

**PLATON'DA BİLGİ VE DOKSA AYRIMI: FINE'İN İÇERİK  
ANALİZİ**

**T.C.  
Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi  
Felsefe Anabilim Dalı  
Sistemik Felsefe ve Mantık Programı**

---

**Ebru ELÇİ**

**Danışman: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK**

**Mayıs 2021  
DENİZLİ**



Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırılmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Ebru ELÇİ

## ÖN SÖZ

Bu tezin konusu, Platon'un özellikle *Devlet V*'de bilgi ve doksa arasında yaptığı ayrıma ilişkin Gail Fine'in geliştirdiği yorumdur. Burada, Fine'in içerik analizinin makul olmasının yanı sıra, ilgili metin tarafından da yeterince desteklendiği savunulmaya çalışılmaktadır. Fine, *Devlet V*'de yapılan bilgi/doksa ayrımı üzerine yaygın olarak kabul edilen geleneksel Ortodoks yorumu reddederek, *Devlet*'in nasıl okunması gerektiğine dair bir içerik analizi önermektedir. Gerek Fine'in bu önemli analizi gerekse geleneksel yaklaşımın Türkçe literatürde pek fazla tartışılmamış oluşu ve her seviyede Ortodoks yorumun ana hatlarıyla sorgulanmadan benimsenmiş olmasından dolayı bu çalışmada genel olarak söz konusu analiz ve yaklaşımları, özellikle de Fine'in yorumunu tartışmak amaçlanmıştır.

Bu çalışma sürecimde ihmal etmek zorunda kaldığım, en büyük motivasyon kaynağım, kızım Beren'e, her zaman zorluklarımı kolaylaştıran aileme ve bana harcadığı kıymetli zamanları, emekleriyle, gösterdiği engin sabrından dolayı hakkını ödeyemeyeceğim, danışmanım Sayın, Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet Öztürk'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

## ÖZET

### PLATON'DA BİLGİ VE DOKSA AYRIMI: FINE'İN İÇERİK ANALİZİ

ELÇİ, Ebru  
Yüksek Lisans Tezi  
Felsefe Ana Bilim Dalı  
Sistemik Felsefe ve Mantık Programı  
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

Mayıs 2021, V+65 Sayfa

Geleneksel görüşe göre, Platon'un *Devlet V*'de yaptığı bilgi ve doksa ayrımı bir obje analizine dayanmaktadır. İki dünya teorisi olarak da adlandırılan bu yaklaşım için Platon'un bilgiyi "olan", inancı ise "olan ve olmayan" ile ilişkilendirmesi varlıksal ya da yüklemel olarak ele alınmalıdır. Ancak Gail Fine bu analizi açıkça reddederek, onun yerine bir içerik analizi önerir. Fine'a göre Platon'un ayrımı, nesnelere bizzat kendilerini değil aksine nesnelere hakkındaki önermelerle içerikleri konu edinmektedir. Bu tezde Fine'ın söz konusu içerik analizi detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. İddiamız odur ki, Fine'ın yaklaşımı hem oldukça ikna edici hem de ilgili metin ile örtüşmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Gail Fine, inanç, bilgi, içerik analizi.

## ABSTRACT

### THE DISTINCTION BETWEEN KNOWLEDGE AND BELIEF: FINE'S CONTENT ANALYSIS

ELÇİ, EBRU

Master Thesis

Department of Philosophy

Systematic Philosophy and Logic Programme

Adviser of Thesis: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

May 2021, V+65Pages

According to the traditional view, Plato's distinction between knowledge and belief in *Republic V* is based on an object analysis. For this view, Plato's contention that knowledge is set over "what is" and belief involves "what is and what is not" should be read either existentially or predicatively. But Gail Fine clearly denies this analysis and argues for a content analysis. On Fine's approach, Plato's distinction concerns not objects themselves but their propositional content. In this thesis, I discuss Fine's interpretation. I argue that Fine's analysis is both entirely convincing and compatible with main text.

**Keywords:** Plato, Gail Fine, belief, knowledge, content analysis.

## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ .....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
SİMGE VE KISATLMALAR .....	vi
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### PLATON'UN GENEL VARLIK VE BİLGİ GÖRÜŞÜ

1.1. İdealar Kuramı .....	3
1.2. Theaitetos ve Bilginin Neliği Problemi .....	8
1.3. Menon'da Bilgi ve Doğru İnanç Ayrımı .....	12

## İKİNCİ BÖLÜM

### DEVLET'İN EPİSTEMOLOJİSİ

2.1. <i>Devlet V</i> 'de Bilgi ve Doksa Ayrımı.....	15
2.2. Bilgi/Sanı Ayrımı için <i>Devlet V</i> 'de Geliştirilen Argüman .....	19
2.3. Geleneksel İki Dünya Görüşü: Obje Analizi .....	22
2.3.1. Varlıksal Yorum.....	23
2.3.2. Yüklemsel Yorum .....	30

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAİL FİNE VE İÇERİK ANALİZİ

3.1. Fine'ın Geleneksel Görüşe Yönelttiği Eleştiri .....	36
3.2. Fine'ın <i>Devlet V</i> Yorumu.....	38
3.3. Gonzalez'in Fine Eleştirisi.....	42

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### *DEVLET V – VII VE İÇERİK ANALİZİ*

4.1. <i>Devlet VI ve VII Fine</i> 'ın İçerik Analizini Desteklemekte midir?.....	46
4.1.1. <i>Devlet</i> VI – VII'de İnanç ve Bilginin Türleri .....	48
4.1.2. Güneş, Bölünmüş Çizgi ve Mağara .....	49
4.1.2.1. Güneş Benzetmesi.....	50
4.1.2.1. Bölünmüş Çizgi.....	51
4.1.2.3. Mağara Alegorisi.....	53
4.2. <i>Eikasia / Pistis</i> Ayrımı ve İçerik Analizi .....	54
4.3. <i>Dianoia ve Noesis</i> Ayrımı ve İçerik Analizi.....	57



## SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

vd. ve devamı

vb. ve benzeri

bkz. bak



## GİRİŞ

Platon'un, *Devlet* diyalogunda, bilgi ile inanç arasında yaptığı ayrım oldukça tartışmalıdır. Tartışma şu genel sorular üzerinden şekillenmektedir: Platon'da bilgi ve inancın nesnesi nedir? Bilgi ve inanç varlık ya da yüklem üzerine midir? Yoksa bilgi Platon'da önermesel midir? Platon'da ideaları bilme yolumuz nedir? Özellikle iyi ideasını bilme yolumuz diyalektik mi yoksa tanımaya dayalı bir çeşit direkt kavrayış (acquaintance) mıdır? Platon'un "bilmek ideaları bilmektir" iddiası nasıl yorumlanmalıdır? Duyulur dünyanın da bilgisi olanaklı mıdır? "İki dünya teorisi" olarak da bilinen geleneksel yaklaşım, Platon'un bilgi ve inanç ayrımını özellikle bu epistemik statülerin tayin edildiği şeyler üzerinden temellendirdiğini savunur. Buna göre, *Devlet* V'de temelde bir nesne analizi yapılmaktadır. Böylece, nesne analizleri Platon'un bilgi ve inancın nesnesini belirlemek suretiyle bilgi ve inanç ayrımı yaptığını öne sürmektedirler. Bu yaklaşım bilgi ve inanç ayrımının idealar ve fenomenler dünyası ayrımına paralel olarak yapıldığını öne sürer. Dolayısıyla, bu yaklaşım için, Platon'un "bilgi olan üzerinedir" (477a) tezi varlık ya da yüklem bakımından okunmalıdır. Başka bir deyişle, bilgi ve inanç ayrımı nesnelere hakkındaki önermesel içerikleri ya da doğruları değil, bu nesnelere bizzat kendilerini konu edinmektedir: Bilgi idealar, inanç ise duyulur dünya üzerinedir.

Ancak bazı yorumcular, özellikle Gail Fine bu tür analizleri reddeder ve Platon'un *Devlet* diyalogunda bilgi ve inanç ayrımını bir içerik analizi çerçevesinde ortaya koyduğunu savunur. Buna göre, bilgi yalnızca doğru önermeler, inanç ise doğru ve yanlış önermeler hakkındadır. Bu bir içerik analizi olup, bilginin doğrular, inancın ise doğru ve yanlış önermeler üzerine olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. İçerik analizine göre, Platon'un tartışmalı "bilgi olan üzerinedir" tezi, bilgi ve inancın içeriği olarak önermeleri belirler ve yalnızca doğru önermelerin bilinebileceği fikrini benimser ki, burada inancın içeriğini ise, doğru ve yanlış önermeler teşkil etmektedir. Ayrıca, bu yaklaşım, Platon'un bilginin yapısı ile ilgili olarak aslında bağdaşımcılık (coherentism) öğretisini savunduğunu da öne sürer.

Bu tezde Platon'un bilgi ve inanç arasında yaptığı ayrım ile ilgili bu tartışmalı yorumlar konu edinilmektedir. Buradaki temel amacımız, *Devlet* diyalogunda temelde bir

içerik analizi yapıldığını savunan görüşü desteklemektir. Platon yorumcuları arasındaki söz konusu ihtilafın çözüme kavuşturulması, *Devlet* diyalogunda Platon'un ne tür bir yaklaşım benimsediğini ortaya çıkarmak ve Platon'un bilginin doğası hakkında çağdaş bilgi felsefesinin çizgisinde olup olmadığını belirlemek açısından son derece önemlidir. Fakat ne var ki, Platon'un ayrımı Türkçe literatürde yeterince tartışılmamış, her seviyede Ortodoks yorum ana hatlarıyla sorgulanmadan benimsenmiştir. Bu çalışmanın genel amacı söz konusu analiz ve yaklaşımları etraflıca tartışmaktır.

İddiamız odur ki, Platon'un özellikle *Devlet V*'de bilgi ve doksa arasında yaptığı ayrımı ilişkin Gail Fine'in önerdiği yorum hem oldukça ikna edici hem de ilgili metin ile örtüşmektedir. *Devlet V*'de yapılan bilgi/doksa ayrımını üzerine yaygın olarak kabul edilen Ortodoks yorumun, *Devlet* diyalogu ile çok da örtüşmeyen kimi bir takım tartışmalı sonuçları söz konusudur. İçerik analizi söz konusu problemleri önlediği gibi, *Devlet VI* ve *VII*'de yapılan epistemolojik ayrımlara dair de daha tutarlı bir yorum ortaya koymaktadır. Platon'un hem *Devlet V*'de yetiler ve özellikle yanılmazlık kavramı çerçevesinde yaptığı bilgi ve doksa ayrımı hem de *Devlet*'in *VI* ve *VII*. bölümlerinde çeşitli metaforlar üzerinden ortaya koyduğu detaylı ayrımlar ve ideaların nasıl bilindiğine dair genel görüşü, Fine'in içerik analizi ile bağdaşmaktadır. Dolayısıyla, Platon'da da bilgi, Fine'in düşündüğü şekilde önermesel olup, iyi ideasının bilgisi de dahil genel olarak bilme yolumuz diyalektiktir. Platon'un bilgiyi idealar, inancı ise görüşler dünyası ile irtibatlandırması ve en yetkin bilginin iyi ideasını bilmeyi gerektirdiği kabaca şu şekilde yorumlanmalıdır: İdeaların özellikle de iyi ideasının bilgisi her tür bilginin gerek şartıdır. Öyleyse, bilgi ve inanç ayrımı temelde, inancın yanılabilir, bilginin ise yanılmaz olması yani doğruluğu gerektirmesiyle ilgilidir. Fakat bu, görüşler dünyasına dair hiçbir bilginin olanaklı olmadığı anlamına gelmez.

Tartışmamızın genel düzeni şöyle olacaktır. Birinci bölümde, tartışmamıza arka plan oluşturması için genel olarak Platon'un idealar kuramı özetlenecek ve *Theaitetos* ve *Menon* diyaloglarında ileri sürülen bilgi görüşü ifade edilecektir. İkinci bölümde, bilgi ve inanç ayrımı için Platon'un *Devlet V*'de geliştirdiği argümanın iskeleti sunulacak ve geleneksel yaklaşımların bu argümanı nasıl yorumladıkları ele alınacaktır. Üçüncü bölümde, Gail Fine'in *Devlet V*'deki ayrımın nasıl yorumlanmasıyla ilgili olarak yaptığı içerik analizi etraflıca tartışılacaktır. Dördüncü bölümde ise, Platon'un *Devlet VI* ve

VII'de kimi benzetmeler üzerinden yaptığı önemli epistemolojik ayrımların geleneksel yorumlardan ziyade Fine'ın önerdiği içerik analizini desteklediği savunulmaya çalışılacaktır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### PLATON'UN GENEL VARLIK VE BİLGİ GÖRÜŞÜ

#### 1.1. İdealar Kuramı

Platon'un idealar kuramını geliştirmesinde Herakleitos'un her şeyin değişmekte olduğu düşüncesi merkezi bir yer tutar. Platon, *Kratylos*'ta da tartışıldığı şekliyle, duyulur ya da görünüşler dünyasının sürekli bir değişim içerisinde olduğunu ama bu sürekli akış yani oluş ve yok oluş döngüsünden dolayı, duyulur dünyanın bilgisinin mümkün olamayacağı düşüncesini öne çıkarır. Ona göre, görünüşlerin de bilinebileceği düşüncesi tartışmalıdır. Bilmek, bilinenin değişmez ya da aynı kalması ile mümkün olabilir; ancak değişen bir şey, her an değişeceği ve aynı kalamayacağı için zaten bilmediğimiz başka bir şeye dönüşmüş olacağından yine bilinememiş olacaktır. Bu nedenle, bir şeyin bilinmesi o şeyin sabit kalmasını gerektirir.<sup>1</sup> Nitekim, Sokrates, “hiçbir zaman aynı durumda olmayan bir şey nasıl gerçek bir şey olabilir?” (*Kratylos* 439a) sorusuyla, sürekli akış ve değişim içinde olan bir şeyin, bilinmeyeceğini açıkça dile getirir. Dahası Platon, ahlaki tümellerin aslen var olduklarını ve onların bilimin konusu olabilecek bir nesnellik, değişmezlik ve evrenselliğe sahip olduklarını öne sürer. Fakat Platon, yalnızca etik alanda değil, tüm varlık alanında da bilgi ve bilimin konusu olabilecek bu türden genel, değişmez ve evrensel özelliklere sahip tümellerin, yani ideaların olduğu düşüncesi çerçevesinde idealar öğretisini ileri sürüp geliştirmeye çalışır.<sup>2</sup>

Tabii ki idealar öğretisinin ortaya çıkıp şekillenmesinde Sokrates'in sıklıkla üzerinde durduğu ahlak alanındaki tümellerin, etik olguların da nesnel olduğu düşüncesi ön plandadır. Ahlaki değerlerin ideaları nesnel ve tümel bir gerçeklik olarak bir varlık statüsüne sahiptir. Örneğin adalet ideası, cesaret ideası ya da dindarlık ideası gibi idealar kendinde adalet, kendinde cesaret, kendinde dindarlık gibi nesnel ve tümel olarak var olan asıl gerçekliklerdir. Bu özel erdemlerin idealarından, bütün iyi şeyleri iyi yapan ve onlara iyi dememizin nedeni olan bir iyi ideasından veya kendinde iyiden, kendinde güzelden de söz ederek, ahlaki değerlerin yanında, estetik değerlerin ideaları da söz konusu olabilir.

