

ne olduğunun açıklanmasını ister kendisinden. Çünkü bilgi, *her koşulda ve her zeminde tanımına uygun olan* olmalıdır. Sokrates Menon'dan tam olarak böyle bir tanım beklemektedir: Erdemin değişmeden aynı kalan bir *ousia*'sı (*özü*), bir İdeası olmak zorundadır.³¹⁹

Menon'un erdemler çokluğundan bahsetmesi erdemi bir bakıma muhtelif parçalara bölmesidir. Sokrates bu cevaba karşılık “şakacı kimseler “bir”den “çok”u üretirken bir şeyi kırarak bunu yaparlar” örneğini vererek Menon'un dikkatli olmasını ve erdemi parçalara ayırmadan bir bütün halinde ne olduğunu açıklamasını istemektedir. Sokrates'in itirazı, Menon'un daha önce erdemini –bir bütün olarak erdemini– ne olduğundan bahsetmiş de şimdi onun farklı farklı çeşitlerinden, parçalarından bahsediyor olmasınadır. Şayet daha evvel bütünü ne olduğundan bahsetmiş olsaydı, onu parçalara ayırmış dahi olsa Sokrates, yine onu tanıyabileceğini söylemektedir. Aksi halde bütünü ne olduğunu bilmeden parçanın ne olduğunu bilmek mümkün olamaz. Dolayısıyla bir bütün olarak erdemini ne olduğunu bilmeyen bir kimse, erdemini parçalarını bilebilir mi?³²⁰ Platon bu soruyla İdealar kuramını işaret etmektedir. *Bütün, değişmez olan ve neyse o olan* İdealara aittir. Bütünü bilen, özünü ne olduğunu bilen *İdeayı* da bilendir. Diğer bir deyişle İdeayı bilmeyen tek tekleri, tikelleri de bilemez. Burada asıl mesele şudur: bizler bütünü yani İdeayı nasıl bilmekteyiz? Parçadan hareketle bu şimdilik mümkün görünmemektedir. *Apriori* olarak bütünü bilgisi bizde mevcuttur diyebilir miyiz? Öyleyse bunu nasıl ortaya çıkarabiliriz? Bunun için bir ispata dayanmamız gerekmektedir. Bu nokta Platon, öğrenme ile anımsama (*anamnesis*) ilişkisini açıklamaktadır.

Öğrenme nasıl mümkündür? *Menon*'da öğrenme ve anımsama arasındaki ilişki felsefe tarihine “*Menon Paradoksu*” olarak geçmiştir. Menon paradoksuna göre, bir kişi bilmediği bir şeyi arıyorsa, aradığı şeyin bilmediği o şey olduğunu nereden ve nasıl biliyor? Aynı şekilde arayıp da bulduğu şeyin aradığı o şey olduğunu nereden ve nasıl biliyor? Bir kişi bir şeyi biliyorsa zaten bunun üzerine arayışa girişmeyecektir, bilmediği şeyi de araştırmayacaktır. Bu bağlamda asıl soru şudur; bilmediğimiz bir şeyi bilmenin yolu nedir?³²¹ *Anamnesis*'in rolü burada karşımıza çıkar; *anamnesis*,

³¹⁹ Platon, *Menon* -71e,72d, s. 32-33.

³²⁰ Platon, *Menon* -77,79c, s. 48-54.

³²¹ Platon, *Menon* -80de, s. 64.

paradokstan çıkışın parolasıdır. Bilinmeyen bir şeyin araştırılıp öğrenilebileceğini Sokrates, hiç geometri bilmeyen köle çocuğa sorular sorarak, adım adım soruyu cevaplmasına yardımcı olarak ispatlar. Platon'un, bilginin anımsama olduğu görüşünün kanıtı için seçtiği örneğin, geometriden almış olması oldukça anlamlıdır. Örneğini ateşin yakması ya da güneşin ısıtması gibi deney alanından seçmemiştir. İnsan aklının ürünü olan ve tümel kavramlara dayanan geometri alanından seçmiştir. Bu seçim, deneysel alanın dışında bir alanın (İdealar alanının) olduğunu ve bu alanın bilgisinin var olduğunu kanıtlamaktadır.³²² Bu bakımdan bazı soruların yanıtını deneysel dünyada aramak akıllıca değildir; "erdem nedir" sorusunu deneyden yola çıkarak yanıtlamak güçtür.

Sokrates'in köleye sorduğu sorular *ti esti* (nedir) soruları değildir. Köleye kare nedir sorusunu sormak yerine yere çizdiği şekil üzerinden onun kare olduğunu söyletir, yani *poion ti* (nitelik) soruları sorar. Köleden kesin sayılar belirten yanıtlar istemek yerine, yanıtı şekil üzerinden göstermesine yardım eder. Böylece, problemin çözümüne *ti estin* sorularına doğrudan yanıt vermekle değil, ancak *poion ti* soruları aracılığıyla ulaşmış olur. Çözüm, verili olan ilk karenin bir kenarını ikiye katlamakla elde edilen yeni karenin kenarlarının ortasını birleştiren köşegenlerin oluşturduğu karenin alanıdır. Sokrates, köle çocuğun edindiği bu bilginin *ortha doksa* (doğru sanı) olduğunu ısrarla söyler. Dolayısıyla köle çocuğun edindiği doğru bilgi, *aitias logismos* (nedenler zinciri) ile bağlanmadığı sürece *episteme* düzeyinde olmayacaktır.³²³ Bu bakımdan *ti estin* sorusuna yanıt verebilecek bir bilgiye (*epistemeye*) sahip olmadığımız sürece bilgilerimiz *ortha doksa* olarak kalacaktır. Ancak bir *philosophos* aracılığıyla yürütülen araştırma, uygun sorular sorularak ruhta gizil halde bulunan gerçek bilgilerin doğurtulmasıyla *ortha doksa*'dan *epistemeye* dönüşürler.

Menon'da doğru sanı (*ortha doksa*) ve bilgi (*episteme*) arasındaki ayrım Larissa yolu örneği üzerinden verilir. Larissa yolunu bilen, bu yoldan giden birisi kendisiyle birlikte başkalarını da götürdüğünde onlara iyi rehberlik etmiş olur. Fakat Larissa yolunu hiç gitmemiş sadece nasıl gidildiğini bilen bir kişi de doğru rehberlik etmiş olur. Bu yüzden doğru sanı, sonuçları itibariyle en az bilgi kadar yararlı olabilmektedir. Fakat

³²² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, s. 307-308.

³²³ Vedi Temizkan, *Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme*, (Doktora Tezi) İzmir: Ege Üniversitesi, 2015, s. 57.

doğru sanılara sahip biri her zaman başarılı olamaz. Bunun için gerçek bilgiye ihtiyaç vardır.³²⁴ Çünkü *episteme* bir şeyin doğrudan tanışıklığına dayanır. Dolayısıyla doğru sanı ve bilgi arasında deneyim farkı vardır. *Anamnesis*, nesnenin doğrudan tanışıklığının başka bir deyişle İdeaların deneyiminin göstergesidir.

Bakıldığında doğru sanılar da eylemlerimizde bize yararlı ve iyi bir rehber oluyorsa bilgi (*episteme*) kadar önemlidir. Bu nedenledir ki doğru sanı bilgiden daha az yararlı değildir. Burada doğru sanının bilgiyle ölçütü onun iyi ve yararlı olması, erdemın doğasına uygun olmasıdır. Burada mesele doğru sanı ve bilgi arasındaki farkın nasıl ayırt edilebilir olduğudur. Bunun için Sokrates Daidalos'un heykelleri örneğini verir. Anlatıldığına göre Daidalos heykellerini öylesine canlıymış gibi yapar ki görenler heykellerin hareket ettiğini sanırlar. Doğru sanılar da böyledir. Yerlerinde durdukları sürece her türden iyi şeyleri hayata geçirirler. Fakat uzun süre oldukları yerde durmazlar, insan zihninden uçup giderler. Daidalos'un heykellerinin zincire bağlanması gerekliliği gibi, bu doğru sanıları da nedensel *akıl yürütmenin* (*λογισμός*, *logismos*) zinciriyle bağlamak gerekir. Bu bir anımsama sürecidir. Onlar bir kez zincire bağlanınca bilgi (*episteme*) haline gelirler. Bu bakımdan bilgi doğru sanıdan daha değerli bir şeydir. Sonuç olarak doğru sanıyı bilgiden ayıran şey bu nedensellik bağıdır.³²⁵

İnsanların erdemli olması *bilgi* veya *doğru sanılara* sahip olmasındandır. Bu da doğanın insana bir bağışı değildir. Çaba ile sonradan kazanılır. Bu bakımdan erdemli insanlar doğaları itibariyle erdemli değildir. *Menon*'da erdem, "tanrının kendinden verdiği bir parça" olarak düşünülür.³²⁶ Tanrısal erdemden *pay almak* olarak da düşünebiliriz bunu. İnsan, tanrısal erdemden pay aldığı ölçüde erdemlidir. Burayı biraz açmak gerekir. Çünkü erdemın tanrı tarafından insanlara ihsan edilmiş bir şey olması demek, insanların eylemlerinden sorumlu olmamalarına neden olur. Fakat pay almak demek, ruhun İyi'yi temaşa etmiş olması bilgisinden pay almış olması demektir. Bu bilgiler ruhun kendisinde mevcuttur, doğru bir eğitim (*paideia*) sürecinden geçenler tanrının bahşettiği erdemlerin bilgisini anımsarlar. Bu sebepten *anamnesis* erdemdir.

Anamnesis hem Platon açısından hem de Sokrates'in Platon aracılığıyla bildiğimiz doğurtma tekniği açısından çok önemlidir. Kuramın temelinde Orpheuşu ve

³²⁴ Platon, *Menon* -97b,c, s. 123.

³²⁵ Platon, *Menon* -97b,98a, s. 123-124.

³²⁶ Platon, *Menon* -100b, s. 127.

Pythagorasçı ruh anlayışı yatmaktadır. Platon, bunlardan edindiği ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretisini bir kuram oluşturmak için önemli bir değer olarak görmektedir. Bilginin kaynağını anımsama olarak görürken ruh merkez nokta olmaktadır. Ruh hem ölümsüz olmasıyla hem de bedene gelmezden önce İdealar âleminde edindiği deneyimler sayesinde bilgileri kendi özünde tutmaktadır. Bu sayede Platon hem “öğrenme anımsamadır” derken bunun havada kalacak bir söylem olmadığını hem de Sokrates’in doğurtma tekniğinin *anamnesis*le daha kuramsal bir hale bürünmesini sağlamış olmaktadır. *Anamnesis* kuramını mümkün kılan ve onun temellendirilmesini sağlayan ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretileridir. Deneysel olmayan bilgilerin bilgisinin kaynağı bu sayededir.