<sup>1</sup> Platon, benzer bir düşüncüyü *Menon*'da da savunmaktadır. Platon, bu diyalogunda, bilginin üstün değerini bilginin kalıcı ya da “sabit” olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Bkz. Eflatun, *Menon*, (çev: Adnan Cemgil), Maarif Matbaası, 1942. s.63, 97c-d.

<sup>2</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2006, c.II, s.243.

Yine *Kratylos*'ta hız, hareket, sükûnet gibi varlığın genel hallerinin de ideaları olmasının gerektiği, ama bunun yanında yapma şeylerin de idealarının olabileceği üzerinde de durulmuştur. Benzer şekilde, *Sofist* diyalogunda Platon, “varlığın en genel cinsleri” denilen hareket ve sükunetin, benzerlik ve benzeşmezliğini, aynılık ile başkalığın ideaları olduğunu da öne sürmektedir. Yine *Devlet*'te de insan elinden çıkmış yapma şeylerin de idealarının bulunduğu fikrini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, genel bir adı olan veya bir çokluğu temsil eden her şeyin bir ideası olduğu sonucu öne çıkmaktadır. Ayrıca sayıların, geometrik şekillerin de birer ideaları mevcuttur. Dolayısıyla idealar, duysal olmayan nitelikler olup, asla değişmeyen hep aynı kalan ya da *ne ise o olan* özleri temsil etmektedir. Öyle ki, idealar kullanıldıkları ayrı ayrı durumlarda bile birçok farklı türden nesneyi aynı kavram altında toplayıp niteleyebilmektedirler. İdealar bakımından bir kavramı nesnelere kullanırken, hangi nesne için kullanırsak kullanalım onu aynı anlamda kavrarız; çünkü idea, o kavrama o anlamı veren öz olarak, nerde ve nasıl kullanılırsa kullanılsın, değişmez ve her yerde her şey için aynı anlamı veren *neliğin* temsilidir. Nitekim, Arslan'ın da belirttiği gibi, Aristoteles de ideaların var olduğunu göstermeyi amaçlayan temellendirmeyi “çokluğun birliği kanıtı” olarak görmektedir.<sup>3</sup> Ancak her şeyin bir ideası olması gerekiyorsa, o şeylerin karşıtını temsil eden şeylerin de idealar olması gerektiği şeklindeki yaklaşımlara ise Sokrates, *Euthypron*'da, “dine uygun şeyler” örneği ile itiraz etmektedir (*Euthypron* 6d). Buna göre bir idea, öze dair bir niteliğin karşıtını da ortaya çıkarmış oluyor; fakat o niteliğin karşıtını temsil edenleri ortaya çıkarmakla, başka bir idea ortaya çıkarmış olmuyor; sadece o niteliğe karşılık gelen tek bir ideanın var olması, o ideaya dahil olmayan şeyleri göstermek için de yeterli olabilir. Burada mühim olan niteliğin nedeni olan özdür. *Nelik* bir şekilde kendi tümleyenlerini de içerdiği için, tek bir form ile ifade edilen nitelikler, o formun tümleyenlerine de işaret ettiğinden, onlar için de ayrıca bir idea bulunması söz konusu değildir.<sup>4</sup>

Ayrıca, Platon için tek teklerin, ferdi olanların ideaları yoktur. Yani, ait olduğu türün tek bir örneği olan şeylerin idealarının olması düşünülemez. Örneğin Sokrates'in ideası yoktur; ancak genel olarak insanın ideası mevcuttur. Tikel olan bir şeye özsel niteliğini kazandıran onun “pay almış” olmasında yatmaktadır. Benzer şekilde,

<sup>3</sup> A. Arslan *age.*, 2006, s. 245.

<sup>4</sup> A. Arslan *age.*, 2006, ss. 239-246.

*Parmenides*'te Platon, örneğin insan, ateş ve su gibi doğal türlerin ideaları olup olmadığını sorgular ve bu noktada kimi kuşkularını dile getirir. Dahası Parmenides, Sokrates'e mesela kılın, çamurun ya da pisliğin de ideaları olup olmadığını sorduğunda, Sokrates o tür şeylerin de ideaları olduğu fikrini açıkça reddeder. Fakat tartışmamız açısından burada önemli olan husus, tek tekler ya da duyuşal şeylerin yanında, değışmez ve mutlak olan şeylerin de olduğunu ve idealar olarak karakterize edilen bu hakikatlerin bilgi ile olan bağlantısıdır.<sup>5</sup>

Görünüşler dünyası ile idealar dünyası arasında bir değer farkı da bulunduğunu düşünen Platon, görünüşler dünyasındaki her şeyin sürekli bir akış içinde olduğunu ve dolayısıyla gelip geçici olduğunu sıklıkla vurgular. Bu nedenle, duyulur dünya bir şekilde değersiz ya da eksik bir varoluşa sahipken, idealar dünyası ise ezeli ve ebedidir. Ancak Aristoteles'in "çokluğun birliğine dayanan" görüş ile duyulur/düşünülür dünya arasında bir tür değer farkı gören ahlaki ve estetik yaklaşım birbiriyle örtüşmemektedir. İlki, genel olan her şeye karşılık gelen bir ideanın varlığını öne çıkarırken; ikincisi ise, ancak iyi, güzel ya da özellikle tanrısal şeylerin ideası olmasını gerektiğini vurgular. Fakat, yukarıda da belirtildiği üzere, Platon'un idealar öğretisi daha çok ahlaki değer ve erdemlere güçlü bir zemin oluşturmayı amaçlamaktadır.<sup>6</sup>

Platon, özellikle *Şölen*'deki güzellik ideasının tasvirinden hareketle, ideaların temel karakteristiklerinden de bahseder. Güzellik ideası bu diyalogda şöyle karakterize edilmektedir. Bir idea olarak güzellik oluşa tabi olmayan, hep var olan ve dolayısıyla ebedidir; öyle ki ne artar ne de eksilir, mutlak güzelliğin kendisidir. Duyusal değil, aksine tinsel, soyut bir güzelliktir; güzelin ta kendisidir. Bütün tekil güzel şeyler ondan bir şekilde pay alırken, güzel ideası herhangi bir değışikliğe uğramayan, hep kendi kendisiyle özdeş kalandır. Dahası, güzel ideası *bir* ve yalın olup, herhangi bir parça ya da çokluk veya hareket barındırmaz. Ancak Platon'un bu öğretisi her ne kadar Parmenides'in varlık anlayışından da oldukça beslenmesine karşın, iki yaklaşım arasında oldukça önemli farklar da söz konusudur. Parmenides'te varlık tek ya da *bir* olup, bir şekilde maddi olan ontolojik bir doğaya sahiptir; oysa Platon'da idealar maddesel değil soyut varoluşlardır ve ayrıca birden de fazladır (*Şölen* 210e-211b).

<sup>5</sup> Bkz. John Cottingham, 2003. *Akılclılık*, (çev. Bülent Gözkan), Doruk Yayıncılık, İstanbul, s.24-25.

<sup>6</sup> A. Arslan *age.*, 2006, ss. 253-254.

Peki, idealar herhangi bir yerde ikamet eder mi? İdeaların varlığı maddesel olmadığı göz önünde bulundurulursa, onların mekânda olduğunu ya da uzayda yer kapladıklarını düşünmek saçmadır. Diğer taraftan, idealar dünyasının duyular aracılığı ile değil, genel olarak akli mekanizmalar yoluyla kavrandığı fikri, onların zihinde bulduklarını pekâlâ düşündürebilir. Fakat bu doğru değildir, çünkü ünlü tümeller tartışmasında da gördüğümüz üzere, Platon bir kavram gerçekçisi değildir. Platon, ideaların zihin-bağımsız, nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünür. Ancak Platon, öğretilerine yöneltilen eleştiriler doğrultusunda, daha “organik ve hiyerarşik bir sistem” ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece, Platon’un düşündüğü şekliyle, idealar dünyası en yukarıda varlık ideası, en aşağıda ise alt türlerin idealarının yer aldığı bir birlik içeren bütünlüktür. Söz konusu bütünlük, idealardan pay alan duysal nesnelere ya da görünüşleri de kapsamaktadır. Ancak, öğretilerini sürekli geliştirip olgunlaştırmaya çalışan Platon, Pythagorasçı anlayıştan da etkilenip beslendiği için, gerçekliğin doğasında matematiksel bir yapının olduğu düşüncesini de benimsemiş ve hatta sayılar ve idealar arasında ontolojik bir bağ olduğunu da öne sürmüştür. Buna göre idealar sayılar olarak karakterize edilebilir. Özellikle geometrik şeyleri düşündüğümüzde bunu kavrayabiliriz. Geometrik nesnelere de sonsuz, sınırsız ya da belirsiz olan bir şeyin olduğunu ve buradaki sınırsızlığın sayısal bir şey olması gerektiğini sonucunu çıkartabiliriz. Böylece Platon, hacim, nokta ya da yüzey gibi geometrik şeylerde de aritmetik bir öğenin olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla, varlığın temelde hiyerarşik bir yapısının olduğunu düşünen Platon, hiyerarşinin en tepesine ideal sayıları, sonra şekilleri ve bunların altına ise ideaların kendilerini yerleştirir; bunlardan sonra sırasıyla matematiksel sayılar, şekiller ve duyulur nesnelere gelmektedir.<sup>7</sup> Demek ki, tam ve bir o kadar da mükemmelliği ifade eden idealar diğer şeyler için bütünüyle belirleyici olup, onlar için bir ölçüt ortaya koyar. Hiçbir değişikliğe uğramayan, bir şekilde ezeli ve ebedi olan ve dolayısıyla hareket ya da zamandan açık bir şekilde muaf olan idealar, sahip oldukları ontolojik özerklik ve öncelikleri nedeniyle, kendilerinden pay alan çokluktan farklı olarak, duyulara değil akla dayanırlar.<sup>8</sup> Fakat burada iyi ideası, diğerlerinden farklı olarak, bir *ousia* değildir; şeylerin teleolojik yapısı ya da organizasyonunu ifade eder.

<sup>7</sup> A. Arslan *age.*, 2006, ss. 249-295.

<sup>8</sup> Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001. ss.127-133.

Öyleyse, her şeyin bir şekilde pay aldığı, o şeyin o şey olmasını mümkün kılan bir ideası mevcuttur. Böylece Platon, gerçekliği temelde çeşitli cinsler biçiminde belli bir doğal bölümlenmeye tabi tutarak, söz konusu doğal cinsleri gerçek cinsler yani idealar olarak karakterize eder. Platon için her idea, yukarıda da ifade edildiği gibi, çokluğun üzerindeki birlik olup, onları kavrama yolumuz akıldır. Daha spesifik olarak, idealar diyalektik yöntemle bilinir. Diyalektiğe dayalı incelemelerde, yani Sokratik çapraz sorgulamalarda esas alınan iki prensip söz konusudur. Bunlardan ilki, çokluk içerisinde bir dağınıklığı sergileyen teklerin algılanarak, bir idea bünyesinde bir araya toplamak; ikincisi ise, bunları ait oldukları sınıfları açısından yeniden bölümlenmedir. Platon için varlıklar belirli türler içerisinde konumlanır ve dolayısıyla gerek cinslerin gerekse türlerin daima kalıcı bir varlık hiyerarşisi bulunmaktadır. Ayrıca Platon, *Devlet* diyalogunda diyalektik sorgulamaya özgü iki önemli evreden de söz eder.<sup>9</sup> Platon bunu şöyle dile getirir:

Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. ... Diyalektik yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Şüphesiz bilim konularını inceleyenler duyularını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar. (*Devlet* 511b-d).

Buna göre, ilk safhada insanın kavrama yetisi çok daha yüksek prensiplere doğru çıkmaya çalışır. Ama söz konusu prensipler, iyi ideasına dair esaslı bir kavrayış gerçekleşene kadar sadece birer varsayım vazifesi görürler. Ancak zihin daha sonra döner ve bu varsayımları iyi ideası ile ilişkilendirerek, varsayımların hipotetik statüsünü de ortadan kaldırmış olur. Tabii ki, diyalektik yöntem burada dedüktif uslamlanmanın bir tezahürü olarak kendini gösterir. Böylece Platon, matematiğe özgü teoremlere de dedüksiyona dayalı diyalektik bir temel oluşturmuş olur.<sup>10</sup> Nitekim, matematik Platon'un genel felsefi anlayışında merkezi bir yer tutar ve onun idealar öğretisini geliştirmesinde belirleyici bir rol oynar. Çünkü matematikçinin üzerinde düşündüğü geometrik nesnelere, bir tekerlek ya da dörtgen bir tahtada gözlemediğimiz geometrik şekillerden oldukça farklı olarak, ideal bir varlık statüsüne sahip olup, oluş ve yok oluş döngüsünden açıkça muaf ki, bu da Platon'u idealar öğretisine yönelten fikirlerin başında gelir. Fakat

<sup>9</sup> Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı*, Ankara, 1989 s.99.

<sup>10</sup> A. Cevizci *age.*, 1989, ss. 78-100.

Platon'un idealar kuramı, onun bilgi görüşünü de şekillendirip sürekli geliştirmesinde etkin bir role sahiptir. Platon'da metafizik ve epistemoloji iç içedir, biri diğerinden bağımsız değildir. Ancak Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu bilgi görüşü ve dolayısıyla orada yaptığı bilgi/doksa ayrımının netleştirilmesi açısından, *Theaitetos* ve *Menon*'da öne sürülen bilgi çözümlmelerine de kısaca değinilmesi önemlidir.

## 1.2. *Theaitetos* ve Bilginin Neliği Problemi

Platon'un *Theaitetos* diyalogunda "Bilgi nedir?" sorusuna bir cevap aramaktadır.<sup>11</sup> Genç matematikçi Theaitetos, Sokrates'in bilginin ne olduğu sorusuna, ilk olarak birtakım bilgi örnekleri sıralayarak cevap verir: Theaitetos, "geometri ve diğer bilimler ya da ayakkabıcılık ve öteki sanatlar için ister toptan ister tek tek ele alınsınlar, bilgidir" der.<sup>12</sup> Fakat Sokrates, haklı olarak, buna şöyle bir karşılık verir: "Theaitetos, ... sorulan şey bilginin neye ait olduğu, kaç çeşit olduğu değildi. Sorumuzun amacı, onları saymak değil, asıl bilginin özünü öğrenmekti. O halde, bilginin ne olduğunu bilmedikçe, kundura bilgisi sözcüklerinden de hiçbir şey anlaşmaz. Sonra bunun sonu da gelmez."<sup>13</sup> Böylece Sokrates, Theaitetos'un ilk cevabını, bir tanım vasfı bile taşımadığı gerekçesiyle açıkça reddeder. Çünkü burada bilginin *neliği* sorulmakta ama *Theaitetos*'un cevabı çeşitli örnekler sıralamaktan öteye geçmemektedir. Oysa bir şeyi tanımlamak, o şeyin neliğini, yani onu o yapan gerek ve yeter unsurları açığa çıkarmayı gerektirmektedir.<sup>14</sup> Fakat, ne olduğu sorulan şeyin yalnızca örnek durumlarını listelemek ki, soru bunu istememektedir, bilginin tanımı için gerekli olmadığı gibi, kesinlikle yeterli de değildir.

Öncelikle, nedir sorularına bir cevap olarak, ne olduğu sorulan şeyin tezahürlerini sıralamanın neden o şeyi tanımlamak için gerekli olmadığını açıklamak önemlidir. Eldeki problem yani bilginin ne olduğu sorusu, bilginin örneklerinin de ne olduğunu, söz konusu

<sup>11</sup>Nedir sorularının cevabı olan tezler, antitezlerini de beraberinde getirmesinden dolayı, diyalektik yöntem ile karşı örnek ileri sürme şeklinde çürütülmektedir. Ancak bu, o şeyin ne olmadığını göstermek amacıyla değil, belki de diyalektik yöntemin ve nedir sorularının yapısı gereği ortaya çıkmaktadır. Ve bu soruların talep ettiği tanım, kavramın neliğini, yani onu o yapan gerekli ve yeterli unsurları belirleme şeklinde olmalıdır. Tek başlarına zorunlu ve hep birlikte yeterli koşulların belirlenmesi, eldeki kavramın gerek içlemine gerekse kapsamını ortaya koymayı gerektirir. Bkz., Fatih Öztürk, "Platon, Diyalektik Yöntem ve Bilgi Problemi Üzerine" *Felsefe Logos*, 35/36, İstanbul, 2008, s.106.

<sup>12</sup>Platon, *Diyaloglar, Theaitetos*, (çev: Macit Gökberk) Remzi Kitapevi, İstanbul, 146c.

<sup>13</sup>*Theaitetos*, 146e, 147c.

<sup>14</sup>. F. Öztürk, agm, 2008, ss. 106-108.

örnekleri bilginin örnekleri yapan şeyin de ne olduğunu ya da hepsi için ortak olan hususları da açığa çıkarmayı talep etmektedir. Fakat yalnızca örnek listelemekle bilginin tanımı yapılmış olmaz ve dolayısıyla da gerekli değildir. Diğer taraftan, böyle bir girişim bilginin neliğini belirlemek için yeterli de değildir, çünkü “bilgi nedir?” sorusuna bilginin kimi örneklerini listelemekle cevap vermek, açıkça bir döngüsellik hatası işlemek demektir. Şöyle ki, daha ne olduğu bilinmeyen bir şeyin örneğinden söz etmek, o şeyin ne olduğunu daha baştan varsaymak anlamına gelir ki, bu durumda da henüz bir yol kat edilmiş olmaz. Ne olduğu bilinmeyen bir şeyin örneğine işaret edilebilir mi? Başka bir deyişle, bilginin ne olduğu sorusuna örneğin, “Dünya’nın yuvarlak olduğu bilgidir” şeklinde bir cevap vermek, bu da bir bilgi örneği olduğu için, “bilgi, bilgidir” demekten başka bir şey değildir.<sup>15</sup> Demek ki, bilginin ne olduğu sorusu, bilginin örneklerinden oluşan bir liste değil, onun tüm örnekler için de ortak olan, yani *özü* veren tek bir formül talep etmektedir. Böylece Sokrates, Theaitetos’un ilk cevabını bir tanım vasfı bile taşımadığı gerekçesiyle reddeder ve ondan açıkça şunu yapmasını ister: “bilginin özünü belirlemeye çalış, türlü bilgileri tek bir tanımda ifade etmeye çabala.”<sup>16</sup>

Eldeki bir nelik sorusuna artık nasıl cevap verilmesi gerektiğini anlamış olan Theaitetos, yanlış da olsa yine de bir tanım vasfı taşıyan şu tezi ortaya atar: Bilgi algıdır. Sokrates, bunu hem Protagoras’ın insanın her şeyin ölçüsü olduğu yaklaşımıyla hem de Herakleitos’un değişim ile ilgili görüşüyle ilişkilendirerek, bilginin algı olduğu tanımına itiraz eder. Ona göre, şayet bilgi algı ise, herkesin algısı birbirinden farklı olacağından, kimsenin hem kendi algıları için doğru bir hüküm vermeye hem de düşüncelerinin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında incelemede bulunmaya hakkı yoktur. Yani bu düşünceler herkesin kendisi içinse, başkalarına yüksek para karşılığı ders veren Protagoras nasıl bilge olur?<sup>17</sup> Sokrates, eldeki tanımı diyalektik yöntem, yani çapraz sorgulamaya da tabi tutar. Algı ögesinin bilgi için gerekli olmadığını karşı-örnekler üzerinden göstermeye çalışarak, bilginin algı olmadığı antitezini ortaya koyar. Çünkü eğer Theaitetos’un öne sürdüğü tanım doğruysa, o zaman bilgi olup algı olmayan, algı olup bilgi olmayan hiçbir örnek olmamalıdır. Ancak algıladığımız her şey bize duyular yoluyla verildiğine göre, birbirinden oldukça farklı olan duyuların, örneğin, kırmızılık

<sup>15</sup> F. Öztürk, agm, 2008, s.109.

<sup>16</sup> *Theaitetos*, 148d-e.

<sup>17</sup> *Theaitetos*, 161d-e.

ile tatlılığın birbirinden farklı olduğu bilgisi, bunu algılayan bir duyum yokken bizde ortaya çıkabilir. Ayrıca Sokrates, esen aynı rüzgârın içimizden bazılarını üşütürken, bazılarını ise üşütmediğinde duyumların yanıltıcı olabileceğini öne sürer. Bununla beraber, her şeyin bir oluş içerisinde olduğunu savunan bilgilerden devam ederek, herhangi bir niteliğin de yanıltıcı olabileceğini şu örnekle gösterir: “Altı zarı dört zarla kıyaslırsak altı zarın dört zardan daha fazla olduğunu söyleriz, fakat on iki ile kıyaslırsak daha az olur.”<sup>18</sup> Bir de rüyalar, hastalıklar, delilik gibi duyum yanıltıcıları dediğimiz şeyler de algıların hatalı olabileceğini gösterir niteliktedir.<sup>19</sup> Dahası, artık göremediğimiz ancak hatırladığımız durumlarda da bilgi söz konusu olamayacaksa, algıladığımız anda bilgi olan bir şey algılayamadığımızda bilgi olmaktan çıkacak demektir ki, böyle bir şey algının değişkenliğinden dolayı kabul edilemez.<sup>20</sup> Böylece bilginin algı için yeterli, algının da bilgi için gerekli olmadığı düşüncesi öne plana çıkar. Yani algının kapsamı bilginin kapsamından küçüktür; dolayısıyla bilginin algı olduğu tanımı dar kapsamlıdır. Theaitetos’un bu tanımını da eleyen Sokrates, “Bilgi nedir?” sorusunu tekrar yöneltir.<sup>21</sup>

Bilginin algı olmadığını Theaitetos ta kabul eder ve onun yerine, “Bilgi, doğru sanıdır” tanımını ortaya atar.<sup>22</sup> Theaitetos, bu tanımdan önce, bilgiyi doksa ya da sanı ile bir tutar; ama Sokrates yanlış sanıların da olabileceği gerekçesiyle buna karşı çıkarak, “doğru sanının bilgi olma olasılığı var” şeklindeki yaklaşımı tartışmaya açar.<sup>23</sup> Ancak tartışma belli bir süre yanlış sanılar üzerinde yoğunlaşır. Yanlış sanıların da mümkün olup olamayacağını bir süreliğine sorgulayan Sokrates, sonunda yanlış sanıların mümkün olmadığı fikrinden vazgeçerek, yanlış sanı ve doğru sanı ayrımı ile ilgili şu sonuca varır: İzlenimler karşıladıkları algılarla doğrudan doğruya ve tamamı tamamına uzlaşırlarsa, sanı doğrudur; eğri düşer veya yoldan saparsa yanlıştır. Sokrates bunu balmumundan bir levha örneği ile açıklar. Öyle ki, bu levha kimine göre daha büyük kimine göre daha küçük, kiminde daha saf, kiminde daha katışık, kiminde sert, kiminde ise yumuşaktır. Kişi gördüklerinden, duyduklarından veya düşündüklerinden özellikle aklında kalmasını istediklerini, bu levhanın üzerine basmış olsun, bu basılanların izleri levhada kaldıkça kişi

---

<sup>18</sup> *Theaitetos*, 154c.

<sup>19</sup> *Theaitetos*, 158a.

<sup>20</sup> *Theaitetos*, 164b.

<sup>21</sup> F. Öztürk, agm, 2008, s. 111.

<sup>22</sup> *Theaitetos*, 187a.

<sup>23</sup> *Theaitetos*, 187b.

onları hatırlar; ancak bu izler silinirse onları unuttur ve bilemez. Bu bilinen şeyler daha önceki izlerle çakışmazsa, yanlış düşünce ortaya çıkar. Yani izlenimler ile algılar uyarsa doğru sanı olur, fakat böyle olmazsa yanlış sanı olur.<sup>24</sup> Demek ki, yanlış sanıyı bilgiden önce incelemekle bir yere varılamaz.

Bilginin şimdi de doğru sanı olup olmadığını sorgulayan Sokrates, bilgi ile doğru sanının eşdeğer olmadığını, yani doğru sanının bilgi için yeterli olmadığını şöyle bir karşı örnek üzerinden su yüzüne çıkarmaya çalışır: “Hitap yeteneği ile kendi inandıkları şeyi karşısındaki insanlara da inandıran hatipler vardır, bunlar sanatları sayesinde karşısındakine bir şey öğretmekle değil, onda istedikleri sanıyı yaratmakla kandırırlar. Hakimler ancak gözle görmekle bilinecek bir şey hakkında kandırılmış olsalar da bir yargı vermiş olurlar.”<sup>25</sup> Yargıçlar burada belki de doğruya yakın bir karar verebilirler, fakat verdikleri karar bir bilgi teşkil etmez; çünkü olayın oluşu sırasında orada değillerdi.<sup>26</sup> Bu örnek durum hem doğruluk hem de inanç unsurlarının sağlandığı halde, bilginin henüz mevcut olamayabileceğini açıkça ortaya koyar. Çünkü söz konusu hatip ya da avukat sırf iyi retorik yapma yeteneği sayesinde, birinin suçlu olduğunu hâkime inandırabilir ve böylece bilgi üzerindeki inanç koşulu sağlanmış olur. Yani hâkim, kişinin suçlu olduğuna inanabilir. Diğer yandan, kişi isnat edilen suçu gerçekten de işlemiş olabilir; bu durumda da doğruluk şartı da sağlanmış olur. Dolayısıyla hâkim, suçu kimin işlediğine dair bir doğru inanç sahibi olabilir. Fakat hâkimin, davalının suçlu olduğunu *bildiğini* henüz söyleyemeyiz. Çünkü doğru olan ve doğru olduğuna inanılan iddia aslında çok kolaylıkla yanlış da olabilirdi. Demek ki bilmek için, bilinenin doğru ve doğru olduğuna ayrıca inanılması yeterli değildir. Böylece Sokrates’in buradaki “mahkeme karşı-örneği”, bilginin doğru inanç olduğu tanımının hatalı olduğuna işaret eder çünkü bu tanım kapsamlıdır. Tartışmada yine de bir yol alınmış ve Sokrates ile Theaitetos, doğruluk ve inancın tek başlarına gerekli olduklarını ama birlikte bilgi için yetmediklerini kavramışlardır. Şimdi sorulması gereken soru, doğru inancı bilgiye dönüştürecek ögenin ne olduğudur. Theaitetos buna şöyle bir cevap verir: “Birisi bu ayrımı yaparken ben de

---

<sup>24</sup>Theaitetos, 194b.

<sup>25</sup>Theaitetos, 201c. Bu tezin konusu açısından burada önemli olan husus, Platon’un *Devlet* diyalogundan farklı olarak, sanıyı bilgiden ayırt etmeyip sanıyı bilginin zorunlu bir ögesi olarak görmesidir.

<sup>26</sup>Theaitetos, 201a-c.

oradaydım; unutmşum ama şimdi hatırlıyorum. Bilginin, *meta logou alêthê doxan* (kanıta dayalı veya açıklama (logos) eklenmiş doğru sanı) olduğunu söylemişti.”<sup>27</sup>

Fakat Sokrates, bu tanımla da yetinmez ve Theaitetos’un önerisini benzer bir sorgulamaya tabi tutar. Ancak buradaki sorgulamanın detaylarına burada değinilmeyecektir. Diyalogun bu son bölümünün anlaşılması çok kolay olmadığı gibi, yoğun tartışmaların da konusu olmuştur. Platon, burada, bir taraftan bu tanımlı hem makul buluyor hem de tanımın empirisist yönlerini reddediyor görünüyor; diğer taraftan ise, bilginin, belki de doğası gereği tanımlanamayacağını ve dolayısıyla da logos unsurunun bile doğruluk ve inanç arasında bir köprü vazifesi göremeyeceğini göstermeye çalışıyor gözükmektedir ki, zaten tartışma da *aporia* ile sonlanmaktadır.<sup>28</sup> Fakat konumuz açısından *Theaitetos* diyalogundaki en tartışmalı husus, bilginin nesnesinin varlık mı yoksa varlık hakkındaki önermeler mi olduğudur. Ancak *Theaitetos* bu noktada çok net olmamasına karşın, genel olarak burada öne sürülen bilgi tanımı ve özellikle de doksa kavramının bilgi ile yakından ilişkilendirilmesi, Platon’da da bilginin aslında önermesel olduğunu gösterir niteliktedir.