Platon, *Menon*'da olduğu gibi *Phaidros* diyalogunda da bilgi ve öğrenmeyi ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yaparak benzer şekilde anlatır ve öğrenmenin *anamnesis* olduğunu söyler:

“Kuşkusuz hakikati asla görememiş olan ruh insan biçimini de asla alamaz. Nitekim insanın, duyumlar çokluğundan akıl yoluyla bir indirgenmiş *İdeaya* göre görmesi zorunludur. Bu görme biçimi ancak bir zamanlar bir tanrıya eşlik eden onun ardında yürüyen, bakışını şimdi varlığını söylediğimiz şeylerin üzerine çıkarabilmiş, gerçek anlamda varolana yükselmiş olan, ruhumuzda zaten bulunan şeylerin anımsanmasıdır.”³²⁷

Burada açıkça görüldüğü üzere, bilgi ve öğrenme anımsamak ise ve bu bilgi ruhun daha önceki varoluşunda kazanılmış bir bilginin anımsamasından ibaretse, ruhun ölümsüz olması gerekir. Yani insandaki Tanrısal parça olarak ruh Tanrısal bir karakter taşıyıp, tıpkı Tanrıların kendisi gibi ölümsüzdür. Ruhun bu niteliği, aynı zamanda *anamnesisi* de destekleyen temeli oluşturur. Ruh ölümsüzdür ve öğrenme ruhun daha önceden kavradığı, temaşa ettiği gerçeklikleri yeniden anımsamasından başka bir şey değildir.³²⁸

Phaidon'da ise ruhun ölümsüzlüğü bağlamında *anamnesis* açıklanırken, bilginin nesnesi veya konusu olan İdealarla ilişkilendirilir. Daha önce de belirtildiği üzere ruh İdeaları bir bedene düşmeden önceki yaşamında temaşa etmiştir. Benzerin benzerini bildiğinden hareketle, tıpkı duyuların duyulur nesnelere yönelmesi gibi ruh da kendisi

³²⁷ Platon, *Phaidros* -249bc, s. 49-40.

³²⁸ Nihal Petek Boyacı Gülenç, *Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 98.

gibi ölümsüz olan İdealara yönelir ve onu bilir. Bu nedenle ruhun da İdealar gibi ezeli-
ebedi, yani ölümsüz olması zorunludur.

“...güzel, iyi ve bu türden bütün varlıklar eğer varlarsa, bize duyularımız
yoluyla gelen her şeyi bizde daha önceden mevcut olup da bize ait şeyler olarak
yeniden bulduğumuz bu varlıklara bağlıyorsak ve duyularımızı onlarla
ilişkilendiriyorsak, bu varlıklar gibi ruhumuzda biz doğmadan önce var olmak
zorundadır.”³²⁹

“Diğer yandan, doğmadan önce edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonradan
duyularımız aracılığıyla da bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden
ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey bize ait olan bilgiyi yeniden ele geçirmek
olur. Buna da anımsama dersek doğru olur. Sonuç olarak; ya biz bunları bilerek
doğuyoruz ve bütün yaşamımız boyunca da biliyoruz ya da sonradan
öğrendiklerini söylediğimiz kişiler yalnızca anımsıyorlar ve *öğrenme
anımsamadır.*”³³⁰

Scott, anımsamanın gerçekleşmesi için *Phaidon*'da ortaya atılan dört genel
koşulu su şekilde formüleştirir:

Eğer y tarafından x bize anımsatılacaksa,

i) x'i daha önceden bilmeliyiz.

ii) Sadece y'i tanımamalı x'i de düşünmeliyiz.

iii) x, y gibi, aynı bilginin nesnesi değil, fakat başka bilginin nesnesi olmalıdır.

iv) x, y'ye benzediğinde, y'nin x ile olan ilişkisinde tamamen eksik olup
olmadığını düşünmeliyiz.³³¹

Birinci önerme, herhangi bir şeyi anımsadığımızda o şeyin daha önceden
bilinmiş olması gerektiğini bize söyler. Bu önermede x, ruhun bedene düşmeden önce
temaşa ettiği İdeaları temsil etmektedir: “Anımsanacak şeyin daha önceki bir zamanda
öğrenilmiş olması gerektiğini kabul ediyoruz.”³³²

İkinci önermede ileri sürülen düşünce, duyular aracılığıyla algıladığımız bir şeyi
tanımaya başladığımızda, bilmeye çalıştığımız o şey aslında yalnızca o şey değildir.

³²⁹ Platon, *Phaidon -76de*, s. 109-111.

³³⁰ Platon, *Phaidon -75e,76a*, s. 105-107.

³³¹ Dominic Scott'dan aktaran Nihal Petek Boyacı Gülenç, *Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 99-100.

³³² Platon, *Phaidon -73c*, s. 95.

Eğer gerçeği anımsayacaksak, sadece duyularla algılanan şeyi tanımamalı x'i de yani İdeayı da düşünmeliyiz. Böylece İdea anımsanmış olur: “Biri, bir şeyi duyulardan herhangi biriyle algıladığı zaman bu kişi sadece o şeyi tanımakla kalmayacak, bilgisi bununla aynı olmayan farklı bir şeyi daha düşünecektir. Bu kişi düşündüğü şeyi anımsar.”³³³

Üçüncü önermede ise x'in kavram oluşturma için gerekliliğinden bahseder. Burada duyudan farklı olarak düşünülen şey kavramdır. Anımsama bir kavramdır, kavram oluşturmaz. Güzel bir şeyi algıladığımızda düşündüğümüz şey güzel kavramının kendisidir. Güzelin bilgisini, İdeasını anımsıyoruz.³³⁴

Son olarak dördüncü önermede, duyularla algılanan ve düşünülen (İdea) arasındaki benzerlik oranının bilinmesine ve aralarındaki farkın farkında olunmasına işaret edilir. Duyularda algılanan eşitlik ile “kendinde eşitlik”in aralarında mutlak özdeşlik bulunmamaktadır. Herhangi iki duyu nesnesi arasındaki eşitlik “kendinde eşitlik”ten daha eksik eşit olmak durumundadır. İki şey arasında eşit derken “yaklaşık olarak eşit” dememiz gerekir. “Anımsama bazen benzer şeylerden bazen de benzer olmayan şeylerden kaynaklanır. Ama benzerlik üzerinden anımsayan kişi, aynı zamanda anımsamanın anımsanan şeyle tıpatıp benzeyip benzemediğini de düşünmek zorundadır.”³³⁵ Bir İdea olarak ‘eşit’in kendisinin anımsanmasında duyular dünyasındaki eşit şeylerin rolü büyüktür. Fakat bunlar İdealardan pay alması bakımından eksik ve kusurludurlar. Son olarak anımsama bu farkın bilgisidir.

Buraya kadar yapılan açıklamalar neticesinde *anamnesis* kuramının temelleri, ruhun ölümsüzlüğü ve İdealar kuramına dayanmaktadır. Platon, *anamnesis*ten ve *anamnesis* sürecinden bahsederken diğer konularda olduğu gibi mitosa dayalı bir anlatıma da başvurur. *Anamnesis*, logosa dayalı anlatımların dışında mitosa dayalı anlatımlarla da açıklanırken her iki anlatım da farklı imkânlar sağlamaktadır. Bu imkânlar konunun anlaşılmasını sağlamak üzerinedir. Bunun için ruhun ölümsüzlüğü mitosundan bahseder.

³³³ Platon, *Phaidon* -73cd, s. 95.

³³⁴ Platon, *Phaidon* -73de, s. 95-97.

³³⁵ Platon, *Phaidon* -74a, s. 97.

“Şu halde, ruh ölümsüz olduğu ve birçok kez doğmuş; hem burada hem de öte dünyada her şeyi görmüş olduğu için, var olan her şeyi öğrenmiştir. Bu nedenle, insan ruhu, erdeme ya da herhangi bir şeye ilişkin olarak, görmüş olduğumuz gibi, bir zamanlar sahip olduğumuz bilgiyi anımsayabilirse, buna şaşırılmamız gerekir.”³³⁶

Phaidros diyalogundaki *kanatlı at* mitosuyla *Devlet* diyalogundaki *Er* mitosunun *anamnesis*in *mitosa* dayalı dile getirilmesidir. Diyaloglarda *anamnesis* düşüncesinin ayrıca *mitos*la açıklanması, yapısı gereği *mitosa* dayalı bir boyuta sahip olduğunu gösterir. Ancak Platon’un dizgesinde *mitos*un yerinin ve öneminin ne olduğunu açıklığıyla biliyorsak –ki ikinci bölümde buna açıklık getirildi– *anamnesis* ve *mitos* arasındaki ilişkinin düzeyini de açıklığıyla görebiliriz. Ancak *Menon* diyalogunda köle çocuğa çözdürülen geometri problemi üzerinden *anamnesisi* anlatmasıyla³³⁷, *Phaidon* diyalogunda “eşitlik” üzerinden *doksa* (duyu) ve *episteme* (İdea) farkından hareketle *anamnesisi* anlatılması³³⁸ *logosa* dayalı anlatımın açık göstergesidir. *Phaidon*’da duyu dünyasındaki eşitler diye algıladığımız şeylerin eşitin kendisini (İdeasını) anımsatması modern psikolojide “çağrışım” tekniği olarak kullanılır.

Bu bağlamda Jung, unutkanın normal bir olgu olduğunu, ancak unutilan düşüncelerin varlıklarını sürdürmeyi devam ettirdiğini söyler. Sübliminal (bilinç eşiğinin altında) olarak varlıklarını sürdürürler. Bazen uzun yıllar unutulmuş olan düşünceler bir anda ortaya çıkabilirler. Bir anda ortaya çıkması, unutilan düşüncenin tekrar anımsanmasına neden olacak bir çağrışıma maruz kalınmasıdır.³³⁹ Böylece bilinçdışında olan düşünceler bilinçli zihne dönüşmüştür. *Phaidon*’da da benzer bir durum farklı bir anlatımla ifade edilmiştir; eşitin kendisi ancak duyu dünyasında algıladığımız ve eşit diye tabir ettiğimiz şeyler aracılığıyla biliyoruz, anımsıyoruz.

*Anamnesis*in *mitosa* dayalı bir düşüncenin ürünü olarak okunması kavramın ruhun ölümsüzlüğü ve tekrar bir bedene sahip olacağı düşüncesiyle ilişkilidir. *Anamnesis* için ruhun ölümsüzlüğünün koşulu ve kullandığı dil itibariyle okumamızı *mitos* üzerinden yapmak yanlış olmamakla birlikte kesinlikle salt *mitos* değildir. Şayet *mitos*un dili devre dışı kalmış olsaydı iki bin yıldan fazla bir zaman önce Platon modern

³³⁶ Platon, *Menon* -81cd, s. 68.

³³⁷ Platon, *Menon* -81e,85b, s. 73-86.

³³⁸ Platon, *Phaion* -74a,75e, s. 97-107.

³³⁹ Carl G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Hatice Mukaddes İlgün, 1.b., İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2016, s. 30-33.

psikolojiyle paralel bir söylem ortaya koymuş olurdu. Ancak Platon'dan bunu beklemek tarihin gerçekliğini, dilin ve kültürün gerçekliğini ve düşünürün tarzını göz ardı etmek olurdu. Zeller'in de ifade ettiği üzere, *mitos* Platon'un dizgesinde logosla açıklanmayan aporetik ve karanlık tarafların açıklığa kavuşması için *philosophia*'nın sezgisel boyutuyla uyumludur.³⁴⁰

Şu halde buraya kadar anlattıklarımız Platon'un dizgesinde, bilimsel bilginin (*epistemenin*) ne olduğu, nesnelere ne olduğu ve onun nasıl bilineceği yönünde oldu. Son olarak da *anamnesis* kuramı ile *epistemenin* mümkün olduğu görülmüş oldu. Tekrar ifade etmek gerekirse *anamnesis*, ruhun bedene düşmeden önceki yaşamında doğrudan doğruya görüp temaşa ettiği nesnelere anımsanması sürecidir. Bu bağlamda anımsanan bilgi ve onun nesnelere İdealardır. *Episteme* ise bu İdealara, ruhtaki gizli imgelerinin ortaya çıkmasıdır. Ancak bu ortaya çıkış süreci yani gizli olanın bilinç haline getirilmesi süreci *diyalektik* bir yol veya yöntemle mümkündür. İdea bilginin nesnesiyken, diyalektik ise bilgiye giden yoldur. *Diyalektik*, anımsama sürecinin kendisidir. Nasıl ki *anamnesis* bir bilgi metoduysa *diyalektik* de bu metodun işlevselliğidir. Dolayısıyla *diyalektik* olmaksızın *anamnesis* mümkün değildir. Bu noktada Platon'un genel anlamda bilgi kuramının ve özelde *anamnesis* sürecinin bir neticeye bağlanması, bir bütünlüğün tamamlanması için diyalektik sürecin ne olduğunun açıklanması zorunludur. Bunun için Platon'un birbiriyle ilişkili olan üç benzetmesinden (*alegori*) bahsetmemiz gerekecektir. *Devlet* diyalogunda bahsedilen üç benzetme; güneş benzetmesi, bölünmüş çizgi benzetmesi ve mağara benzetmesidir. Güneş alegorisinde İyi İdeasıyla güneşin karşılaştırılması söz konusudur. Güneş, duyu nesnelere aydınlatıp görünür olmasını sağladığı gibi İyi İdeası da düşünce nesnelere kavranmasında düşünceyi aydınlatır. Çizgi alegorisinde, bilme yetelerimizin farklı aşamalarını ve her bir bilmenin karşılık geldiği varlığı gösterir. Mağara alegorisinde ise, algılanan dünya hakkındaki bilgimiz ile İdealar dünyası hakkında elde edeceğimiz bilgi arasındaki ilişki anlatılır. Bu bağlamda üç alegorinin önce birbirleriyle sonra ise *anamnesis* ile nasıl bir ilişkisinin olduğu gösterilecektir.

³⁴⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 1.b., İstanbul: Say Yayıncılık, 2001, s. 176.

3.5. Diyalektik (διαλεκτική) ve Alegori/Benzetme (ἀλληγορία)*

Platon diyalektikten ne anlar? Kuçuradi, Platon'un, diyalektiği birbiriyle ilgili birkaç anlamda kullandığını söyler: Birincisi “metot” olarak diyalektik; bir yürüyüş (πορεία, *poreira*) ve bir ustalık (τέχνη, *tekhne*)tır. İkincisi, bir bilgi türü veya bilme çeşidi (*episteme*)dir.³⁴¹

Platon, *Savunma*'da insanın yaşamdaki gayesine dair bir ipucu verir: “Sorusu sorulmamış, araştırılmamış, sınanmamış bir hayat insan için yaşanmaya değer.”³⁴² Nitekim sormak, sorgulamak, araştırmak ve eleştirmek gibi aklın yetilerinin kullanıldığı bir etkinlik, diyalektik sürecin temel koşullarıdır. Sokrates'e atfedilen bu diyalektik akıl yürütme Platon'la sağlam bir felsefi kabule dönüşmüştür. Çünkü Platon'un epistemolojisinde bilgi ve bilginin edinimi süreci ancak diyalektik bir akıl yürütme sürecinin sonucunda gerçekleşir. Ancak bunun için her koşulda doğru sorular sormak gerekir. Çünkü doğru bir soru, yanıtı giden bir köprüdür. Diyalektik böyle bir yolda yürümektir. Diyalektik, tüm ruhların arzuladığı, İyi'ye doğru bir yükseliştir. *Phaidon*'da anlatıldığı üzere diyalektik –veya felsefe–, ruhu, duyu dünyasından “saptırıp”, İyi'ye doğru yönelmesini sağlar.³⁴³ Diyalektikçi ya da filozof bu yolu yürüyen ve yürütendir. *Devlet*'te bahsedilen mağara alegorisi ile *Symposion*'da bu yürüyüşün aşamaları anlatılır.

Platon, insanı, eğitimle *aydınlanmış* ve *aydınlanmamış* olarak iki kısımda kategorize eder. Mağara alegorisi, karanlığın içinde olan insanın eğitimle aydınlığa

* *Diyalektik* (διαλεκτική, *dialektike*): Felsefede kavramlar açık ifadeler isteyen temel öğelerdir. Bir kavramın ne zaman ve nasıl, hangi süreçlerden kim tarafından ortaya çıktığı bilgisi kavramın anlaşılır olması bakımından önemlidir. Diyalektik kavramı, felsefi bir kavram olarak ilk defa Platon'da karşımıza çıkar. (İonna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, 4.b., Ankara: TFK Yayınları, 2010, s. 99.)

Alegori (ἀλληγορία, *allegoria*): Alegori, istiare, mecaz; simgelerle, temsili olarak anlatma; simgelerle konuşma. Söylenen sözden başka anlam kastedecek şekilde konuşma veya yorumlama. Alegori, Platon'da bir konuyu veya bir savı, konusundan uzaklaşmadan uygun benzetmeler yaparak anlaşılır kılınması işlevini görür. Alegori ve mitos arasında anlamsal ilişki olmasının yanında özellikle Platon özelinde söyleyecek olursak işlevsel bir benzerlik de vardır. Ancak mitos alegorik anlatımı da kapsayan üst bir anlatım şeklidir. Platon'un düşünce dizgesi içerisinde mitos “bir tür felsefe” değildir, ancak hakikatin temsili anlatımlarıdır ve mahiyetini korumak kaydıyla felsefi meselelerin muhatabına uygun “bir dile getirme” tarzıdır. Platon'un *Devlet*'te anlattığı üç alegorinin (benzetmenin) amacını kavradığımızda mitosları kullanmasının amacını da daha açık kavramış oluruz.

³⁴¹ Kuçuradi, a.g.e., s. 99.

³⁴² Platon, *Sokrates'in Savunması* -38a, çev. Erman Gören, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 97.

³⁴³ Platon, *Phaidon* -83a, s. 135.

yükselişini anlatır. Bu anlatım okuyanın zihninde bir tiyatro sahnesi canlanır ve sahne şu şekildedir:

“Önde boydan boya ışığa açılan, içinde insanların olduğu, yeraltında bir mağara... İnsanlar bu mağarada çocukluğundan itibaren elleri-kolları bağlı, ayaklarından ve boynundan zincire vurulmuş halde yaşıyorlar. Ne burunların ucundan başka bir yer görebiliyor ne de kımıldayabiliyor. Öylesine sıkı bağlular ki kafalarını dahi oynatamaz durumdadır. Arkalarında yüksekte bir ateş yanmaktadır. Zincire vurulan insanlar ve ateş arasında sarp bir yol ve bu yol boyunca alçak bir duvar bulunur. Duvarın arkasında bir takım insanlar, kimi konuşup kimi susmakta, ellerinde türlü araçlar, çanak-çömlekler, taştan ve tahtadan yapılmış insanlar, hayvanlar ve başka türden kuklalar bulundurmaktalar. Duvarın arkasındaki insanlar, bir gölge oyunu sergiler gibi bu duvara marifetlerini sergilemekte, taşıdıkları nesnelere yansıması duvara düşmektedir.”³⁴⁴

Platon, mağaranın içinin ve zincire vurulmuş halde yaşayan insanların tasvirini verdikten sonra, bu insanların yaşamlarından hareketle bilme durumlarını anlatır:

“Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanındakilerini göremez, ancak ateşin aydınlığıyla karşılıklarına vuran gölgeleri görebilirler. Bu insanlar kendi aralarında konuşacak olduklarında gölgelere verecekleri adlarla gerçek nesnelere anlattıklarını ve bildiklerini sanırlar. Onların gözünde gerçek, nesnelere gölgesinden başka bir şey olamaz. Ne var ki biri çıkıp gelse ve onlara, gerçek diye sandığımız bu şeyler gölgedir, diye söyleyecek olduğunda ona inanmazlar. Ancak içlerinden birini zincirlerinden kurtardığımızda, ayağa kaldırıp başını çevirdiğimizde ateşin ışığını görecektir, gözleri kamaşacak hatta acı çekecektir. Gözleri ışığa alıştığında ise duvarda gördüklerinin gölge olduğunu şimdi gerçeğe daha yakın olduğunu söyleyeceğiz. Dahası onu dik ve sarp yokuştan mağaranın dışına, gerçek ışığa çıkarmak istediğimizde ilkin karşı gelecektir. Mağaranın dışına çıktığında ise canı yanar, gözleri acır ve sıkıca kapatır. Başını ancak bakabileceği yerlere çevirir. Mağaranın dışındakileri görebilmesi için daha önce olduğu gibi gözlerinin alışması gerekir. Ancak zamanla, göreceği ilk şeyler yine gölgeler ve sudaki yansımalar olacaktır. Sonra nesnelere görecektir. Daha sonra da gözlerini kaldırıp güneşten önce gök cisimlerini, yıldızları, ayı ve gökyüzünü seyredecektir. En nihayetinde güneşi görecektir; suda veya başka şeydeki yansımalarıyla değil, olduğu yerde olduğu gibi. İşte o zaman anlayacak ki tüm mevsimleri yapan güneştir; yılların ve daha önce gördüğü her şeyin kaynağı güneştir. Zincirlerinden kurtulan ve hakikati ışığıyla gören kişi mağaraya tekrar dönecek olursa bu defa gözleri karanlığa dayanamaz. Başkalarını çözmek için mağaraya indiğinde, onlara gördüklerini anlattığında herkes onunla alay edecek hatta canına * kastedeceklerdir.”³⁴⁵

Buraya kadar anlatılan, mağaranın içinden dışarıya yürünen yol, diyalektiğin dört aşamasıdır. Bu dört adım aynı zamanda dört bilme türüne karşılık gelir. Diyalektik

³⁴⁴ Platon, *Devlet -514a,515a*, s. 231-232.

* Kuvvetle muhtemeldir ki Platon burada Sokrates'in idam edilmesine bir gönderme de bulunmaktadır.

³⁴⁵ Platon, *Devlet -515a,517a*, s. 232-234.

yürüyüş “aşk ve güzellik” üzerinden farklı bir anlatımla *Symposion* diyalogunda da dile getirilir:

“Aşkla ilgili konularda eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne.”³⁴⁶

Güzelin kendisini, kalıcı güzeli görmek ile mağaradan çıkıp güneşin kendisini görmek diyalektik yürüyüşün nihayetinde olabilecek bir şeydir. Görülen, ezeli-ebedi olandır. İdea değildir ancak İdeaların da bilinmesini sağlayan *İyi*'nin kendisidir. Aklı ya da ruhu *İyi*'nin ışığıyla aydınlanan ve diyalektik eğitimini (*paideia*) sonuçlandıran kişiler gerçeğin, hakikatin bilgisine (*episteme*) erişirler.