### 1.3. Menon’da Bilgi ve Doğru İnanç Ayrımı

*Menon* diyalogu, erdemin öğretiler olup olmadığını konu edinmektedir. Ancak bunun cevaplandırılması, erdemin ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Menon, bu *nelik* sorusuna kimi birtakım cevaplar verir, ama Sokrates söz konusu tanımları hatalı oldukları gerekçesiyle reddeder. Menon ve Sokrates arasındaki bu sorgulama araştırmayla ilgili bir paradoksa farklı bir yöne evrilir. Sokrates, araştırmının doğası üzerine Menon’un sorduğu önemli birtakım sorular çerçevesinde, önce paradoksu formüle eder ve ardından bu paradoksun üstesinden birlikte gelmeye çalışırlar. Kimi zaman Menon paradoksu ya da eristik paradoks olarak da adlandırılan dilemma kabaca şudur: Ne bilinen ne de bilinmeyen araştırılabilir. Paradoksu ilk ayağı üzerinden etkisizleştirmeye çalışan Sokrates, ilk defa burada temelleri atılan innatizm öğretisi üzerinden paradoksa bir çözüm önerir. Tartışmalı olan bu öneri burada detaylı olarak ele alınmayacaktır. Tartışmamız açısından burada önemli olan husus, *Menon*’un son bölümünde yapılmaya çalışılan bilgi

<sup>27</sup> *Theaitetos*, 201d.

<sup>28</sup> Detaylı bir tartışma için bkz., F. Öztürk agm, 2008, ss. 112-113. İhsan Turgut, “Platon’da Bilgi Türleri”, *Dergipark*, 1978, s.358.

ve doğru inanç ayrımıdır. Platon, tıpkı *Theaitetos* diyalogunda da gördüğümüz şekilde, doksa kavramına inancın unsurları arasında yer verir ve bilgiyi nedensel açıklaması (*aitias logismos*) yapılmış, yeterli bir hesabı verilmiş doğru doksa olarak karakterize eder. Buna göre, bir şey hakkında doğru inanca sahip olununca, o şeyin bilgisi de mümkündür.

Ancak her ne kadar Platon, burada *Devlet* diyalogundan farklı olarak, inancı bilgiden ayırt etmiyor olsa da bilginin doğru inançtan daha değerli olup olmadığını irdeler ve bu bağlamda ikisini birbirinden ayırt eder. Dolayısıyla buradaki mesele, bilginin neden daha değerli olduğu sorunudur.<sup>29</sup> Platon, erdemi öncelikle iyi kavramı üzerinden ele alır ve erdem ile iyi kavramını bir tutar. Peki ama, iyi nedir? Kabaca ifade etmek gerekirse, Platon'a göre iyi, bir tür "doğru kılavuzluktur"; yani gerek haklı eylemlere gerekse makul sonuçlara uygun bir şekilde götüren rehberdir.<sup>30</sup> Ancak eğer bu doğru ise, o zaman erdemin bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü belki de sadece bilgi böyle kılavuzluk işlevini yerine getirebilir. Başka bir deyişle, bilginin doğru inançtan çok daha yararlı ve dolayısıyla daha değerli bir şey olduğunu öne sürebiliriz, çünkü yalnızca bilgi haklı eylemlere ya da makul sonuçlara öncülük edebilir. Ancak Platon, ünlü Larissa örneği üzerinden bunu reddeder ve bilgi gibi doğru inancın da pratik bakımdan daha değerli olduğu düşüncesini öne çıkarır. Çünkü bilgi kadar doğru inanç da haklı eylem ve makul sonuçlara ulaşmada başarılıdır. Nitekim, Larissa'nın nerede olduğuna dair bilgide doğru inanç da birisini kaybolmadan Larissa'ya ulaştırabilir. Öyleyse, aslında pratik amaçlar açısından doğru inanç da eşit ölçüde değerlidir.<sup>31</sup> Peki, ama bilgiye yüklediğimiz üstün epistemik değer nereden kaynaklanmaktadır? Bilginin daha değerli bir epistemik statü olduğu yönündeki genel pre-teorik kabul nasıl açıklanıp temellendirilebilir?

Hem Sokrates hem de Menon bilginin epistemik bakımdan doğru inançtan daha değerli olduğu görüşünde hem fikir olurlar ve dolayısıyla bunun gerekçesini ortaya koymaya çalışırlar. Sokrates, değer sorununu ya da Menon problemini çözmek için, bilginin neliğini tekrar sorgular. Çünkü bilginin üstün değeri, Sokrates'e göre, doğru inancı bilgi yapan ekstra unsurdan kaynaklanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Sokrates hem *Menon* hem de *Theaitetos*'ta bilgiyi, hesabı verilmiş ya da nedensel açıklaması yapılmış doğru inanç olarak tanımlar. Sokrates, buna ek olarak gerek

<sup>29</sup> Fatih Öztürk, "Menon Prblemi", *Felsefe Dünyası*, 57, Ankara, 2013, s.59.

<sup>30</sup> *Menon* 98e.

<sup>31</sup> *Menon*, 97a-c.

*apriorizm* görüşüne gerekse *innatizm* doktrinine de başvurarak, Menon sorununa bir çözüm önerir. Sokrates'e göre, doğru inancı bilgi yapan şey, söz konusu inancın niçin doğru olduğuna dair verilen nedensel açıklama olup, bilginin üstün değeri bu nedensel bağ ya da *aitias logismos* bakımından yapılmış açıklamadan gelmektedir.<sup>32</sup> Peki, ama nasıl?

Platon'un erdemini bilgi olduğu şeklindeki yaklaşımı, bilgi ile doğru inanç arasındaki şu ayrımı esas almaktadır. Eldeki bir doğru inanç, Platon'a göre, genellikle gelip geçicidir ve öznenin zihninde kalıcı değildir, fark edilmeden kaybolup gidebilirler. Daha spesifik olarak, doğru sanılar da dahil zihnin sahip olduğu mental durumlar innate olup, zihnin onlara erişimi *a priori* bir uslamlama aracılığı ile olur. Zihinde yani üstü örtük bir şekilde bulunun bir inanç ancak diyalektik yöntem ile— uygun bir çapraz sorgulamayla— fark edilebilir; aksi taktirde unutulur ve uçup gider. Eğer söz konusu inanç diyalektik yöntemle dayalı *anamnesis* ile canlandırılırsa, zihinde kalıcı olur ve böylece bilgi statüsü elde eder. Bilginin kalıcılığı ve dolayısıyla üstün değeri bundan kaynaklanmaktadır. Eş deyişle, temelde *a priori* bir akıl yürütme olan Sokratik çapraz sorgulama, innate olan bir inancı gerçeklik ya da doğru ile bağlamak suretiyle, onun sağlam ve bir o kadar da kalıcı, yani bilgi seviyesine yükselmesine vesile olur. Bilgi böyle bir zihinsel sürecin, nedensel bağlantının ürünüdür. Oysa, salt doğru inançlar söz konusu delilsel ya da nedensel bağdan mahrum oldukları için, sağlam olmadıkları gibi kalıcı da değildirler.<sup>33</sup> Platon, bunu açıklığa kavuşturmak için Daidalos heykellerini örnek gösterir. Efsanevi bir heykeltıraş olan Daidalos, heykellerine sanki hareket ediyormuş izlenimi vermiştir. Dahası, heykellerin kaçıp gitmemesi için onları bağlamıştır:

Eğer onun heykellerden birini bir yere sabitlemeden bırakırsan, o heykelin çok da bir değeri olmaz; tıpkı bir kaçak köle gibi, sanki yerinde durmayacak, bir yere kaçacakmış görüntüsü verir. Fakat bu heykeller aslında çok değerlidir, yeter ki bir yere bağlansınlar; çünkü onlar muhteşem eserlerdir. Doğru inançların durumu da böyledir, diyebilirim. Doğru inançlar güzel ve faydalı şeyler olup, yerlerinde durdukları müddetçe her işe yararlar fakat fazla kalıcı değildirler. Kişinin zihninden kaybolup giderler. Bu nedenle, ta ki uygun sorularla canlandırılıp, akli delillerle sağlam bir şekilde bağlanıncaya değin pek bir değerleri yoktur. İşte, dostum Meno, biraz önce de hemfikir olduğumuz üzere, bu işlem hatırlamadır. Onlar bu anamnesis sürecinden geçer geçmez bilgiye dönüşür ve kalıcı olurlar. Bilgi bunun için doğru inançtan daha değerlidir. Bilgiyi doğru inançtan ayıran da bu delilsel bağdır.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> F. Öztürk, agm, 2013, s. 61.

<sup>33</sup> F. Öztürk, agm, 2013, ss.61-62.

<sup>34</sup> *Menon* 98a.

Demek ki, doğru inançlar, *anemnesis* sürecine dahil olmadıkları zaman, gerçeklik ile bir bağ kuramaz, doğruya hiçbir şekilde nedensel olarak tutunmazlar. Zaten doğru inançların innate ya da zihinde üstü örtük bir şekilde bulunmaları, onların doğruluk ile henüz nedensel bir bağ kurmamış oldukları anlamına gelir. Yani söz konusu doğru inançların, bilgiden farklı olarak, dünya ile henüz uygun bir bağ kurmamış olmaları veya realiteye nedensel olarak tutunamamış bir halde bulunmaları demek, öznenin onların *niçin* doğru olduklarına ilişkin henüz uygun bir nedensel açıklama, yeterli bir gerekçe veremediği anlamına gelmektedir. Doğru inançların kalıcı ya da sağlam olmamalarının ya da zihinden kolaylıkla uçup gitmelerinin nedeni işte budur ki, Menon sorununun çözümü, Platon için, burada yatmaktadır: Bilginin üstün epistemik değeri, salt doğru sanıların mahrum olduğu bu kalıcılıktan, nedensel bağdan kaynaklanmaktadır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### DEVLET'İN EPİSTEMOLOJİSİ

#### 2.1. Devlet V'de Bilgi ve Doksa Ayrımı

Kendi zamanındaki bütün devletlerin kötü yönetildiğini bir şekilde fark eden Platon, devlet ve toplum ile ilgili meselleri de sorgulayarak, ideal bir devlet yönetiminin ancak felsefe ile ortaya konulabileceğini savunmaktadır. Sokrates'in idamından da oldukça etkilenen Platon için, ideal ve en adil yönetim ancak ve yalnızca gerçek bilginin peşinde koşan filozofların başa geçmesiyle mümkündür. Bu düşünce *Devlet* diyalogunda şöyle ifade edilmektedir.

“Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz. İnsanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.” (*Devlet* 473d)

Böylece Platon, ideal devletin filozofların başta olduğu ve filozoflardaki “akıl gücü” ile devlet gücünün birleşip, herkese de yalnızca kendi yapacağı işin verildiği bir yönetim şeklinde olması gerektiğini ortaya koymuştur. Ancak, çoğunluğa ya da görünüş sevenlere bunu kabul ettirmenin zorluğunu açıkça gören Platon, önerdiği devlet modelinin başına neden filozofların geçmesi gerektiğini temellendirmek için, çeşitli ayrımlar yapmaya çalışır ki, işte *Devlet* diyalogunda yapılan bilgi/doksa ayrımı böyle bir çabanın ürünüdür.<sup>35</sup>

“...devletin başına getirmek istediğimiz filozofların ne biçim adam olduklarını anlatmak gerekir sanıyorum. Bunu iyice bilirlerse, biz de onlara tabiatın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını açıkça gösterir, kendimizi koruyabiliriz.” (*Devlet* 474c)

Dolayısıyla filozofun bilgi seven olduğundan yola çıkarak, bir şeyi sevenin bir kısmını sevip bir kısmını sevmemesi söz konusu olamayacağından, filozofların da bütün bilgileri seven, öğrenmeyi sürekli arzulayan kişiler olduğu öne sürülmüştür. Filozofun farkını göstermek için özellikle *görünüşt* sevenlerden bahsedilmiştir. Ancak bunlar

<sup>35</sup> Bkz. David C. Lee, “Interpreting Plato’s Republic: Knowledge and Belief”, *Philosophy Compass*, V/10, 2010, 856. Lee de *Devlet* V’de yapılan bilgi ve doksa ayrımının ve dolayısıyla bilginin doğasına dair Platon’un burada öne sürdüğü görüşlerin “ideal devleti yalnızca filozoflar yönetmelidir” şeklindeki politik iddiayı temellendirmeyi amaçladığını düşünür. Ayrıca, filozofların neden yönetici olması gerektiği ile ilgili çok daha detaylı bir tartışma için bkz. David Sedley “Philosophy the Forms and the Art of Ruling”, *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, New York, 2007.

doğruyu görmesini seven filozoflar gibi değil, sadece dinleme ve seyir meraklılarıdır. Güzelliğe hayran olan görünüş sevenler ile güzelin kendisine varmak amacıyla olanlar bir değildir. Böylece kimi benzetmeler üzerinden kavram ayrımları yapmaya başlayan Platon, öncelikle filozofu karakterize etmek zorunda kalmış, bunu yaparken de özellikle bilgi ve sanı ayrımını gündeme getirmiştir.

Sokrates, öncelikle filozofları bilgeliğin bütününe isteyen, bilim sever, iyiyle kötüyü ayırt eden, seve seve okuyan, öğrenmeye doyamayan, hakikat peşinde koşan bireyler olarak tarif eder. Ona göre, her sanatın ardına düşüp, bir şeyler öğrenmek için her yere koşan herkes de filozof olamaz; gerçek filozoflar doğruya ulaşmayı sevenlerdir. Böylece Sokrates, bir yana gösteri meraklılarını ya da sanat düşkünlerini, öbür yana da filozof adına layık olanları koyar. Bir tarafta güzel şeylere hayran olanlar, diğer tarafta ise güzelin özbeöz kendini görüp seven, güzele varabilenler vardır. Güzellik hayranları sadece güzel şeyleri sever ama güzelliğin kendisine inanmaz; onu öğrenmek için uğraşmaz, bir rüya içinde yaşar. Sokrates, böyle bir mecaz üzerinden, yani gerçek ve görünüş sever karşıtlığı çerçevesinde bilgi ve sanı ayrımını yapmaya zemin hazırlar. Buna göre, gerçeği görmeye çalışanın düşüncesi bilgi, ama sadece görünüşe bakanın düşüncesi ise sanıdır. Sokrates ve Glaukon bunu çarpıcı bir şekilde sırasıyla şöyle dile getirirler:

“Bir adam güzel şeyleri sever ama güzelliğin kendine inanmaz, onu öğretmek isteyen ardından gitmezse, gerçekten yaşıyor mu dersin bu adam? Yoksa ömrü bir rüya içinde mi geçiyor? Rüyanın ne olduğunu bir düşün... Uyumken ya da uyanırken bir şeyin benzerini, onun benzeri olarak değil de kendisiymiş gibi görmek değil midir rüya?