Bir kişi kendisini filozof olmaya götüreceği yolda ilk adımını, genç yaşta “bir güzel kişi”ye, bir filozofa bağlanması ve onu sevmesiyle atar. Bu sevgiyle ve yol göstericisinin yardımıyla o, önemli düşünceler üretmeye başlar ve görür ki, “bütün güzel kişileri güzel yapan, aynı güzelliştir”. Böylece “bütün güzel insanlar”ı sevmeye başlar, ikinci aşama “iç güzelliğin” “beden güzelliği”nden daha değerli olduğunu görmesiyle olur; bu aşamada “eylemlerdeki ve eylem yasalarındaki güzelliği” görmeyi öğrenir. Üçüncü aşamada yol göstericisi ona doğru bilgilerin “güzelliği”ni görmeyi öğretir ve gözlerini uçsuz bucaksız güzel’e çevirerek, onda sürekli bilgi doğurma arzusunu uyandırır. Ta ki, o, “güzelin İdeası”nı –tek tek güzel şeylerin güzel olmasını sağlayanı– görsün. Yolculuğun nihai hedefi de burasıdır.³⁴⁷

“Güzelin bizzat kendisini temaşa ettiği an, hayatın tam da bu anı, başka her şeyin ötesinde, insan için yaşamaya değer bir andır. Bir insanın, güzeli görünür kılan bir gözle baktığında, hayali değil hakikati kavrayacağı için, erdemin boş hayallerini değil de hakikatlerini doğurması ancak burada mümkün olacaktır.”³⁴⁸

Nitekim diyalektik zor bir süreçtir. Platon’un da dediği üzere, “*güzelin yolu çetindir* – τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά.”³⁴⁹ Felsefeyle uğraşanlar, işin bu en zor yanına gelir gelmez felsefeden uzaklaşırlar. Platon birçok büyük filozofun da böyle yaptığını belirtir. Bu yüzden gençlere ileri yaşlarına vardıklarında ve eğitimin en çetin kısmına

³⁴⁶ Platon, *Symposion* -210e, s. 155-157.

³⁴⁷ Kuçuradi, a.g.e., s. 101.

³⁴⁸ Platon, *Symposion* -212a, s. 159.

³⁴⁹ Platon, *Devlet* -497d, s. 210.

geldiklerinde, ondan kaçmamaları, akli bu zor süreçte zorlamaları için en başta çocukluktan itibaren yaşlarına uygun olacak şekilde eğitimler vermek gerekir.³⁵⁰

Platon'un nazarında eğitim, bilgidен yoksun ruha bilgi koymak ve bu sayede ruhu gerçek varlığa çevirmektir. Tıpkı kör göze görme yetisini kazandırmak gibi. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl ki bütün bedenın birden *dönmesi* (περιάγωγή, *periaogoge*) gerekiyorsa, ruhun da geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi için varlığın en ışıklı yönüne, “İyi” dediğimiz yönüne *dönmesi* gerekir. Eğitim, ruhun yetisini “İyi”den yana çevirme ve bunun için uygun yolu bulma sanatıdır. Ancak eğitim, ruha bu yetiyi bu gücü vermez, çünkü bu yeti onda kendiliğinden vardır. Eğitim bu yetiyi kötü yönden iyi yöne çevirir. Kötülük, “İyi” eğitiminden yoksun kişilerin eylemlerinden doğar. Örneğin ırkçılık, “İyi”nin ışığıyla aydınlanmamış bir ruhun karanlığından doğan bir eylemdir. Platon'a göre böyle bir ruhu biz “çocukluktan” yetiştirmekteyiz. Bu yüzden eğitim, birçoklarının sandığı şey değildir.³⁵¹ Arendt de insandaki kötülüğün kaynağının *düşünce yoksunluğundan* ileri geldiğini söylemektedir. Arendt'e göre kötülüğün nedeni aptallık olamaz. Nitekim aptallık düşünce yoksunluğu demek değildir. En zeki insanlar dahi düşünceden yoksun olabilirler.³⁵² Son yüzyılda ortaya çıkan ırkçı ve totaliter rejimlere baktığımızda oldukça zeki söylemler ve yöntemlerle hayat bulduklarını görürüz. Bu nedenle zeki oldukları kadar acımasız olmuşlardır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, Arendt için *düşünce*, bir *erdemdir*.

Ruhu değişim halindeki varlıktan gerçek varlığa çevirirken ne türden eğitimler verilmelidir? Platon için müzik ve jimnastik temel eğitimlerdir. Çünkü müzik ruha, jimnastik ise bedene iyi gelir. Bunların yanında *ilkın* sayı biliminin eğitimi verilmelidir. Sayı/hesap bilimi bizi varlığın kendine götüreceğ bilimlerin başında gelmektedir. Çünkü sayı bilimi bize bir sistem ya da düzen sağlar. Hesap ederiz ve böylece sonuca varmamız kolay olur. Dolayısıyla da bir şeyin ne olduğunu bilmemizi gerçekleştirir. Ruh onlarla görülen dünyanın, gerçeğın özüne daha kolay geçer. *İkinci* bilim geometridir. Amaç İyi İdeasını daha kolay görmek ve ruhun en mutlu varlığın bulunduğu yöne yönelmesini sağlamak ise burada geometri oldukça işimize yarar. Çünkü geometri her zaman için varolanı bilmeye yarar, doğup ölenleri değil. Geometri

³⁵⁰ Platon, *Devlet -498ac*, s. 210-211.

³⁵¹ Platon, *Devlet -518b,519a*, s. 235-236.

³⁵² Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 33.

değişmeyenlerin bilgisidir. Bizde bilim sevgisini doğurmaya yarar. Gözlerimizi yukarılara çevirir. *Üçüncü* bilim astronomi, *dördüncü* bilim ise armonidir. Bu bilimler de ruhun gözünü açması, ışıklandırması, onu körleştiren ve bozan kaygılardan silmesi için gereklidir.³⁵³

Tüm bilimlerin üstünde, Platon'un "bilimlerin tacı" dediği diyalektik gelir. Onun üstüne koyulabilecek başka hiçbir şey yoktur.³⁵⁴ Diyalektik, felsefede eğitim metodudur. Metot olarak diyalektik, *philosophia* etkinliği sürecinde *philosophos* olacak kişinin yürüdüğü yol ve bir *philosophos*'un yürüttüğü yoldur.³⁵⁵ Diyalektik, yalnızca aklın kendi yetisiyle kavramasıdır. İnsan diyalektik ile duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve İyi'nin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da kavranan dünyanın da sonuna varır. Diyalektik yürüyüş budur. Mağarada zincirlenmiş insanları hatırlayacak olursak; zincirlerinden kurtulan insan, önce gölgelerden ateşe, ışığa döner, sonra dışarıya gün ışığına çıkar. Dışarıda önce canlıların ve nesnelere yansımalarını daha sonra kendisini görür. En nihayetinde gördüğü ise tüm varolanların nedeni olan güneştir. Daha önce gördükleriyse, güneşin benzeri olan bir ışığın yarattığı gölgelerdir sadece. İşte tüm bilimlerle birlikte diyalektik eğitimin varacağı sonuç burasıdır. Bu bilimler bizi, içimizin en üstün yanını, bütün varlıkların en üstün yanlarını seyre götürür. Tıpkı gözün, duyular dünyasının en parlak, en ışıklı varlığını seyre yükselmesi gibi.³⁵⁶ Dolayısıyla hangi konuda olursa olsun kullandığı metot bakımından, diyalektikten başka, her şeyin özünü kavrayan bir başka bilim yoktur. Diyalektikçi, tüm varsayımları birer birer atladıktan sonra, her şeyin temelinde ne olduğunu gören, bilgilerinin hesabını veren, *ilkenin* ta kendisine yükselen kişidir. Bir bakıma o, bütünü bütünlüğünde görebilen kişidir.

En yüksek bilim olan diyalektiğin konusu açıkça görüldüğü üzere, İyinin kendisi, İdeasıdır. *Devlet*'te geçen bir başka benzetme (*alegori*) "İyi ve güneş" arasındadır. Platon'un böyle bir benzetmeye gitmesinin nedeni, görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da "İyi", düşünce ve

³⁵³ Platon, *Devlet -521c,530d*, s. 239-252.

³⁵⁴ Platon, *Devlet -534e*, s. 257.

³⁵⁵ Kuçuradi, a.g.e., s. 101.

³⁵⁶ Platon, *Devlet -532ac*, s. 254.

düşünülen şeyler için odur. Güneşin iki işlevi bulunur. Bir yandan gözün ve güneşin kendisinin görünür olmasını sağlayan *ışığın* kaynağıdır, diğer yandan yaşamın ve gelişmenin sebebi olan *ısının* kaynağıdır. Ruh (akıl) için de İyi'nin benzer iki işlevi vardır. İyi, bilen ruh için, hem bilginin ve ruhun *aydınlanmasının* kaynağıdır, hem de ruhun bilgisinin nesnelere olan İdeaların varolmasının ve gerçekliğinin kaynağıdır. Aynı zamanda güneş nasıl ki ışığın ve yaşamın kaynağı ama kendisi değilse, İyi de İdeaların varolmasının ve gerçekliğinin kaynağı ama kendisi değildir.³⁵⁷

Platon'un arka arkaya bahsettiği üç benzetme de birbirini açıklama ve destekleme niteliğindedir. Üç benzetme arasındaki ortak bağ diyalektik yürüyüşün kendisidir. Üçünde de amaç aklın veya ruhun aydınlanması ve bu sayede hakikati görmesidir. Ancak diyalektik yürüyüş için yani ruhu aydınlığa döndürmek için olan biten karşısında *hayret etmek* (θαυμάζειν, *thaumazein*) gerekir. Birinci bölümde açıklandığı üzere *hayret*, felsefenin başlangıcı ve taşıyıcısıdır.³⁵⁸ Felsefenin dayanağı ve kaynağı *hayrettir*. Ancak bu *hayret* neticesinde soru sorma etkinliği ortaya çıkar. Felsefe farklı türden sorular soran fakat aynı zamanda bu sorulara cevap arayan bir etkinliktir. Felsefe bir tür diyalektik eğitimi olduğuna göre, diyalektikçinin her şeyden önce *hayret* etmesi ve bununla beraber sorular sorması, sorgulaması gerekir. Diyalektikçi, “nasıl soru soracağını, nasıl cevap vereceğini bilen kişidir.”³⁵⁹ Ama her soru diyalektik sorusu değildir. Burada sorular köklü bir *şaşırmadan*, *hayretten* doğarlar. Varolanı, olan biteni temaşa ederek, “her şey neden olduğu gibi oluyor da başka türlü olmuyor, olanın olduğu gibi olagelmesinin temelinde yatan neden nedir” sorularını sormaya bizi iten bir hayret duygusunu (*pathos*) ruhumuzda yaşamamız gerekir. Platon, soruların bizzat duyulur nesnelere doğduğuna inanır. Duyulur nesnelere bilmecelelere, ikili anlamı olan sözlere benzer.³⁶⁰

Buraya kadarki tüm açıklamalarımız bilmenin iki türüne, *episteme* ve *doksaya* işaret etmektedir. Ancak Platon, *Devlet*'te, bilmenin dört türünden bahseder. Bu dörtlütünden ikisi *epistemenin* diğer ikisi de *doksanın* alt türleridir. Bu dört bilme türü aynı zamanda varlığın varlık derecelerine karşılık gelecek şekilde *çizgi benzetmesinde*

³⁵⁷ Platon, *Devlet* -504e,509b, s. 219-225.

³⁵⁸ Platon, *Theaitetos* -155d, s. 40.

³⁵⁹ Platon, *Kratylos* -390c, s. 69.

³⁶⁰ Platon, *Devlet* -479c, s. 190.

hiyerarşik olarak sıralanır. Bir yandan görünenler (ὄρατόν, *horaton*) bir yandan düşünülener/kavrananlar (νοητόν, *noeton*) olmak üzere varlık alanını çizgi yoluyla birbirinden ayırır. Görünür olanlar *doksaya* karşılık gelirken, düşünülür olanlar *epistmeye* karşılık gelmektedir. Çizgi benzetmesi üzerinden anlatılan dört bilme türü, mağara benzetmesindeki diyalektik yürüyüşün dört adımına işaret eder. Çizgi benzetmesi Platon'un anlattığı diğer iki benzetmede olduğu gibi oldukça kolay ve anlaşılır bir anlatımla dile getirilir:

“İki dünya düşünelim; bunlardan biri kavranan dünya olsun, öteki ise görülen dünya. Şimdi de iki ayrı uzunlukta ortasından kesilmiş dik bir çizgi düşünelim. İki parçadan biri –üst parça– kavranan dünya olsun, diğeri parça –alt parça– görülen dünya olsun. Sonra parçaların her birini aynı orantıda tekrar ikiye bölelim. Böylece *doksanın* ve *epistmenin* daha aşağı ve daha yukarı türlerini, nesnelere ise aydınlık ve karanlık derecelerine göre ayrılan parçalarını elde etmiş olacağız.”³⁶¹

Çizgi benzetmesindeki bilme türlerini ve ona karşılık gelen varlık derecelerini en alt parçadan hareketle, diyalektik yürüyüşe uygun gelecek şekilde anlatabiliriz.

Çizginin en alt parçası benzetmenin en düşük seviyesidir. Platon bir sözcük oyunuyla, doksanın alt parçasına karşılık gelecek nesnelere olan *imgelere* (εἰκόνας *eikones*) gönderme yaparak *tahmin* (εἰκασία, *eikasia*) der.³⁶² Akıl burada hiçbir bilgiye sahip değildir. Ancak günlük alışkanlıklar, toplumsal değerler ve görüntüler neticesinde *bilgi*'ye sahip olduğu zannedilmektedir. Bu bilme türü (*eikasia* – tahmin), mağarada zincire vurulmuş kişinin ilk durumunu gösterir. Zincire vurulmuş ve yalnızca duvardaki yansılar ve sesleri duyan kişi görüp duyduklarının gerçek bilgi olduğunu zannetmekteydi.

Doksa alanın ikinci ve üst parçası, nesnelere görülebilen ve dokunulabilen şeyler olan ve *inanca* (πίστις, *pistis*) karşılık gelen bilme türüdür. İnanca sahip olan kişi gördüklerini gerçek sanır. Bu bilme türünü özel kılan durum konusunun bir gerçeğe dayanmasıdır. Yani nesnelere dayanmaktadır.³⁶³ Platon, algılanır olanın aldatıcı olduğunu kabul ettiğinden bu bilme türünü *bilgi* olarak kabul etmez. Ancak standartları düşük düzeyde ve insanın gerçek bilgi veya bilim ihtiyacını karşılayamayan bir

³⁶¹ Platon, *Devlet -509de*, s. 226.

³⁶² Platon, *Devlet -509e*, s. 226.

³⁶³ Platon, *Devlet -510e*, s. 226-227.

bilgidir.³⁶⁴ Bu bilme türü, mağarada artık zincirleri çözülen ama henüz mağaranın içinde olup oradan kurtulma çabasını gösteren kişinin ikinci adımına karşılık gelir. Mağarada olduğu gibi, çevredeki nesnelerin gerçek nesnelere olduğuna inanılır. Bu alanda akıl birinci aşamada olduğundan daha az karanlıktır.

Üçüncü parça, artık *doksa* alanından çıkıp *episteme* alanına yükselişin ilk aşamasıdır. Nesnelere matematik ve geometri türünden nesnelere olan bu bilme türüne *çıkarsama* (*διάνοια*, *dianoia*) denir. Ancak *episteme* alanında da bilme, aydınlık derecesine göre ayrılır. Çıkarsamacı bilgi en üst bilgiden daha az aydınlık, doksa alanından ise daha fazla aydınlıktır. Çıkarsamacı bilgide oluş halinde olan ve devamlı değişime uğrayan şeylerin değil, değişmeden kalan şeylerin bilgisi vardır. Bu değişmeden kalan şeyler sayılar, geometrik şekillerin imgesidir. Ancak çıkarsamacı bilgi duyulur olan ile salt düşünülür olan arasında bir bilme türüdür. Çünkü matematiğin iki yönü vardır. Bir yönüyle şekil ve sayı gibi görülebilen imgeleri vardır ve kalıcı değildir. Diğer yandan şekil ve sayılar düşüncede var olan ve değişmeden kalan nesnelere, İdealardır.³⁶⁵ Diyalektik yükselişin bu aşaması, zincirinden kurtulan ve mağaranın karanlığından çıkmış kişinin durumuna benzerdir. Matematik, tanımlanmamış birçok kavram kullandığından, koşula ve varsayıma dayanan bir bilgi olduğundan, Platon'un kafasındaki mutlak ve koşulsuz bilginin standardına uymamaktadır.³⁶⁶

Çizginin en üst parçası aklın en yüksek halidir. Diyalektiğin de nihai noktasıdır. Nesnesini doğrudan saf akıldan alan bu bilme türüne *saf akıl*, *kavrayış*, *sezgi* veya *akilla görme* (*νόησις*, *noesis*) denir. Burada artık imgeler ve duyumla algılanır nesnelere yoktur. Bu bilme türünde aklın işleyişi ve yöntemi diyalektiktir. Çünkü diyalektiğin konusu saf akılsal olan İdealardır. Aklın bu halini karşılayan bilgiye *episteme* denir. Burası gerçek bilginin alanıdır. Apaçık ilkelere dayanır, herhangi bir duyuşal öge içermez.³⁶⁷ Bilmenin bu dördüncü aşaması, mağara insanının mağaradan çıkışından sonra gözlerinin ışığa alışması ve en nihayetinde ışığın kendisini göreceği duruma gelmesine benzemektedir. Mağara benzetmesinde göz ışığın kendisini görebildiği gibi, çizgi

³⁶⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, 7.b, s. 320.

³⁶⁵ Platon, *Devlet -510c,511a*, s. 227-228.

³⁶⁶ Arslan, a.g.e., s. 321.

³⁶⁷ Platon, *Devlet -511be*, s. 228.

benzetmesinde de akıl, tüm İdeaların kaynağı olan İyi'nin kendisini aracısız ve dolayimsız görebilmektedir.

Platon'un çizgi benzetmesi, varlığın ikiye ayrıldığı yönünde düşünmemize neden olabilmektedir. Benzetmede söz konusu olan, varlığı görünen ve kavranan olarak ikiye ayırmak değildir. Yalnızca ikisine tekabül eden bilme türlerinin neler olduğunu ve bu bağlamda da varlığın *gerçek* (ἀλήθεια, *aletheia*) ve *gerçek olmayan* (ψεῦδος, *pseudos*) yönünü açıklamak ister. Çizginin alt basamağından üst basamağına yükseldikçe varlığın gerçeklik (saflık) düzeyi artar, bilgiler daha kesin olur ve akıl –veya ruh– daha fazla aydınlanır. Çizginin her bir basamağı kendi içinde bir bilme faaliyetidir. Ancak anlaşılacağı üzere *noesis* dışında diğer bilme faaliyetlerinin nesnesi gerçeğin kendisi olmadığından tam anlamıyla bir bilgi olmayacaklardır.

Platon'un düşünce dizgesini bütünlüğünde ele aldığımızda temel bir konu üzerinde yoğunlaştığını görürüz; *eğitim* (παιδεία, *paideia*). Eğitimin amacı iyi birer yurttaşlar yetiştirmektir. Bu bağlamda eğitimin politikayla da doğal bir ilişkisi vardır. Heidegger de mağaranın içinden dışarı çıkışı ve tekrar mağaraya dönüş sürecini eğitim (*paideia*) süreci üzerinden okumaktadır: “İnsanın özünün, her seferinde, atandığı alana göre yönünü değiştirdiği ve ona uyum sağladığı bu süreç, Platon'un *paideia* (*eğitim*) adını verdiği şeyin özüdür.”³⁶⁸

Mağara benzetmesi eğitimin özünü görünür ve bilinir kılar. Heideggere'e göre gerçek eğitim, bizzat ruhun kendisini, bütünüyle ele geçirir ve dönüştürür, bunu da önce insanları 'varlık'a yönlendirerek ve ona uyumlu hale getirerek yapar. Bu bakımdan Platon'un mağara alegorisinin amacı eğitimin özünü örnekleyerek açıklamaktır. Ancak benzetme yalnızca eğitimin özünü örneklemekle kalmaz, aynı zamanda hakikatin özündeki dönüşüm ile ilgili de gözlerimizi açar. Heidegger “eğitim” ile “hakikat” arasında bir ilişki olduğunu söyler.³⁶⁹ Çünkü eğitimin özü hakikatin özüne dayanmaktadır. Heidegger, mağaraya dönüşü de eğitimin sürecine dâhil eder ve eğitim burada bir sonuca bağlandığını söyler. Sonuç olarak Heidegger'e göre mağara benzetmesinde anlatılanlar, şimdi ve gelecekte, insanlık tarihinde gerçekten neler olup

³⁶⁸ Martin Heidegger, *Platon'un Hakikat Doktrini*, çev. Zeynep Berke Çetin, 1.b. Kutadgubilig (Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi), S. 30, 2016, s. 33.

³⁶⁹ a.g.m., s. 34-35.

bittiğine dair bir bakış sağlar.³⁷⁰ Heidegger'in bu yorumu mağara benzetmesinin, eğitim olgusu varolduğu sürece, önemini hiç yitirmeyeceğini gösterir.

Arendt ise mağara benzetmesini politika açısından yorumlar. Mağara benzetmesinde zincirlerinden kurtulup mağaranın dışına çıkan insanı, toplumsal meseleler alanında hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesine benzetir.³⁷¹ Arendt, mağaradan çıkamamış veya çıkmaya cesaret edememiş insanlar için “toplumsallaşmış insanlar” deyimini kullanır.