Benim rüya dediğim budur.

Oysa güzelliğin kendi varlığına inanan hem onu hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle, güzel şeyleri güzelle karıştırmayan adam rüya içinde mi yaşar yoksa gerçek içinde mi?

Gerçek içinde elbet.

Bilgi adı bu bilen adamın düşüncesine yaraşır. Görünüşe bakan öteki adamın düşüncesiye, bir sanıdır.” (*Devlet* 476c2-476d6)

Böylece Platon, sanıya sahip olan birinin farkındalığının bilgi değil salt sanı olduğunu ona gösterirken, bilgi analizine de bir şekilde başlamış olur. Sokrates, tartışmalı çözümlenmesine şöyle bir soru ile başlar: Bilen birinin bildiği şey, bir şey midir yoksa hiçbir şey midir? Glaukon buna “bir şeydir” şeklinde karşılık verir. Sokrates sorgulamaya devam eder ve tartışmasını şu önemli soru ile sürdürür: “Bu bildiği şey, *olan* bir şey midir,

*olmayan* bir şey midir?” Glaukon, haklı olarak, “olan bir şeydir” cevabını verir. Çünkü Glaukon da olmayan bir şeyin bilinemeyeceğini açıkça fark eder (477a). Böylece Sokrates ve Glaukon bilginin doğası hakkındaki şu makul tez hakkında görüş birliğine varırlar: Bilgi, olan üzerinedir.<sup>36</sup> Yani olan bir şey bilinebilir; olmayanın bilgisi mümkün değildir. Ayrıca, bilgi “olan”, bilgisizlik de olmayan ya da hiçlik ile ilgili olduğuna göre hem olan hem olmayan diyebileceğimiz şeyler olursa, o zaman bilgiyle bilgisizliğin ortasındaki şeyler de sanı ile ilgili olabilir. Demek ki, bilgi ve sanının konuları farklı olabilir. Bilginin muhatabı ya da konusu asli gerçeklik iken, sanının konusu ise görünüşlerdir. Platon, sanı ve bilgiyi ayırt etme çabası içinde, bunların birer yeti olup olmadığını da araştırmış ve öncelikle yeti kavramının ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

“Yeti dediğimiz öyle bir çeşit güçtür ki, onunla yapabileceğimizi yaparız, bütün yapıcı varlıklar gibi.” (*Devlet* 477c)

Burada bahsettiği yapıcı varlıklar diyerek aslında bir şeyi duyuşsal olarak ayırt etmemize yarayan görme, işitme gibi duyu mekanizmalarını kastetmektedir.

“Bak ben ne düşünüyorum yetiler üstüne: Bence ne renkleri vardır onların ne de biçimleri ne birçok şeylerde gördüğümüz başka türlü nitelikleri... O nitelikler ki, birkaçı bir araya geldi mi, bir şeyi ayırt etmemize, bu şudur, şu değildir dememize yarar. Bir yetinin konusuna, yaptıklarına bakarım. Buna bakarak her birine bir ad veririm. Konuları ve yaptıkları birse onları da bir sayarım. Ayrıysa ayrı, sen nasıl yaparsın?”

Ben de öyle.

Şimdi bilgiye dönelim sevgili dostum. Sen bilime bir yeti mi dersin, yoksa başka bir şey mi?

Bir yeti derim; hem de yetilerin en güçlüsü.

Ya sanı? Onu da yetiler arasına mı sokarsın, başka bir yere mi?

Başka bir yere sokamayız, çünkü sanı görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan yetidir.” (*Devlet* 477c5-477e4)

Yeti kavramı açıklandıktan sonra, bilginin yeti olup olmadığı sorusuna karşılık Platon, bilginin yetilerin en güçlüsü olduğunu ifade etmektedir. Sanı da yetiler arasına sokulmuş ama bilgidan ayrı bir yeti olarak sınıflandırılmıştır. Yeti ile bir şeyi ayırt edip

<sup>36</sup> *Devlet* V’de yapılan bilgi ve sanı ayrımı ile ilgili olarak yorumcularının ortaya attığı farklı görüşler temelde bu tezin nasıl yorumlanması gerektiği üzerinedir. Bkz. Fatih Öztürk, “Platon ve Devlet’in Epistemolojisi Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, 59, Ankara 2014, s.17.

ona şudur veya şu değildir diyebileceğimizden yola çıkarak, sanının görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan yeti olduğu ileri sürülmüştür. Ancak sanı ile ilgili en önemli ayırım, yanılmayan ile yanılabilenin birbirine karıştırılmayacağına söylendiği kısımda yapılmıştır: “Akli başında bir adam, yanılmayanla yanılabileni nasıl birbirine karıştırabilir?” Bilgi yanılmayan, sanı ise yanılabilendir.<sup>37</sup> Daha önemlisi, “Her birinin yaptığı ayrı olduğuna göre konuları da ayrıdır.”<sup>38</sup>

Sokrates, sanının kavradığı ile bilginin kavradığı şeyin aynı olmasının, bilginin konusunun, varlığın kendisi, özü olduğu; sanının ise varlıkla yokluk arasında olduğu düşüncesine ters düşeceğinden yola çıkarak, sanı ile bilginin konularının ayrı olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Yani zaten bilgi ile sanının ayrı konuları olduğu şeklinde bir anlaşmaya varılmıştır. “Yetilerin ayrı konuları olduğu doğruysa, bilgi ile sanı da dediğimiz gibi ayrı ayrı yetilerse, aynı şey hem bilginin hem de sanının konusu olamaz.” Böylece, yokluk bilgisizliğe varlık da bilgiye bağlandığına göre, sanı varlığa da bağlanamayan ama sanısı olanın sandığı bir şey de olduğundan yokluğa da bağlanamayan, bilgiden karanlık, bilgisizlikten aydınlık bir şeydir. Sokrates’in terimleriyle ifade edecek olursak,

“Bir şey hem var hem yoksa tam varlıkla tam yokluğun ortasında yer alır ne bilginin ne de bilgisizliğin konusu olabilir, ancak bilgisizlikle bilgi arasındaki bir yeti olmalıdır.” (*Devlet* 478d4)

Sanının konusunu bulmak, ara konuyu ara yetiye bağlamak olarak nitelendirilirken; uç konuları uç yetilere bağlamaktan kastedilen, varlık ile yokluğun, bilgi ve bilgisizliğe bağlanmasıdır.

“...kendiliğinden güzellik diye bir şey olduğuna her yerde her zaman aynı olan bir güzel kavramının varlığına inanmaz. Yalnız bir sürü güzel şeyler tanır; o gösteri meraklısı ki, tek güzellik, tek doğruluk ve daha başka tek gerçeklerin sözü edilmesine dayanamaz.” (*Devlet* 479a)

Burada bir sürü güzel şeyler dediği aslında hiçbir zaman güzelliğin tam karşılığı olan, güzelliğin özü olan değildir. Ancak kendiliğinden güzellik dediği, her yerde, her zaman aynı olan güzel kavramı ise, bize aslında idealar dünyasını çağrıştırmaktadır. Yani

<sup>37</sup> Fakat doksa (sanı/inanç) kavramının ne anlama geldiği tartışmalıdır. Bkz. Francisco J. Gonzalez, “Propositions or Nesnects? A Critique Of Gail Fine On Knowledge an Belief İn Republic V”, *Phronesis*, XLI/3, 1996, s.256.

<sup>38</sup> Platon, *Devlet*, (çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, İstanbul. 477e8 ve 477e12.

burada aklımıza idealar dünyasındaki mutlak gerçeklik gelir. Sonradan oluşan değil, zihinden bağımsız, kendiliğinden var olan madde dışı olan, zaman ve mekândan bağımsız olan güzellikten bahsetmiştir. Burada sanılardan, sayısız güzel diye bahsederken, o sayısız güzellerin gerçek güzellik olmadığını, aslında tek teklerin içindeki kusurlu olanlardan olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca büyük, küçük gibi kavramların yerine göre değişen, değişken kavramlar olduğuna da değinmiş, bu gibi kavramların varla yok arası bir yer de olduğunu, güzellik ve büyüklük gibi değerlerin yoklukla varlık arasında bir boşlukta dönüp durduğunu söylerken sanıları koyduğu yer görünüşlerin dünyası olmuştur.

“Demek ki, bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği göremeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanıları vardır diyeceğiz, ama sanıların arkasındaki gerçeği bilemezler.” (Devlet, 479e)

Sonuç olarak, sanının nesnelere görünüş meraklılarının sayısız ve hem var hem yok denebilecek şekilde değişebilecek şeylerdir. Yani bir boşlukta dönen ve güzel şeylere bakıp ardından gidemeyenlerin her şey üzerine sanıları olduğunu ancak gerçeği bilemeyeceklerini ve doğruya bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin konusu olduğunu söyler ki, bunlar filodokslardır. Dolayısıyla *Devlet V*'in sonuna gelindiğinde ise Platon, öz varlığı seyreden, sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşan, yani bilginin konusu olan şeyleri kavrayan ve sevenler, bilgi dostu olanlar filozof olarak adlandırılırlarken, güzelliğe sadece bakan ama onun özünü aramaya yanaşmayan, her şey üzerine sanıları olanları ise filodoks olarak adlandırmıştır.

## 2.2. Bilgi/Sanı Ayrımı için *Devlet V*'de Geliştirilen Argüman

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Platon'un *Devlet V*'de yapmaya çalıştığı bilgi/doksa ayrımı, Sokrates'in filozoflar ile filodoksları karşılaştırmasına da dayanır. Filodokslar, örneğin güzeli güzel olarak görünen şeylerden açıkça ve ilkesel olarak ayırt edemedikleri gibi, güzelliğin neliğini de açıkça görmezlikten gelirler. Ancak bilmek özü bilmek olduğu için, filodokslar bilgiye sahip değildirler. Fakat devleti, bilgiye özellikle de ideaların bilgisine sahip olanlar yönetmelidir. Bunun en temel nedeni şudur: Yönetici iyinin neliğini, özünü bilmelidir. Dahası, iyinin özünü bilmek, iyi ideasının bilgisine sahip olmayı zorunlu kılar ki, böyle bir bilgiye ancak filozoflar sahip olabilir. Peki, ama böyle

bir fikri görünüş sevenler kolaylıkla kabul eder mi? Onları ikna etmek için Sokrates'in önerdiği temel uslamlama nedir? Bilgi ve inancı birbirinden ayırt etmek için *Devlet V*'de ileri sürülen temellendirme şudur:<sup>39</sup>

1. Bilgi, “olan” konu edinir. Çünkü olmayan bir şeyin bilgisi asla mümkün değildir (476e7-477a9).<sup>40</sup>
2. Diğer taraftan bilgisizlik ya da bilgi yoksunluğunun nesnesi “olmayan” diye adlandırdıklarımızdır (477a9-10).
3. Herhangi bir şey olan bir şey olduğu gibi, olmayan bir şey de olabilirse, demek ki o şey bütünüyle olan ile yokluk arasında bir ontolojik statüye sahip olabilir (477a6-8).<sup>41</sup>
4. Buna ek olarak, olan ve hiçlik arasındaki bu ara şeyi konu edinen üçüncü bir zihinsel durum ya da yeti bulunmalıdır.

Sokrates, uslamlamasının bu aşamasında, söz konusu bu yetinin doksa olduğunu kanıtlamak için şu temellendirmeyi öne sürer.

5. Her bilişsel yeti doğası gereği farklı ve kendine özgü bir işleve sahiptir. Demek ki, farklı yetiler birbirinden farklı şeyleri konu edinirler (476c6).
6. Bilgi ve inanç birbirinden oldukça farklı yetiler olarak ele alınmalıdır. Şöyle ki, bilgi yanılmaz bir zihinsel farkındalığı ifade etmesine karşın, inanç ya da doksa açıkça yanılabilir (477e6-478a2).
7. Fakat bunlar makulse, o zaman bilinen ve inanılan birbirinden ontolojik olarak farklı şeyler olmalıdır (478b).
8. Öyleyse inancın nesnesi, “olan” değildir (478a10).
9. Ama inancın konusu ya nesnesi kesinlikle “olmayan” da olamaz (478b10), çünkü inanç bilgiden “karanlık” olasına rağmen, bilgisizlikten çok daha “aydınlık” bir şeydir (478c).
10. Dolayısıyla doksa ya da inanç dediğimiz ara zihinsel yeti, aslında bilgi ile bilgisizlik arasındadır (478d).

<sup>39</sup> Bu temellendirme, tabii ki, septiklerin düşündüğünün aksine, bilginin mümkün olduğunu da varsaymaktadır.

<sup>40</sup> Aşağıda da ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, *Devlet V*'deki ayrıma dair ihtilaf, özellikle bu öncülün nasıl okunması ile ilgilidir. Çünkü “ancak ve yalnızca olan bilinebilir” iddiasındaki “olan” kavramı en az üç anlam taşımaktadır. “Olan” kavramı *var olan*, *güzel olan* ve *doğru olan* olarak üç farklı şekilde yorumlanabilir. Dolayısıyla, Platon *Devlet V*'de işte bu kavramın hangi anlamını öne çıkardığı tartışmalıdır.

<sup>41</sup> Bu iddia, 1 ve 2 numaralı öncüllerin sunucu olup, bilgi ve bilgisizlik arasında olabilecek bir üçüncü zihinsel durumu bir ihtimal olarak öngörmektedir. Bkz. agm. D. C. Lee 2010: 855.

Böylece aranan ara yetiyi inanç olarak belirleyen Platon, onun nesnesi olan şeyin, yani “hem olan hem de olmayan” ın tam olarak ne olduğunu da karakterize etmeye çalışır. Şöyle ki;

11. Örneğin güzellikten pay alan tek tek güzeller için bazen güzel değil de diyebildiğimiz gibi, adil olan kimi şeyleri bazen adil olmayan olarak da nitelendirebiliriz. Başka bir deyişle, çokluk olarak adlandırılan ve dolayısıyla F olarak belirleyebileceğimiz özellikler, F olabileceği gibi F olmayabilir de (479a5- 479d).
12. Eğer bu doğruysa, o zaman olan ve olmayan arasında bulunan ara şeyler söz konusu bu çokluk ya da F’lerden başka bir şey değildir. (479d). Olan ile hiçlik arasında “çokluk” bulunur.
13. Fakat yalnızca duyuların verdikleriyle yetinenler, yani F olarak adlandırabileceğimiz çokluk ile sınırlayanlar, söz konusu çokluk hakkında sadece doksa edinebilirler. Buna karşılık, çokluğu ilgilendiren tekilin ardındaki tümeli gören, yani özü kavrayanlar ise bilgi statüsü elde ederler (479e).
14. Öyleyse inanç ya da doksa duyulur dünya, bilgi ise idealar dünyası üzerinedir (480a).<sup>42</sup>

Böylece Platon, devletin filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiği tezini bu epistemolojik argüman ile temellendirilmeye çalışmaktadır. Fakat ne var ki Platon’un bu argümanı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Dolayısıyla Platon’un *Devlet V*’de takındığı temel epistemolojik pozisyonun ne olduğu konusunda bir fikir birliği söz konusu değildir. Bununla ilgili en temel ihtilaf, bilgiyi inançtan ayırt etmeye çalışan bu argümanın öncüllerinin nasıl yorumlanacağından kaynaklanmaktadır. Söz konusu bu ihtilaf iki temel noktada toplanır. “Olmak” kavramı ile Platon burada ne kastetmektedir? Bilginin konusu ile inancın konusu ya da nesnesi farklı mıdır? Özellikle bu iki soruya farklı cevaplar verilmiştir. Başka bir deyişle, Platon bilgi ile inancı birbirinden bir nesne analizi üzerinden mi ayırt ediyor? Yoksa bir içerik analizi yapmak suretiyle mi bu ayrımı yapıyor? Bazı yorumcular Platon’un nesne analizi yaptığını savunur. Onlara göre Platon için bilgi ile inancın konusu ontolojik statüleri farklı varlık ya da yüklemeler, yani

<sup>42</sup> Bilgi ve doksa ayırımına dair Platon’un bu argümanını F. J. Gonzalez, agm, 1996, ss. 246-48 ve D. C. Lee, agm, 2010, ss. 855-56 de benzer şekilde ifade etmektedirler.

nesnelerdir. Buna karşılık kimi yorumcular ise, Platon'un bir içerik analizi yaptığını, yani bilgi ve inancı önermesel olarak ele aldığını iddia eder.<sup>43</sup>

Russell'ın “şeyleri bilme” ve “şeyler hakkında bilme” ayrımı, eldeki ihtilafı anlamak açısından önemlidir. Russell, iki tür bilgi ayrımı yapar: “şeylerin bilgisi ve şeyler hakkında bilgi”.<sup>44</sup> Russell bilgi kavramının iki farklı anlamını açıklar; ona göre, ‘bilmek’ terimi kimi kullanımlarında belli bir kişi veya objeyi kişiyi “tanıma” anlamı taşır. *Şeyleri bilme* anlamında kullanılan bilgi kavramında, bilginin konusu ya da objesi, o şeyin bizzat kendisidir. Fakat bilgi kavramı “şeyler hakkında bilme” anlamında kullanıldığında, bilginin nesnesi artık bizzat nesnenin kendisi değil, nesne ya da şeyler hakkındaki önermesel içerik ya da doğrulardır. Buna göre bilmek doğrulara ulaşmak, doğruları ele geçirmekten başka bir şey değildir; yani bilginin nesnesi önermelerdir. Ayrıca şeylerin bilgisinin de iki türü vardır: Tanımaya dayalı bilgi (knowledge by acquaintance) ve betimlemeye dayalı bilgi. Tanımaya dayalı bilgi “doğrudan” olup, diğer bilgi türlerinin temelini oluşturur. Bu bilgi türünün kaynağı duyu-verileridir; yani öznenin dolaylı olarak farkında olduğu, bir şekilde *tanıdığı* şeylerden birisi duyu-verilerdir. Duyu verilerine ek olarak, belleğimizin kaynaklık ettiği farkındalıklar, iç gözlem yoluyla fark edilen zihinsel durumlar ve kavramlar ile kavradığımız tümeller tanımaya dayalı bilginin kaynaklarını oluştururlar. Ayrıca, doğruların bilgisi ya da önermesel bilgi de “tümeller” hakkındadır ki, bu bilgi türünü de tanımaya dayalı bilgi kaynaklık eder. *Devlet V* hakkındaki tartışmanın bir bölümü işte bu ayrımlarla da ilgilidir. Platon için bilgi önermesel midir, yoksa *Devlet V*'de tanımaya dayalı bilgi türü mü öne çıkarılmaktadır?<sup>45</sup>

### 2.3. Geleneksel İki Dünya Görüşü: Obje Analizi

Platon'un *Devlet V*'de bilgi ve inanç arasında yaptığı ayrım nesne analizi ve içerik analizi olmak üzere iki farklı şekilde yorumlanmaktadır. Buradaki tartışma, bilginin önermesel mi, yoksa tanımaya dayalı doğrudan kavrayış modeli (acquaintance) şeklinde mi olduğudur. Geleneksel yorum (iki dünya teorisi), Platon'un bilgi analizinin nesnelere hakkındaki önermelere ya da doğrulara göre değil, doğrudan nesnelere kendilerine göre

<sup>43</sup> Benzer bir sunum için bkz. F.Öztürk, agm, 2014, s. 19.

<sup>44</sup> Russell B. *The Problems of Philosophy*, Oxford University, London, s.1912, 44-59.

<sup>45</sup> Detaylı bir tartışma için bkz. Paul Hayner, “Knowledge by Acquaintance”, *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, 29/3, 1969. ve De Witt H. Parker, “Knowledge by Description”, *The Philosophical Review*, Duke University Press, 54/5, 1945.

yaptığını savunurken, içerik analizi yaptığını savunanlar ise bu analizi önermeler ile sınırlandırmaktadır. Bu bölümde geleneksel yorum tartışılacaktır.

İçerik analizinin nesne analizinden farkını Gonzalez açık bir şekilde dile getirmiştir. Ona göre çoğu çağdaş bilgi kuramcısı için,

Doğru inanç ve bilgi arasındaki ayrım nesnelere değil, önermelerle ilgilidir. Bizim bildiğimiz ya da inandığımız şeyler nesnelere kendileri değil, nesnelere hakkındaki önermelerdir. Bir şeyi görüp görmemem, nesneyle sahip olduğum doğrudan ilişkiye veya nesnenin karakterine bağlıdır, ...Öte yandan, bilgi, nesneyle herhangi bir tür doğrudan ilişkiye bağlı değildir; fakat, daha ziyade önermelerin gerekçelendirilmesi ya da açıklanmasına bağlıdır; ...Birçok yorumcu Platon'un bilgi anlayışının bu modele uymadığına inanır. Platon, yazılarında sıkça bulunan, bilmek ve görmek arasındaki analogiyi çok ciddiye alıyor görünmektedir. *Devlet V*'in sonundaki klasik örnek üzerinden, görünüşe göre birinin yalnızca kavranabilir ideaları bilebildiğini ve duyulur nesnelere ilgili, inançtan daha fazla bir şeyin mümkün olmadığı sonucuna varıldığında, belirli türdeki nesnelere sınırlandırıldığı için, bilgi ve inancı nesnelere doğrudan bilişsel ilişkiler olarak anlıyor görünür. Fine, bilgiyi belirli türdeki nesnelere ilişkili olarak yorumlayan "nesne analizi" argümanını reddeder. Bunun yerine, bilişsel durumların bazı içerikleri olduğunu söyleyerek, bilgiyi belirli türden önermelerle ilişkili olarak yorumlayan bir "içerik analizi" argümanını savunur (Gonzales, 245-46).

Demek ki, Platon'un "Bilgi olan üzerinedir" tezi iki farklı yorumu barındırmaktadır. Olmak teriminin belli bir okunuşu üzerine şekillenen geleneksel yoruma göre, olmak kavramı ya varlık ya da nitelik olarak el alınmalıdır. Burada olmak terimi *var olmak* olarak yorumlanırsa, ancak var olan bir şeyin bilineceğinden, Platon'un "Bilgi olan üzerinedir" tezi, "Bilgi varlık üzerinedir" anlamına gelir. Diğer taraftan, olmak kavramı örneğin *iyi olmak, güzel olmak, adil olmak* olarak okunursa, yüklemelerden bahsedilmiş olunur ve böylece Platon'un tezi aslında "Bilgi yüklemeler üzerinedir" iddiasını ifade eder.

Bu yorum, bilgi ve inancın birbirinden farklı nesnelere tayin edilmek suretiyle ayırt edildiğini, bilgi ve inanç arasındaki temel farkın onlara tayin edilen objelerin varlık statülerinin farklı olması ile açıklanması gerektiğini öne sürer. Ayrıca bu görüşe göre Platon, bilgi ve inancı tanımaya dayalı düşünsel görüş anlayışı üzerinden belirlemeye çalışır. Bu anlayış için bilgi, tıpkı görme tecrübesinde de olduğu gibi, özne ve obje arasında gerçekleşen bir dolaylımsız bilişsel ya da zihinsel ilişkidir. Platon'un bilgi ve inancı birbirinden belli bir "nesne analizi" üzerinden ayırt ettiğini ileri süren bu görüşün iki farklı varyantı söz konusudur; bu farklılık bilgi ve inancın ne tür şeylerle ilişkilendirildiği ile ilgilidir. Şimdi varlıksal yorumu daha detaylı olarak ifade etmeye çalışalım.

### 2.3.1. Varlıksal Yorum

Varlıksal yoruma göre Platon, tartışmalı *olmak* kavramının *var* olmak anlamını öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla bilginin objesi ya da konusu varlık iken, inancın konusu ise varlık ile hiçlik arasında bulunan şeyler, yani görünüşler dünyasıdır. Şeyleri varlık, yokluk ve görünüş (yarım varlık) olarak konumlandırılan bu yorum, varlığı ontolojik olarak derecelendirerek, bilgi ve inanç ayrımını temellendirmeye çalışır.<sup>46</sup> *Devlet V*'in bu yorumu için, var olan şeyler güzel, iyi ve adil olarak adlandırdığımız idealar olup, ideaların gölgeleri olan tek tekler yani görünüşler ise inancın konusunu oluştururlar. Dolayısıyla görünüşler hakkında sadece doksalar edinebiliriz; çünkü ancak *var* olan şeylerin bilgisi mümkündür. Bu yorum en etkili bir şekilde R. C. Cross ve A. D. Woozley (1964: 145) tarafından savunulmuştur:

O, Yunancadaki *elva (eina)* sözcüğünü, varoluş ile gerçeğin derecelerini de kullanmaya hazırlanmış olarak, hem “varolmak” hem de “gerçek olmak” anlamında kullanır. Buna göre, bazı şeyler diğerlerinden daha fazla vardır, daha gerçektir ve bu, onun *Devlet* eserindeki son epistemolojik ve metafiziksel görüşleriyle önemli şekilde bağlantılıdır. Platon, bir insan bildiği, bilgiye sahip olduğu zaman, onun bilgisi bir şey hakkında ve varolan şeyler hakkında olmalı noktasından başlar. Biz, gerçek olmayan, varolmayan şeylerin bilgisini edinemeyiz. O halde bilgi, gerçeğin ya da varolmanın bilgisidir. Buna karşıt olarak, ona göre bilgisizliğin nesnesi, tamamen varolmayanlardır.

Benzer şekilde, Michael C. Stokes da “argümandaki “olanın” (being) temelde varlık bakımından olan bir hesabını tercih ettiğini” söyler.<sup>47</sup> Ona göre,

Eğer biliyorsan, bir şeyi biliyorsundur. Bu makul mü, ve bunun anlamı nedir? Şimdiye kadar ki sohbetin seyri, yalnızca güzelin kendisinin bilgisinden, Güzellik'in kendisinden söz ederek, Socrates ve Gloucon'un zihnindeki önermelerden ziyade şeylerin bilgisi olduğunu güçlü biçimde göstermektedir. Görünüş seven kişi, F'nin kendisinin var olması dışında (eğer öyleyse) herhangi bir önermenin ya da tahminin doğruluğunu değil, güzelliğin kendisinin ya da Güzellik'in kendisinin ayırt edilebilir varoluşunu reddetmiştir. F. C. White (1981: 87 n. 1 ve 1984) bu bağlamı vurgulayarak (diğerlerinin yanı sıra) *Devlet V*'in bu parçasındaki “varlık” kullanımının büyük ölçüde “varoluş” anlamına geldiğini savundu. Görünüş seven olarak Gloucon, “bilen herkesin bir şeyi bildiğini” doğal olarak kabul edebilir. Bunu yapabilir çünkü bilindiği iddia edilen bir şeyin varoluşu, görünüş sevenlerle filozofların ortak zeminedir. Çünkü filozoflar F'nin kendisini bilme iddiasındadır ve görünüş sevenler çevrelerinde gördükleri şeyleri bilme iddiasındadır. İki tarafta bildikleri şeylerin ayırt edilebilir

<sup>46</sup> Bu *varlıksal* yorumu özellikle R. C. Cross ve A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, The Macmillan Press, London, 1964. R. E. Allen, “The Argument From Opposites in Republic V”, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York, 1971. Jaakko Hintikka, “Knowledge and its Nesnects in Plato”, *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel Publishing Company, 1973. ve Michael C. Stokes, “Plato and the Sightlovers of the Republic”, *The Language of the Cave*, Academic Printing and Publishing, 1992. savunur.

<sup>47</sup> Stokes, agm, 1992, s. 103.

varoluşunda ısrar eder. Varolmayanın ayırt edilebilir varoluşu kesin olarak kabul edilemez.<sup>48</sup>

Varlıksal yorumu böylece öne çıkaran Stokes, içerik analizini de ele alır ve bu analizin kusurlarını makul bir şekilde ortaya koyar:

Bu noktanın bu kadar uzun bir açıklamaya ihtiyacı vardı; çünkü bir kaç yorumcu, Yunanca “olmak” filini doğru olan anlamıyla kullanarak, “bir şey nasıl bilinemez” ve “doğru olmayan bir şey nasıl bilinebilir?” olarak açıklamıştır (Gosling, 1968:119-130; Fine, 1978 ve 1990). Daha sonra Yunanca filin bu anlamını argümanın geri kalanına uygulamaya devam ederler. Bu yöntem, *Devlet V*’in varoluş derecelerini ortadan kaldırma eğilimindedir. Konuşma 476e de başlasaydı, bu “doğru olan” yorumu mümkün olurdu. Sokrates makul bir soru sorar ve Gluacon bir görünüş seven olarak makul bir cevap verir; bilinen yanlış bir önermeyi kavramak güçtür. Gluacon 477e ve devamında bile bilginin yanılmaz fakat sanıların yanılabilir olduğunu söyleyerek “doğru olan” yorumlarına cevabı verir. Eğer onlar önermeler hakkında konuşuyorsa, tüm bilinen önermelerin doğru olduğunu kabul etme noktasında, görünüş sevenler ve filozofların ortak bir zemin bulmaması için hiçbir sebepleri yoktur. Bu yorumcular 476e-477a yı açıklarken, Gluacon’un görünüş seven olarak kabul ettiği argümanın içinde olduğu tam bağlama dikkat etmemiş görünüyolar. Bağlam varoluşla ilgilidir.<sup>49</sup>

“Eğer bir şey hem olan hem de olmayan olabilirse, o zaman o şey kesinlikle olan ile hiçbir arasında bir yerde bulunur” (477a6-8). Stokes, işte burada geçen “olan” teriminin *varolan* anlamını göz önünde bulundurmak gerektiğini ve dolayısıyla Platon’un “Bilgi olan üzerinedir” tezinin varlık bağlamında okunması gerektiğini savunur.