Arendt'in *toplumsallaşmış insanı*, Platon'un nazarında, günlük işlerden oluşan o “mağara”dan ayrılmayı bir an olsun akıllarına getirmemiş; hücrelerine dek işlevselleşen modern toplum tarafından, belki de en asli özelliklerinden biri olan “olduğu gibi olana duyulan merak”tan yoksun kılınan bir yaşamda ve bir dünyada, kendi yollarına gitme cesaretini asla gösterememiş kimselerdir.³⁷² Arendt'in kullandığı deyim Guy Debord'un “gösteri toplumu” deyimini de anımsatır. Debord'un *gösteri toplumu*, medya, televizyon ve internetin sanal dünyasında gerçekliğin yansıtıldığı gibi olduğuna inanan insanlardır.³⁷³ Bu insanlar modern dünyanın kitleleşen insanlarıdır. Düşünme eyleminde yoksun, enformasyonlarla yaşayan kişilerdir. Bu açıdan bakıldığında mağara benzetmesi bu kitle insanının ilk habercisidir.

Platon'un mağarasından çıkış, ruhta gizli bulunan bilginin tekrar ortaya çıkışı ve bilginin anımsanmasıdır. Benzetmede anlatılan zorlu diyalektik yükseliş anımsama sürecinin zorluğunu da anlatır. Eğitimin amacı, ruhumuzda varolan hakikatlerin anımsanmasıdır. Çünkü hakikat unutmamanın tersine çevrilmesi olduğundan aynı zamanda anımsama da demektir.

Sonuç olarak hakikat bir anımsama olduğundan, eğitimin hakikatle ve mağara benzetmesinin eğitimle ilişkisinden çıkarılacak yorum; mağara benzetmesi anımsama sürecinin betimlenmesidir. Tüm bu bilgi süreci, temellerini mitoslardan değil, aksine tamamen logostan alır. Bilgi ya da *anamnesis*, logosla temellendirilen aklın diyalektik işleyişinin sürecidir. Zaman zaman başvurulmuş mitoslar bir *dile getirme biçimi* olmakla

³⁷⁰ a.g.m., s. 38-48.

³⁷¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında –Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme*, s. 39.

³⁷² a.g.e., s. 68.

³⁷³ bkz. Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996. .

birlikte aynı zamanda dile getirilen o şeyin *temellendirilme biçimidir*. Ancak bu logos ile anlatılanın temellendirilmesidir. Bu bakımdan diyaloglara ve diyaloglarda anlatılan *anamnesis* ve diğer başka konulara gizemli bir hal kazandırır. Nitekim titiz bir okumayla mitosların sadece bir temellendirme “aracı” olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır. Öyle ki Platon, mitoslar anlatırken, “bu söylediğimizin bir mitos olduğunu unutmayalım” şeklinde uyarıda bulunur. Ama yine de bu anlatılara –toplumsal yapının düzenlenmesi ve politik (kamusal) alanın inşası için– inanmak gerektiğini de ifade eder. Platon’un anlattığı mitoslar *logosun* içinden bir anlatımdır. Bir mitos ister logosa dayalı argümanlardan önce anlatılsın ister daha sonrasında anlatılsın, iki durumda da amaç logostur, mitos ise bir araçtır. Örneğin, *anamnesis* kuramı açıklanırken önceliğin ruhun doğasına dair belirlenimler ve mitosların anlatılması logosa dayalı açıklamalar için bir temellendirme hazırlığıdır. Çünkü konusu her ne olursa olsun Platon’un amaçladığı logosa uygun konuşmak ve *philosophia* etkinliğine uygun açıklamada bulunmaktır. Bu bağlamda *anamnesis* mitos değildir, logostur.

Platon’un tüm bir felsefesi “bir şeyin ne olduğunu bilme” üzerine kurulur. Bu radikal ve genelleyici bir yaklaşım olsa da onun soru sorma yönteminin böyle olduğu açıktır. Üçüncü bölümün başında da açıklandığı üzere soru şöyle formüle edilmektedir; “x nedir?” Örneğin, “varlık nedir?” diye sorulduğunda amaçlanan şey varlığın bilgisidir. Bu bağlamda en temelde bilgi probleminin olduğu görülür. İki türlü bilme edimi vardır: Birincisi, “şeyleri bilmek”; ikincisi, “şeyler hakkında bilmek”. Birinci türden bir bilme *epistemeye*, ikinci türden bir bilme ise *doksaya* –doğru veya yanlış olabilir– karşılık gelir. Şeyleri bilmek yani episteme, ancak uzun bir sürecin sonucunda (*diyalektik*) mümkündür. Bilginin *doksa* alanından *episteme* alanına *diyalektik* yükselişi, *akıl*’ın karanlık alandan aydınlık alana doğru yükselişidir. Bu bağlamda *diyalektik* ve *anamnesis* ilişkisi ayrı düşünülememektir. *Diyalektik* ile ilişkisinde düşündüğümüzde *anamnesis* bilgiye ulaşmanın yoludur, bilgi yöntemidir. *Anamnesis*in gerçekleşmesi için temelde bir takım bilgilerin olması gerekir. Ancak bu bilgiler “bölünmüş çizgi”nin *doksa* alanına denk düşer. Çünkü hemen her insan doğru sanılara (*ortha doksa*) sahiptir. Sanıları olan kişiler sahip olduğu sanıların doğru olacağı konusunda emindir. Ancak *anamnesis* süreci, sanılarından hareketle ve öncelikle onları bir takım eleştiri ve sorgulamalardan geçirerek doğru veya yanlış olacağını gösterir. Nitekim sanılar doğru da olsa gerçeğin, hakikatin bilgisi olmayacağından sanılardan kurtulma “*çabası*”

(ματεύω, *mateuo*) *anamnesis*in sürdürülmesi için gerekli olan erdemdir. Bu çabanın kendisi diyalektiktir. Çünkü *anamnesis*, diyalektik yükselişin ve bu çabanın neticesinde ortaya çıkan *ilkesiz* bilgilerin kavranması, yani *anımsanması*dır. Diyalektik yükseliş gibi mağaradan çıkış da *anamnesis*tir. Burada söz konusu olan aklın veya ruhun karanlık alandan aydınlık alana dönmesidir (*periagoge*).

Platon, bilginin ne olduğu ve nasıl öğrenildiği problemi için geliştirmiş olduğu *anamnesis* kuramı, bir yönüyle de Sofistlere karşı geliştirilmiştir. Sofistlerin bilginin göreceli olduğu yönündeki kabullerinden sonra Platon, bilginin değişmez, tümel ve zorunlu olduğunu, bu bilgilerin akledilir tümel gerçekliklerin (özlerin) bilgisi olduğu anlayışını geliştirir. Tümel gerçekliği olan bu özlerin bilgisi *apriori* bilgilerdir, yani deneyden önce ve deneyden bağımsız olarak vardırırlar. *Anamnesis*, aynı zamanda apriori bilgilerin olduğu savının temellendirilmesi için geliştirilmiş kuramdır. Platon, tümel kavramların varlığı bilgisini Sokrates'ten almasıyla geliştirmiş olduğu *anamnesis* kuramı iki bilgi probleminin de karşılaştırılmasıdır: Sofistler ve Sokrates. Sofistler bilginin –her türden bilginin– aktarımla öğretilebileceği iddiasındadır. Ancak erdemler söz konusu olduğunda erdem bilgisi nasıl öğretilir? Bilgi öğretilen bir şey olsaydı, Perikles ve diğer seçkin yurttaşlar kendi oğullarına iyi'yi, güzeli ve diğer erdemleri öğretebilirlerdi. Sofistler bazı teknik bilgileri öğretmekle tüm bilgilerin öğretilebileceği görüşündeydiler. Sofistin öğrettiği bilgiler daha çok teknik ve uzmanlık alanıyla ilgiliydi, nasıl yapılacağını öğretiyorlardı. Ancak erdem bu türden bir bilgi değildir. İnsan, kendisinde doğuştan/apriori varolan bilgileri anımsadığında gerçek anlamda bilgiye sahip olur. Dolayısıyla bilginin insanda doğuştan/apriori olarak varolduğu yaklaşımı Sofistlere karşı geliştirilmiş bir yöntemdir yorumunu yapabiliriz.

Peki, kimler *anamnesis* etkinliğini gerçekleştirebilir, *anamnesis* herkesin gerçekleştirebileceği bir şey midir? Nasıl ki herkes *philosophia* etkinliğini gerçek anlamıyla gerçekleştiremez veya sonuna kadar götüremezse, *anamnesis* için de benzer durum söz konusudur. Buraya açıklık getirmek için *anamnesisi*, *öğrenme* (μανθάνω, *manthano*) ve *matematik* (μαθηματικός, *mathematikos*) ile ilişkilendirebiliriz.³⁷⁴ Bilindiği üzere matematik, bir bilginin tam ve gerçek anlamda bilgi sayılabilmesi için gerekli koşulları sağlayan kesin bilgidir. Matematik bilgilerin bilinmesi için –Menon'da

³⁷⁴ Peters, a.g.e., s. 214-215

sorulduğu gibi– uygun sorular sormak ve uygun yanıtlar vermek gerekir veya uygun yanıtlar vermeyi sağlamak gerekir. Bu soru sorma şeklini Sokrates’in doğurtma (*maieutike*) yönteminde de görürüz. Sokrates de doğurtma tekniğini uygularken uygun ve doğru sorulardan hareket eder. Matematik, Platon’un *paideia*’sında oldukça önemli bir yer tutar. Çünkü matematik, öğrenmesi zor bilgilerdir. Bu bakımdan *anamnesis* ile benzerdir. Matematik araştırma, öğrenme, öğrenmeyi arzu etme ve bunun için *çabalamak* (*ματεύω, mateuo*) demektir. Nitekim *anamnesis* için de özverili, cesur, sabırlı olmak, çabalamak gerekir. Diyalektik yükseliş ve mağara alegorisinde de görüldüğü üzere öğrenme ve bilme için yani *anamnesis* için bir çaba sarf etmek gerekmektedir. Bıkmadan, usanmadan bilginin kavranması çabasında olmak gerekir. Ancak bu çabanın sonucunda anımsama gerçekleşir. Doğru sanılarla yetinmeyip *epistemeye* yükselmek için çabalamak, didinmek gereklidir. Bu zorlu süreç veya çaba öğrenmenin, bilmenin yani *anamnesis*in *aretis*idir. Bundan dolayıdır ki Sofistlerde olduğu gibi “bilgi veya öğrenme” bir kişiden diğerine aktarım değildir. Platon, *Symposion*’da şu sözlerle Sofistlere yönelik bir ironi yapmaktadır: “Sokrates: Ah ne hoş olurdu Agathon, daha dolu bir kaptan daha boş bir kaba akan su gibi, birbirimize dokunmakla daha dolumuzdan daha boşumuza akan bir şey olsaydı hikmet –bilgi–.”³⁷⁵