Ayrıca, bilgi ile bilgisizlik arasında bulunan ve dolayısıyla varolan ve yokluk arasındaki şeyi konu edinen bir şey de bulunmalıdır ki, bu şey Platon’a göre inançtır. Bunu temellendirmek için şu gerekçeleri öne sürer: “Farklı bilişsel mekanizmalar ya da yetiler doğaları gereği farklı işler yaparlar ve dolayısıyla her birinin konusu veya nesnesi farklıdır.” (476c6) Bilgi ve inanç farklı yetilerdir, çünkü ilki yanılmazken, ikincisi yanılabilir (477e6-478a2). O zaman bilinen ve inanılan bir ve aynı şey olamaz (478b). Böylece inancın nesnesinin, bilgiden farklı olarak, varolan olmadığı ortaya çıkar (478a10). Fakat inancın nesnesi yokluk da değildir (478b10). Demek ki inanç bilgiden karanlık ama bilgisizlikten daha aydınlıktır (478c). O halde inanç, bilgi ve bilgisizlik arasındadır (478d). Bu yetinin konusunun, yani hem varolan hem de var olmayan şeyin ne olduğunun da gösterilmesi gerektiği düşüncesi ile Platon’un bilgi ve inanç ayrımı için geliştirdiği argümana göre, çoklukta görünen ve görünüşler olarak adlandırılabilen nitelikler olan ve olmayan arasında sınırlı olup sadece inanç seviyesine ulaşabilirler. Sanı

<sup>48</sup> Stokes, agm, 1992, s. 110.

<sup>49</sup> Stokes, agm, 1992, s.111.

dostu olan filodoksların ulaştığı seviye inanç seviyesinde kalır. Oysa her bir görünüşün arkasındaki tümeli kavrayan, yani neliğini, özünü gören kişi ise bilgiye sahip olur ki, bunlar bilgi dostu olan filozoflardır (479a5-479e). Böylece bilgi idealar dünyası, inanç ise duyulur dünya yani görünüşler üzerinedir.

Olan kavramının var olan anlamında kullanıldığında, varlıksal iddiaları ifade ettiği, güzel olan anlamında kullanıldığında ise taşıdığı özelliği anlatarak bu kavrama bir sıfat yükleyerek bilginin yüklem üzerine olduğu, böylece bilginin varlık ve nitelikler şeklinde yorumlandığında konusunun nesnelere çıkacağından bir nesne analizi yapıldığı söylenebilir. Diyalogdaki ifadeler üzerinden inceleyecek olursak, “Bilgi olan üzerinedir çünkü olmayan bir şey bilinemez (476e7-477a9)” derken, buradaki olan ile kastedilen *varolandır*. Olmayan şey bilinemez ise var olan şey bilinebilir şeklinde yorumlanır. Başka bir deyişle, bilgi varlığa bağlanmıştır. Yani bilmek, varlığı bilmektir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Sokrates’in soruları ve Glaukon’un cevaplarını aşağıdaki gibi okumak gerekir:

“Bilen adamın bildiği bir şey var mıdır, yok mudur?”

-Bildiği bir şey vardır,

-Olan bir şey midir, olmayan bir şey midir bu bildiği?

-Olan bir şey, çünkü olmayan bir şey nasıl bilinir?

-Öyleyse kesinlikle var olan şey bilinebilir. Var olmayan şeyse hiçbir türlü bilinemez (477a-477b).”

Bunun devamında bilgi ile inanç ayrımı daha net yapılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki;

“Peki hem var hem yok diyebileceğimiz şeyler olursa, bunlara kesin varlıkla kesin yokluğun ortasındadır, diyebilir miyiz?”

-Diyebiliriz.

-Bilgi varlığa, bilgisizlik de yokluğa bağlı olduğuna göre bu türüsüne bilgiyle bilgisizliğin ortasında bir şey diyeceğiz (477b).”

Platon bilgi ile inanç ayrımını temellendirmek için ise yeti kavramını kullanmıştır.

“Sanı dediğimiz bir şeydir değil mi?”

-Şüphesiz.

-Bilgiden ayrı bir yeti midir bu, yoksa aynı yeti midir?

-Ayrıdır.

<sup>50</sup> Metnin Türkçe çevirisi de bu yorumu benimsiyor görünmektedir.

-Öyleyse sanının bir konusu, bilginin de kendine göre bir başka konusu vardır (477b10).”

İnanç bilgiden farklı bir yeti ise ve konusu da farklı ise bilgi varlığına bağlı olduğuna göre inanç varlıktan başka bir şey olmalıdır. Ancak inançlar da bir şeye bağlı olmalı çünkü olmayan bir şey üzerine bir inancımız da olamaz. Ayrıca inancın da bir yeti olduğu söylenmiştir; fakat bilgiden farklı olarak görünüşe göre düşünebilme yetisi olarak kabul edilmiş ve böylece görünüşe göre düşünmek yanılabilmeyi beraberinde getirirken; varlığın özü, varlığın kendisine göre düşünmek, yanılmak olarak bilgi ve inancı birbirinden ayıran en temel unsurlardan sayılmıştır. İşte burada bilgi varlığına ulaşırken, sanı ne varlığa ulaşır ne de yokluğa. Ancak varlıkla yokluk arası bir yere vararak, sanının varlık ile yokluk arası, bilgi ile bilgisizlik arası bir yeti olduğunu söyleyebiliriz.

“Bilgi varlığına bağlı olduğuna göre, konusu varlığın ne olduğunu bilmek değil midir?

-Sen bilime bir yeti mi dersin, yoksa başka bir şey mi?

-Bir yeti derim; hem de yetilerin en güçlüsü.

-Ya sanı? Onu da yetiler arasına mı sokarsın, başka bir yere mi?

-Başka bir yere sokamayız, çünkü sanı görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan yetidir.

-Biraz önce bilimle sanının aynı şey olmadığını kabul etmiştin.

-Aklı başında bir adam, yanılmayanla yanılabileni nasıl birbirine karıştırabilir?

-O zaman bilimin konusu varlık olduğuna göre, sanının konusu varlıktan başka bir şeydir!

-Evet.

-Yokluk mudur dersin öyleyse. Yoksa sanının konusunun yokluk olacağı düşünülmez mi? Düşün bakalım: Sanısı olan bir adamın bir şey üstüne mi sanısı vardır, yoksa hiçbir şeye bağlı olmayan sanı da olabilir mi?

-Olamaz.

-Demek, sanısı olanın sandığı bir şey vardır?

-Evet

-Ama yokluk herhangi bir şey değildir; hiçbir şeydir kesin konuşmak gerekirse.

-Doğru.

-Biz yokluğa bilgisizliği bağlamıştır, varlığa da bilgiyi.

-Haklı olarak.

-Sanıysa, ne varlığa bağlanıyor ne yokluğa...

-Bağlanmıyor doğrusu.

-Öyleyse sanı, ne bilgidir ne de bilgisizlik!

-Öyle görünüyor.

-Yoksa sanı, bilgiden karanlık, bilgisizlikten aydınlık bir şey midir dersin?

-Galiba öyle.

-Daha önce dememiş miydik: Bir şey hem var, hem yoksa, tam varlıkla tam yokluğun ortasında yer alır; ne bilginin ne de bilgisizliğin konusu olabilir, ancak, bilgisizlikle bilgi arasındaki bir yetinin malıdır.

-Akla uygun gelen de bu,

-Şimdi gördük ki, bu ikisi arası yeti, sanı dediğimiz şeydir.

-Evet.

-Öyle görünüyor ki, şimdi bulacağımız şey hem varlık, hem de yoklukla ilişkisi olan ne tam varlık ne de tam yokluk diyebileceğimiz şeydir. Onu bulursak sanının konusu budur diyebileceğiz (477b12-478e5).”

Burada ara yeti kavramından bahsedilmiştir. Ara yetinin inanç olduğu ortaya konulmuştur. Şimdi bu ara yetinin ne olduğunu açmak, yani bu ara yetinin konusunun hem olan hem de olmayan olduğunu ve bunun ne olduğunu anlatabilmek için Platon şöyle bir temellendirmede bulunmuştur:

“Kendiliğinden güzellik diye bir şey olduğuna, her yerde, her zaman aynı olan bir güzel kavramının varlığına inanmaz. Yalnız bir sürü güzel şeyler tanır; o gösteri meraklısı ki, tek güzellik, tek doğruluk ve daha başka tek gerçeklerin sözü edilmesine dayanamaz... Bütün bu sayısız güzel şeyler içinde çirkin bir yanı olmayan var mı? Doğru dediğin şeyler arasında hiç eğriliği, kutsal dediğin şeyler arasında, hiçbir lekesi görülmedik şey bulunabilir mi?

-Hayır, güzel şeylerin kendileri bile bir bakıma çirkin gözükebilirler. Öteki dediklerin de öyle.

-Yarım dediğimiz şey, yerine göre yarım da olabilir, iki misli de, öyle değil mi?

-Evet.

-Büyük, küçük, ağır, hafif dediğimiz şeyler de yerine göre değişmez, büyük dediğimiz küçük, küçük dediğimiz büyük olamaz mı?

-Olur, elbet; her birinde ötekinin niteliği vardır.

-Büyük dediğimiz şey küçük, küçük dediğimiz şey büyük olabilir değil mi?”

Buradan anlaşılan, çokluğun içindeki tek teklerin nitelikleri görünüşten ibaret oldukları için değişkendir; yani olan ve olmayan arasında bir statüye sahiptirler. Çokluk içerisinde güzel olarak nitelendirilmiş tek tekler değişmez, kesin ve güzellik değildir. İçerisinde diğer niteliğe de çekilebilecek değişkenlik bulundururlar, çünkü görünüşten

ibarettirler. Yani örneğin bir taraftan güzel görünüp diğer taraftan çirkin de görülebilirler. Ya da çoğunluktaki, görünüşteki tek tek doğruluklar içerisinde değişmez gerçek bir tek doğruluktan bahsedilemez. Bunları görünüşlerden öteye gitmeden yanılabilir ve değişken halde arada kalan sanılardan öteye geçemeyen bir yeti ile kavrarız.

“Tam olarak her biri ne vardır ne yoktur, ne kendisidir ne öteki ne de hiçbiri.

-Peki, ne yapacağız bunları? Varla yok arasına koymak değil mi en iyisi? Çünkü orası, ne yokluktan daha karanlıktır, onunu için yokluktan daha yok diyemeyiz; ne varlıktan daha aydınlıktır, onunu için de varlıktan daha var diyemeyiz.

-Çok doğru.

-Demek ki, birçoklarının güzellik ve daha başka değerler üstüne besledikleri değişik düşünceler, yoklukla varlık arasındaki bir boşlukta dönüp duruyor gibidir.

-Bulduk doğrusu.

-Bu türlü şeyleri bilgi ile değil, sanıyla ilgili göreceğiz, değil mi? Anlaşmıştık bunda. Çünkü iki ucun arasında salıntıda kalır, ara yetimizle kavrarız.

-Evet, anlaşmıştık bunda.

-Demek ki, bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanıları vardır diyeceğiz, ama sanıların arkasındaki gerçeği bilemezler (479c8-479e5).”

Sadece inanç seviyesinde kalan yani görünüşlerle sınırlı olanlar tek tekler ile ilgili değişken ve yanılabilir sanılardan öteye geçemez. Ancak tek teklerin arkasındaki tümeli kavrayan, özünü görenler ise bilgiye ulaşır (497e).

“Peki, ya hep kendinin aynı kalan öz varlıkları seyredenler? Onlar sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşmazlar mı?

-Buna da şüphe yok.

-Bunlar bilginin konusu olan şeyleri kavrar, sever diyeceğiz. Ötekiler de sanının konusu olan şeyleri. Hatırlarsan bu sonuncuların güzel sesler dinlemekten, güzel renklere, biçimlere bakmaktan hoşlandıklarını, ama öz güzelliğe gerçek bir varlık olarak bakmaya yanaşmadıklarını söylemiştir.

-Hatırlıyorum.

-Onlara bilgi dostları değil sanı dostları demek yetersiz mi olur? Kızarlar mı bize, böyle dediğimiz için?

-Bana sorarlarsa, kızmamaları gerekir; doğruya kızılmaz.

-Öz varlığı arayanlar da, sanı dostu yani filodoks değil, bilgi dostu yani filozof dememiz yerinde olur.

-Elbette,”

Öyleyse inançlar görüşler üzerine olduğuna göre, bilgi de özvarlıkları kapsayan idealar üzerinedir (480a).

*Devlet V*'in amacı ideal devleti filozofların yönetmesi tezinin temellendirmek olsa da bizim amacımız olmak kavramının varlık anlamında kullanılmasının ne anlama geldiği, yani iki dünya görüşü üzerinden bilgi inanç ayırımının analizini ve konularını değerlendirdiğimizde, Platon'un bilgi ve inancı birbirinden ayırt edebilmek için temel farkın nesnelere ontolojik açıdan farklı olmasından kaynaklandığı sonucuna gidilmektedir. Böylece geleneksel yorum, Platon'un bilgi ve inancı nesne analizi üzerinden ayırmaya çalıştığı tezini ortaya koyar. Ancak bu nesnelere varlıklar ve yüklemeler olarak da ayrı şekilde yorumlanmıştır.

Varlıksal yoruma göre "olmak" terimi var olmak anlamında düşünülür ve bilgi ve inanç varlığın statüsüne göre ayırt edilmiştir. İnancın nesnesini oluşturan varlıklar ile bilginin nesnesini oluşturan varlıklar farklıdır. Bilginin nesnesini oluşturan varlıklar mutlak var olanlardır. İnancın nesnesini oluşturan varlıklar ile bilginin nesnesini oluşturan varlıklar farklıdır. Bilginin nesnesini oluşturan varlıklar mutlak var olanlardır. İnancın nesnesini oluşturan varlıklar ise ne tam varlık olarak kabul edilmiş, ne de yokluk içerisinde sayılmıştır. Bunlar varlık ile hiçlik arasındaki duyusal nesnelere olarak yarım varlık olarak düşünülmüş güzel, iyi, adil gibi kavramların yansıması şeklindeki tek tekleri yani görünüşler ile sınırlıdır.