Platon’un düşünce dizgesindeki kuramlar arasında en tartışmalı olanlarından biri *anamnesis*dir. Tartışmanın konusu, *anamnesis*in mitosa dayalı bir düşünme olup olmadığıdır. *Anamnesis* İdealar ve ruhun ölümsüzlüğünden hareketle temellendirildiğinden anlatım olarak veya biçimsel olarak *mitos* veya gizemsel bir öğretiyi gibi anlaşılır. Ancak *anamnesis* sürecinin *diyalektik* ile ilişkisinden anlaşılacağı üzere içerik olarak *logostur*. *Anamnesis*, bilginin nasıl ve hangi aşamalarla elde edileceğini sistemli bir biçimde sunar. Platon’un düşünce dizgesinin amacı *paideia* alanına ilişkin problemlerin belirlenmesi ve bu problemlerin çözümü çabasıdır. Ancak genel bir çerçevede söyleyecek olursak Platon’un yaptığı iş *philosophia* etkinliğidir. Bu sebeple bir probleme ilişkin çözümünü *logosa* dayanarak ortaya koyar. Çünkü *philosophia* *logosla* iş görmektedir. Bu bakımdan *philosophos* da *logosla* hareket eder. *Anamnesis* kuramı da *philosophia* etkinliği bağlamında ortaya konan bir düşünme olduğundan *logosa* dayanmaktadır. Bir *mitos* gibi okunmasının nedeni, ruh görüşü ve İdealar

³⁷⁵ Platon, *Symposion* -175d, s. 35.

hakkında anlatılan *mitoslardan* kaynaklanır. *Anamnesis* biçimsel olarak bir mitosmuş gibi okunabilir, fakat problemin işlenişi ve içeriği bakımından *logostur*. *Philosophia* etkinliği *diyalektik* ve *logosla* iş gördüğünden *anamnesisin mitos* olması söz konusu değildir. *Anamnesis* sürecinin sonucunda kavranan bilgi (*episteme*) hesabı verilebilen, akla dayalı (*logos*) bilgidir. Burada *mitos*, kuramın farklı bir biçimde *dile getirilmesi* ve farklı bir yöntemle *temellendirilmesi* için bir “araçtır”. Platon’un düşüncesinde *mitos* ve *logos* ilişkisi, söylemin iki imkânının bir arada değerlendirilmesidir.

SONUÇ

Çalışmamızın bu aşamasında ortaya koyduğumuz bilgilerin ve tespitlerin bir değerlendirmesini yapabiliriz.

Birinci bölümde felsefi düşüncenin ortaya çıkışında etki eden araştırma faaliyetinin, *hayret*/merak duygusunun ve *nelik*/nedir? sorusunun önemine vurgu yapılmıştır. Eski Yunan'da ortaya çıkan felsefi düşünce birdenbire ortaya çıkmış bir şey değildir. Felsefi düşüncenin oluşum süreci bütünlüğünde incelendiğinde müthiş bir birikimin olduğu ve çok fazla faktörlerin etki ettiğini görürüz. Ancak bunlar arasında en önemlileri olarak *hayret* (*thaumazein*) duygusu ve soru sorma (*ti estin – nedir?*) biçimi gelmektedir. Bir şeyin özüne yönelik soru sormak ve o şeyi kavramaya, anlamaya çalışmak ve bunu gündelik yaşamın pratiklerinin ötesinde teorik bir amaç güderek yapmak Eski Yunan'da yeni bir düşünme geleneğinin başlamasını sağlamıştır. Bu yeni düşünme geleneğinin oluşum süreci Thales ve ardıllarıyla başlar. Daha sonra dilin de işlenmesiyle Sokrates ve Platon'la birlikte düşünme biçimi olgunluğa erişir. Böylece *philosophia* etkinliği ortaya çıkar. Bu insanlar merak ediyorlar ve araştırıyorlardı. Araştırma etkinliğinin konusu ilkin *physis* (doğa, dünya, evren) hakkında olup daha sonra insana yönelmiştir. Olan bitene, varolana, varolanın neden böyle varolduğuna ve neden başka türlü varolmadığına dair sorular sorarak buna cevaplar aramışlardır. Varlığın temel dayanağı, ilkesi sorgulanmıştır. Doğa, kendisini öğrenmek isteyen, sırlarını öğrenmek isteyen kendisini açar. *Merak* ve *hayret* saklı olanın, bilinmeyenin araştırılmasından duyulan zevktir. Fakat bugün bile kimi toplumlar “fazla merak iyi değildir” bilinciyle hareket ettiğinden cehaletinin sefilliğinde yaşamaktadırlar. Dolayısıyla bilmek merakla başlar ve bilmediğini bilmek “cehaletin” erdemidir. Felsefi düşünme etkinliğinin ilk oluşum sürecinde merak duyulan, hayret edilen, araştırılan konular ve bunun neticesinde elde edilen bilgiler mitoslarla dile getirilmiştir. Nitekim düşünmenin ve beraberinde dilin de gelişip olgunlaşmasıyla mitoslar eleştirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda bilginin edinim sürecinde mitoslar yeterli görülmediğinden araştırma ve öğrenmede yeni bir sürece gidilmiştir. Böylece mitostan logosa doğru bir evrilme gerçekleşmiştir. Mitostan logosa geçiş, bir yönüyle yeni bir dile getirme biçimidir, bir yönüyle de yeni bilme ve düşünme biçimidir.

Bu bağlamda tezin ikinci bölümünde mitostan logosa geçiş *süreci* üzerine durulmuştur. Mitos ve logos diyalektiği felsefe tarihinin temel konularından biridir. Söz konusu mitos ve logos olunca üzerinde en çok tartışmaların yürütüldüğü filozof ise Platon'dur. Çünkü Platon, felsefi dizgesinde her iki düşünme biçimini ve dile getirme biçimini kullanmıştır. Burada tartışılan mesele *philosophia* etkinliğinin logosa dayanıyor olmasına rağmen Platon'un neden mitoslara başvurduğudur. Platon, hemen her konuda akla dayanan temeller ortaya koysa da zaman zaman mitoslara başvurması *philosophia* etkinliğinin mahiyetiyle örtüşmediği düşünülmektedir. Bu sebepten bazı yorumcular Platon'u mistik bir noktada konumlandırır. Ancak diyaloglarında da vurguladığı, “*bu anlattığımızın bir mitos olduğunu unutmayalım*” ve “*akıl yürütme düşmanlığı (μισόλογος) insan düşmanlığıyla aynı şeydir*” diyen bir filozofu mistik ve gizemci olarak nitelendirmek uygun bir yaklaşım olmamaktadır. Dolayısıyla ikinci bölümde, mitos ve logos diyalektiğinden hareketle, Platon'da mitosun önemine, işlevinin ne olduğuna ve mitosa ne türden bir anlam yüklediğine dair açıklamalarda bulunduk. Bu bağlamda Platon'un dizgesinde en tartışmalı konulardan olan *anamnesis* kuramını mitos ve logos ilişkisinde incelemeye çalıştık.

Özellikle ruh görüşü, İdealar kuramı ve diğer başka konulardan hareketle Platon, bir mitos-sever (*philomythos*) olarak görülür. Bu yüzden gizem oluşturduğu ve başka dünyalara yöneldiği savı öne sürülür. Ne var ki filozofun, filozof olmak bakımından işi her zaman için varolduğu dünyayı anlamak olmuştur. Anlam arayışları farklı yollardan ve yöntemlerden geçebilir ancak en nihayetinde öncelik içinde yaşadığı dünyadır. Arendt'in de dediği üzere, “*insan düşüncesine, görünür olanın ötesinde bir şeylerin olması gerektiği düşüncesini ilham eden yine dünyanın bu görünürlüğü olmuştur.*” (bkz. Arendt, *Zihnin Yaşamı*) Bu açıdan değerlendirecek olursak, Platon'u İdeaların varlığı kabulüne götüren sebeplerden biri de görünürler dünyasıdır. Değişmeyen, daima nasılsa öyle kalan, kendinde varlıkların olup olmadığı problemini bu bağlamda ortaya koymuştur. Sonuçta olarak İdealar kuramını, içinde yaşadığı dünyayı anlamak için geliştirilmiştir. Platon, İdealar kuramının temellendirmesini matematiğe ve logosa dayandırır. Mitosun buradaki işlevi, apriori bilgiler olan İdeaların bilgisinin, ruhun daha önceki yaşamda tecrübe ettiği düşüncesini temellendirmek içindir. Ruh ve İdealar ilişkisinde mitosa bir araç olarak başvurulmuştur. Platon, bilginin (*epistemenin*) doğuştan (*apriori*) var olduğunu, ruhun önceki yaşamında bunları tecrübe ettiğini, daha

sonra bir bedene *düştüğünde* (κάθοδος, *kathodos*) yani yeniden doğduğunda bu bilgileri unuttuğunu söyler. Bu bağlamda Platon, araştırma ve öğrenme unutulmuş olan (*lethe*) bilginin yeniden anımsanmasıdır (*anamnesis*) der. Dolayısıyla *anamnesis* kuramının bir mitos olarak yorumlanması temel aldığı İdealar ve ruh görüşü bağlamından kaynaklanır.

Üçüncü bölüm *anamnesis* kuramının bir mitos mu yoksa logos mu olduğunu açıklamak için gerekli bilgiler ve önemli tespitler içermektedir. *Paideia* (eğitim) sayesinde gerçekleşen *anamnesis* bize *epistemenin* yani hakikatin varlığını sunar. *Anamnesis*, bilgiye ulaşma sürecinde, *doksadan epistemeye* giden süreci ifade eder. Bunun için en alt bilme yetisi olan *eikasia*'dan başlar, eğitimle *noesis*'e, saf sezgisel bilme yetisine yükselir. *Noesis* ile kavranan bilgiler, herhangi bir bakış açısına göre olmayıp yani göreceli olmayıp her zaman ve herkes için geçerli olandır, tümel ve nesnel bilgilerdir. Bu bilgiler aynı zamanda belli bir duruma göre varolan ve yok olan nesnelere bilgisi olmadığından, daima ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla bu bilgiler mutlak ve kesin olarak ifade edilir. Bu türden bilgiler İdeaların bilgisidir. *Noesis*, İdeaların bilgisinin kavranmasıdır. *Anamnesis* ise İdeaların bilgisinin yeniden anımsanmasıdır. Bu bağlamda değerlendirecek olursak, Platon'da *paideia*, ancak *noesis* ile kavranacak bilgilerin kazanımını amaçlar. Diğer yandan Platon'un düşüncesinde *paideia* veya *diyalektik* eğitimi logos'a dayanır, akılla birlikte hareket edilir. Ancak zaman zaman çıkmaza girilen noktalarda mitos, logosu destekleyici bir rol alır ve temellendirme aracı olarak başvurulur. Bu bağlamda her mitosa başvurulduğunda onun logosla hareket ettiğini, logosa eşlik ettiğini gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü Platon'un dizgesinde her zaman için amaçlanan şey *logostur*.

Öte yandan mitosun oldukça şaşırtıcı gücü vardır. Mitos, zengin ve güçlü hayal gücü, imgeler ve simgeler sayesinde bugün olduğu gibi gelecekte de varlığını gösterecektir. Çünkü insan, yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak tanımlanamaz. Aynı zamanda insan, hayal eder ve hayal gücünün de yardımıyla imgeler ve simgeler üretir. Bunu yaparken amaç bir şeyleri uydurmak veya yalan anlatılar meydana getirmek değildir. Aksine yaşamda olan bitene farklı bir açıklama getirme isteğidir. İnsan her zaman hayal gücüne ve bu bağlamda mitosa ihtiyaç duyar. Çünkü mitos insan yaşamının en renkli ve üretken yanlarından biridir. Ancak günümüzde insanlık durumuna baktığımızda mitosa ve hayal gücüne çok az yer olduğunu görüyoruz. Bu da

insanı daha katı bir akılcılığa doğru sürüklüyor. C. G. Jung ve diğer modern psikologlar modern insanın bu dramından, hayal gücünün artan kısırlığından bahsetmişlerdir. Bugün gelinen noktada birçokları mitos ve hayal gücünü kullanmadıkları gibi onun ne olduğunu anlama yetisinden de uzaklaşmış durumdadır.

Nasıl ki insan için “*akıllı varlık*” tanımında bulunuyor ve akıllı olmaya büyük önemler atfediyorsak aynı şekilde hayal gücüne de önem atfetmeliyiz. Çünkü hayal gücü de biz insanların en değerli yanıdır. Hölderlin’in dediği gibi, “*insan hayal ederken bir tanrıdır.*” (bkz. Hölderlin, Hyperion) En zor, en karmaşık anlarımızda hayal gücüne başvururuz. İnsanın “kültür” yarattığı her alanda, tüm yapıp etmelerinde hayal gücünün imzası vardır. Hayal gücü ve akıl bu bakımdan asla karşıt değildir. İnsanı bütünlüğünde düşündüğümüzde bu karşıtlığın bir yeri olmadığını görürüz. Akıl gibi hayal gücü de insanı tamamlayan nitelikler arasındadır. Dolayısıyla mitos ve logos da birbirine karşıt değildir. Karşıtlama üzerinden değerlendirme yapmak bizlere bir kazanım sağlamaz. Dolayısıyla insanı salt logosa dayanan, akıllı bir varlık olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Aslında bakarsak ne kadar hayal gücümüz zengin ve güçlü olursa o kadar akıllı varlıklarızdır.

Son olarak, insanlar tarih boyunca savaşlar yaşadı ve yaşıyor. Ancak bugün yaşananlar bizleri telafisi olmayan sonuçlara götürmekte. Yaşadığımız veya yürüttüğümüz savaşlar arasında en büyüğü ve en korkunç olanı ise doğayla olanıdır. Doğa üzerinde yaptığımız ve doğayla birebir girdiğimiz savaşlar onu sadece bozmuyor veya çürütmüyor, adeta çölleştiriyor. Doğayla beraber bizler de çölleşiyoruz. Çölleşme bugün insanlar arasında da etkisini göstermektedir. Nietzsche’nin de ifadeleriyle, “*çöl büyüyor...*” (bkz. Nietzsche, Dionysos Dithrambosları) Tahrip etmek, kurulan ve inşa edilmiş olanın ortadan kaldırılmasıdır, tekrar kurulabilir ve inşa edilebilir. Ancak çölleşme, imkânsızlığı öngörmektedir. Toplumsal olarak hafızamız (*mnemosyne*) da tahrip olmuyor çölleşmeye başlıyor. İnsanlar olarak hafızanın çölleşmesine engel olacak bir *paideia* (eğitim) geliştirmemiz zorunludur. Bunun için insanı bütünleyen her nitelikten yararlanmalıyız, akılla beraber hayal gücü ve mitos da aydınlık ve güzel bir dünyanın inşası için, düşünmenin gelişimi için gereklidir.

KAYNAKLAR

Birincil ve İkincil Kaynaklar

ALLEN Danielle S., *Platon Neden Yazdı?* çev. Ayşe Batur, 1.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011

ARENDRT Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, 5.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014

ARENDRT Hannah, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 4.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012

ARMSTRONG Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, 1.b., İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2006

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 9.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, 7.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018

ASTER Ernst von, *Ernst von Aster'in Ders Notları*, der: Vural Okur, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015

BECERMEN Metin, "Felsefe ve Mitos İlişkisi Üzerine", *Hakikatten Yoruma, İktidardan Diyaloğa Felsefi Bir Serüven*, 1.b., Bursa: MKM Yayıncılık, 2011

BERGSON Henri, *Metafizik Dersleri*, çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, İstanbul

BİRAND Kâmıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 1.b., Ankara: Ajans – Türk Matbaası, 1958

BURKERT Walter, *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*, çev. Mehmet Fatih Yavuz, 2.b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2017

- BURNET John, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 4.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2013
- BRISSON Luc, *Plato The Myth Maker*, çev. Gerard Naddaf, 1.b., Chicago and London: The University of Chicago, 1998
- BRUN Jean, *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007
- CAMPBELL Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013
- CASSIRER Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, 1.b., İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984
- CASSIRER Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997
- CASSIRER Ernst, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi 1B: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, 5.b., İstanbul : İdea Yayınevi, 2013
- CORNFORD F. M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010
- ÇORAKLI Eyüp, *Historia: Antikçağda Araştırma Fikrinin Doğuşu*, 1.b., İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017
- DARWIN C., *Türlerin Kökeni*, çev. Bahar Kılıç, 10.b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2009
- DEBORD Guy, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- DETIENNE Marcel, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012

EFLÂTUN (PLATON), Büyük Klasikler II, “*Büyük Hippias*”, çev. Oya Özay, 1.b., İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975

EFLÂTUN (PLATON), *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, 1.b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997

EFLÂTUN (PLATON), *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, 3.b., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997

ELIADE Mircea, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1.b., Ankara: Gece Yayınları, 1992

ELIADE Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, 2.b., İstanbul: Om Yayınları, 2001

ERDEM H. Haluk, “Anaksimandros Düşüncesinde Apiron ve Tanrısal Olan İlişkisi”, *Miletli Filozoflar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, ed. A. Kadir Çüçen, Harun Tepe, 1.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015

ERHAT Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 7.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997

EURİPİDES, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, 4.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016

FERRY Luc, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, 4.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013

FRIEDEL Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999

GUTHRIE W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi

HADOT Pierre, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 2.b., Ankara: Dost Kitabevi, 2017

HADOT Pierre, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012

HAMILTON Edith, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, 23.b., İstanbul: Varlık Yayınları, 2018

HEIDEGGER Martin, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, 1.b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2010

HEIDEGGER Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, 2.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013

HEIDEGGER Martin, “Felsefe Ne Demektir?”, *Hakikat Nedir? – Felsefi Fragmanlar*, çev. ve der. Medeni Beyaztaş, 1.b., İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004

HEIDEGGER Martin, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, 1.b., İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990

HEIDEGGER Martin, *Platon’un Hakikat Doktrini*, çev. Zeynep Berke Çetin, 1.b. Kutadgubilig (Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi), S. 30, 2016

HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, 1.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2004

HERAKLEİTOS, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009

HESİODOS, *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, 1.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016

HÖLDERLIN Friedrich, *Hyperion*, çev. Gürsel Aytaç, 1.b., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017

JAEGER Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, 2.b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2016

JASPERS Karl, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Abdurrahman Aliy, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018

JUNG Carl G., *İnsan ve Sembolleri*, çev. Hatice Mukaddes İlgün, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016

- KINGSLEY Peter, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. Onur Atalay, 1.b., İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007
- KUÇURADİ İonna, *Çağın Olayları Arasında*, 4.b., Ankara: TFK Yayınları, 2010
- KSENOFANES, *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, çev. Y. Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019
- LEARTİOS Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 2.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 1.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958
- NIETZSCHE Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, 2.b., İstanbul: Elif Yayınları, 1963
- “ÖZGÜN” *Bhagavad-Gita*, çev. Ziya Gökalp Okay, 1.b., Baktivedanta Kitap Vakfı Yayınları, 2019
- PARMENİDES, *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 24.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013
- PLATON, Diyaloglar, “*Menon*”, çev. Adnan Cemgil, 7.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010
- PLATON, Diyaloglar, “*Protagoras*”, çev. Tanju Gökçöl, 7.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010
- PLATON, *Epinomis*, çev. Adnan Cemgil, 1.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001
- PLATON, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, 4.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013
- PLATON, *Kratylos: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler 1.Cilt*, çev. Erman Gören, 1.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016
- PLATON, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2009

- PLATON, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, 1b, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989
- PLATON, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012
- PLATON, *Phaidros*, çev. Birdal Akar, 1.b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014
- PLATON, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, 1.b., İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1998
- PLATON, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006
- PLATON, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007
- PLATON, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, 2.b., İstanbul: MEB Yayınları, 1989
- PLATON, *Yasalar II*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998
- ROHDE Erwin, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020
- RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I*, çev. Muammer Sencer, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2000
- SAYILI Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, 3.b., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991
- SEGAL Robert A., *Mit*, çev. Nursu Öрге, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012
- SKIRBEKK G., GILJE N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu, 5.b., İstanbul: Kesit Yayınları, 2013
- TAYLOR A. E., *Sokrates: İroni, İnfaz ve Etik*, çev. Mukadder Erkan, 1.b., Ankara: Fol Kitap, 2020
- TAYLOR Alfred Edward, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan, 1.b., Ankara: Fol Kitap, 2020

THILLY Frank, *Felsefenin Öyküsü 1: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, 1.b., İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000

UYGUR Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, 6.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012

VERNANT Jean – Pierre, *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, 1.b., İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017

VERNANT Jean – Pierre, *Torunuma Yunan Mitleri*, çev. Mehmet Emin Özcan, 3.b., İstanbul: Helikopter Yayınları, 2016

VERNANT Jean – Pierre, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsen Portakal, 2.b., İstanbul: Cem Yayınevi, 2013

VEYNE Paul, *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, çev. Mehmet Alkan, 1.b., İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016

VICO Giambattista, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, 1.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007

VORLANDER Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin (Günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar), 2.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2008

ZELLER Eduard, *Grek Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 1.b., İstanbul: Say Yayıncılık, 2001

Tezler

BECERMEN Metin, *Sören Aabye Kierkegaard'da Felsefe ve Mitos İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001

AKAR Birdal, *Plato'nun Felsefesinde Mitolojinin İşlevi*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2019

CEVİZCİ Ahmet, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992

TEMİZKAN Vedit, *Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2015

BOYACI GÜLENC Nihal Petek, *Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi*, Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013

Sürelî Yayınlar

ÇÜÇEN A. Kadir, “*Bilgi Kuramına Giriş*”, *Bilimname Dergisi*, S. 2, ss. 2-12, 2003

KILINÇ Doğan Barış, “*Prometheus, Marx ve Proletarya*”, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, İstanbul: Elf Yayınevi, C.I, S. 4, 2009

SÜMER Banu Alan, *Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış*, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 11, C. I, 2011

TURGUT İhsan, *Platon'da Bilgi Türleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 22, S. 1, ss. 349-359, 1978

Sözlükler

ÇELGİN Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

LIDELL H. G., SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, New York: Oxford, 1963

FRANCIS E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayınevi, 2004