Yüklemeler üzerinden inanç ele alındığında ise, duyulur dünyadaki nesnelere nitelikleri çoğunlukta olduğundan gerçeklik taşımaz. Varlıksal olarak kesinlik barındırmayan nitelikler gerçekten var değildir. Bir sürü güzel, iyi veya adil diye adlandırılan nesnelere güzel, iyi ve adil olabilirler. Ama bu nesnelere aynı zamanda güzel değil, iyi değil ve adil değildir çünkü bu çokluk içerisinde kalan tek tekler, tek bir tane, yanılmaz, değişmez, mutlak olan kendinde şeyleri yani gerçekten güzel, adil iyi olanı, iyinin, güzelin, adilin kendisi olan ideaları barındırmaz. Yani bilmek yüklemeler üzerinden düşünüldüğünde ideaları bilmektir. Burada varlık değil gerçeklik statüsü söz konusudur; inanç ve bilgi bu statünün derecelerine göre ayırt edilmektedir.

### 2.3.2. Yüklemsel Yorum

Buna karşılık, nesne analizini savunan birçok felsefeci, metinde geçen “olmak” kavramını nitelikler veya yüklemeler üzerinden yorumlar. Platon’un yukarıda ifade ettiğimiz temellendirmesinin 11 ve 12. gerekçelerinin altını çizen bu felsefeciler, görünüş sevenlerin esas aldığı tek tekler (çokluk) veya duyulur dünyadaki görünüşlerin sahip olduğu nitelikler aslen, *gerçekten* var değildir. Başka bir deyişle, argümanda geçen bir sürü F (yüklem), ontolojik bakımdan asla özerk değildir. Duyusal özellikler ne *gerçekten* şöyle ne de şöyle değil, diyebiliriz. Özneye güzel, iyi veya adil olarak görünen şeyler, öyle oldukları kadar, aslında başka türlü de olabilirler; işte inancın nesnesini oluşturan tekler F özelliği taşıırken, bunun tam tersi özellik de taşıyabilirler. Bunun aksine, iyi veya güzelin *kendisi gerçekten* kendinde iyi, kendinde güzel olan şeylerdir. Gerçekten ve sadece F olan bu *kendinde şeyler* idealardır. Çünkü *olmak*, bu yoruma göre, bir niteliğe sahip olmaktan başka bir şey değildir. Şimdi metindeki “olan” kavramını böyle bir yüklemsel anlayış üzerinden ele alırsak, “bilgi olan üzerindedir” tezi şu anlama gelir: Bilginin nesnesi F olarak adlandıracağımız niteliklerdir. O halde Platon, aslında *varlığı* değil, temelde *gerçekliği* derecelendirmek suretiyle, bilgi/doksa ayırımını yapar.<sup>51</sup> R. E. Allen, bu görüşü şöyle ifade eder:

*Devlet V (475a-480a)* Avrupa Felsefesinde gerçekliğin ve varlığın dereceleri öğretisi hakkındaki ilk ifadelerden birisini içerir. Platon, iki tip nesneyi, iki Dünyayı ve Bilgi ile Sanının Dünyalarını birbirinden ayırır. Ve Bilginin Dünyasını daha gerçek kabul eder. Bu ayırım, bazı zamanlar tamamen epistemik olarak okundu; şeylere değil, onlar hakkındaki (genellikle kusurlu) bilgilerimize dayanan ve iki şekilde kavranabilse de, iki değil, bir dünyanın olduğu şeklinde. Ancak, bu görüş metinle çelişmektedir... “yetiler”, zihinde ürettikleri durumlardan daha az olmamak üzere, onların nesnelileriyle tanımlanır ve ayırt edilir (477d), ve Platon, sanıların yanılabilirliğinin ve belirsizliğinin, sanılabilirlerin göreceli gerçek olmayandan kaynaklandığını açıkça belirtir. Bunun alternatifi, varlığın ve gerçekliğin dereceleri olduğunu varsaymaktır ve Platon bu alternatifi seçmiştir: Sanıların nesneleri vardır; onlar karşıtlarla nitelendirilirler; ve tam anlamıyla gerçek değildirler. Platon, Parmenidesin imkansız olarak kabul ettiği şeyi, “olmayan şeyleri” doğru olarak benimsedi (DK 7). Sanının nesneleri, bütünüyle gerçek ve tamamen gerçek olmayan arasında, ortadadır.<sup>52</sup>

Benzer şekilde, Gerson,

Bilgi ve inanç, farklı nesnelere, hem olana hem de olmayana karşılık gelen farklı güçlerdir. Yorumlama konusunda en tartışmalı olanlar şunlardır: Güçler, nesnelere

<sup>51</sup> Bu *yüklemsel* yorumu Gregory Vlastos, “Degrees of Reality in Plato”, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, 63. Julia Annas, “An Introduction to Plato’s Republic”, *Clarendon Press*, Oxford, 1981, s.198. Nicholas D. Smith, “Plato on Knowledge as a Power”, *Journal of the History of Philosophy*, 38/2, 2000. R.E. Allen, agm, 1961, ss. 325-335, Lloyd P. Gerson, *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford University Press, New York, 2003. ve agm. D. Sedley (2007). gibi felsefeciler savunmaktadır.

<sup>52</sup> Allen, agm, 1961, s.325.

göre mi ayırt edilir, yoksa bunun tersi mi? Platon, inancın nesnelere neyin olduğu ve neyin olmadığı arasında olmasıyla neyi kastediyor? Ve bilginin nesnesi, inancın nesnesi ve en şaşırtıcı olanı, bilgisizliğin nesnesi ile neyi kastediyor?

Bence tüm pasajın tamamen tutarlı bir açıklaması var ve bu aşağı yukarı geleneksel olanıdır. Bilgi ve inanç arasındaki ayrımla başlayalım. B5-7'de, bilgi ve inancın, onların nesnelere göre ayırt edildiği görülmektedir. B11'de, güçlerin, nesnelere ve etkileri veya "başarılarıyla" ayırt edilmesine dair ek bir karmaşıklığa sahibiz. Güçlerin farklılığı için iki kriter belirlemenin mantıksal olarak beceriksizce olduğuna sıklıkla itiraz edilmiştir. Sorun şu ki, eğer iki gücün etkileri veya ürünleri farklıysa, yine de aynı nesneye sahip olabilirler ve Platon, başka türlü düşünmek için herhangi bir sebep vermemiş olabilir. Örneğin, aynı kişiyle iki farklı şekilde konuşmanın iki farklı etkisi olabilir. Elbette, her şey bu nesnelere nasıl anlayacağımıza ve biliş kiplerini onlara göre ayırt etmenin ne anlama geldiğine bağlıdır. Her ne kadar nesnelere, anlaşıldığı biçimde idealar ve duyulurlar olarak tanımlansa da, ve bunların bir şekilde ayrı olduğunu varsayama hakkımız olsa da, bilgi ve inanç arasındaki ayrım, idealar ve duyulurlar arasındaki farklılıktan kaynaklanır görünmüyor. Duyulurların bilgisi ve idealar hakkında inanç olamaz. B15'te bilgi ve kendi içlerinde inancı ayırmak için sunulan tek sebep, öncekinin yanılmaz, sonrakinin ise yanılabilir olmasıdır.<sup>53</sup>

Glaukon, Sokrates'in "Bilen adamın bildiği şey olan bir şey midir, olmayan bir şey midir?" sorusuna "Olan bir şeydir." şeklinde cevap verir. Çünkü artık Glaukon için de, gerçekliği olmayan bir şey bilinemez. Öyleyse 477a-477b şöyle okunmalıdır: Kesinlikle gerçek olan şey bilinebilir. Gerçek olmayan şey ise hiçbir şekilde bilinemez. Bilginin konusu gerçek olan, bilgisizliğin konusu gerçek olmayandır. Peki inancın nesnesi ya da konusu nedir? Sokrates bu soruyu şu şekilde soruyor: "Hem gerçek olan hem de gerçek olmayan şeyler olursa bunlara gerçek olan ile gerçek olmayan arasındadır, diyebilir miyiz?" Buradan da anlaşılacağı üzere yüklemel yoruma göre bilgi gerçeklik üzerinden değerlendirilmekte ve sanı kavramı bu defa gerçek olan ile gerçek olmayan arasında şeklinde ifade edilmektedir. Şimdi diyalogu yüklemel yoruma üzerinden okumaya çalışalım. Buna göre 477b-477c arasındaki ifadeleri aşağıdaki gibi okumamız gerekir:

"Bilgi gerçek olana, bilgisizlik de gerçek olmayana bağlı olduğuna göre, bu türüne bilgiyle bilgisizliğin ortasında bir şey diyeceğiz.

-Bilgi gerçek olana bağlı olduğuna göre, konusu gerçeğin ne olduğunu bilmek değil midir?

Demek ki bilgi gerçek ya da asıl olan nitelikleri konu edinir. Bilgisizlik ise gerçekliği olmayan nitelikler üzerinedir. Sanının görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan yeti olduğunun söylendiği kısımdan itibaren diyalogda yüklemel yorumun

<sup>53</sup> Gerson, agm, 2003, ss.154-155.

görüldüğü ve desteklendiği 11. gerekçenin olduğu kısma hazırlık yapılmıştır. Bu hazırlık kısmında bilgi ile sanı yanılabilen ile yanılmayan olarak kıyaslanır, ki bu bile gerçek olan ile gerçek olmayan olarak anlaşılabilir. Sanının konusunun görünüşler olduğunun söylendiği göz önünde tutularak bu defa, varlık ve yokluk üzerinden değil, gerçek olan ile gerçek olmayan üzerinden, sanısı olanın sandığı bir şey gerçek olan bir şey midir, gerçek olmayan bir şey midir? şeklinde yüklemel yorumu göre okunmuş olur.

“Şimdi bilgiye dönelim sevgili dostum. Sen bilgiye bir yeti mi dersin, yoksa başka bir şey mi?

-Bir yeti derim; hem de yetilerin en güçlüsü.

-Ya sanı? Onu da yetiler arasına mı sokarsın, başka bir yere mi?

-Başka bir yere sokamayız, çünkü sanı görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan yetidir.

-Biraz önce bilgi ile sanının aynı şey olmadığını kabul etmiştin.

-Aklı başında bir adam gerçek olanla, gerçek olmayanı nasıl birbirine karıştırabilir?

-Güzel! Bilgi ile sanının ayrıldığında anlaştık demektir.

-Evet

-Her birinin yaptığı ayrı olduğuna göre, konuları da ayrıdır.

-İster istemez.

-Peki, bilginin konusu nedir? Gerçek olanın kendisi, özü değil mi?

-Evet.

-Ama sanının konusuysa, görünüşlerdir.

-Evet.

-Sanının kavradığı, bilginin kavradığı şey midir? Aynı şey hem bilginin, hem sanının malı olabilir mi?

-Olamaz. Söylediklerimize aykırı olur bu. Yetilerin ayrı konuları olduğu doğruysa, bilgi ile sanı da dediğimiz gibi ayrı ayrı yetilerse, aynı şey hem bilginin hem de sanının konusu olamaz.

-O zaman bilginin konusu gerçek olan olduğuna göre, sanının konusu gerçek olandan başka bir şeydir!

-Öyle görünüyor ki, şimdi bulacağımız şey hem gerçek olan hem gerçek olmayan, ne tam gerçek olan ne de tam gerçek olmayan diyebileceğimiz şeydir. Onu bulursak sanının konusu budur diyebileceğiz. (477d-478e)

Burada ara yeti olarak görünen sanı kavramını artık yüklemel yorumda gerçek olan ile gerçek olmayan arası bir şey olarak okuduktan sonra asıl yüklemel yorumun yapıldığı 11. gerekçede açıkladığımız kısma geçilmiştir. Yüklemel yorumu savunanlar

için güzel olan tek tekler içerisindeki bu çoklukta gerçekte güzel olamayacak, çirkin yanları da barındırabileceği, bunun da kendiliğinden güzel olan tek güzellik olmayacağı açıklaması ile gerçek olan ile gerçek olmayan arasında olmasından bahsedilmektedir. Görünüşten ibaret, yanılabilen, değişken durumda olan sanılardan öteye geçemeyen, gerçek güzelliği aramayan göremeyen tarafta kalanlardan bahsedilirken bilginin konusunun gerçek olan olduğu da söylenmiş olur.

-kendiliğinden güzellik diye bir şey olduğuna, her yerde, her zaman aynı olan bir güzel kavramının varlığına inanmaz. Yalnız bir sürü güzel şeyler tanır; o gösteri meraklısı ki, tek güzellik, tek doğruluk ve daha başka tek gerçeklerin sözü edilmesine dayanamaz. Haydi söyle aslanım, diyelim ona; bütün bu sayısız güzel şeyler içinde çirkin bir yanı olmayan var mı? Doğru dediğin şeyler arasında hiç eğriliği, kutsal dediğin şeyler arasında, hiçbir lekesi görülmedik şey bulunabilir mi?

-Hayır, güzel şeylerin kendileri bile bir bakıma çirkin gözükebilirler. Öteki dediklerin de öyle.

-Bu türlü şeyleri bilgi ile değil, sanıyla ilgili göreceğiz, değil mi? Çünkü iki ucun arasında salıntıda kalır, ara yetimizle kavrarız.

-Evet anlaşıştık bunda.

-Demek ki, bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanıları vardır diyeceğiz, ama sanıların arkasındaki gerçeği bilemezler.

-Ona ne şüphe.

-Peki, ya hep kendinin aynı kalan öz varlıkları seyredenler? Onlar sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşmazlar mı?

-Bunda da şüphe yok.

-Bunlar bilginin konusu olan şeyleri kavrar, sever diyeceğiz. Ötekilerde sanının konusu olan şeyleri. Hatırlarsın bu sonuncuların güzel sesler dinlemekten, güzel renklere biçimlere bakmaktan hoşlandıklarını, ama öz güzelliğe gerçek bir varlık olarak bakmaya yanaşmadıklarını söylemiştik (479a- 480a).

Burada gerçek bir varlık derken, yüklemisel yorumla bağdaştığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü diyalogu yüklemisel yorumla okumaya çalışırken burayı yüklemisel yoruma göre değiştirmeye gerek bile kalmamaktadır. Diyalogun sonunda filozof tarif edilirken, görünüşün ötesine bakmayanların görünüşler dünyasında kaldığından ancak öz güzelliğe gerçek bir varlık olarak bakmak derken de ideaları kastettiği anlaşılmaktadır.

Böylece, yüklemisel yorum *Devlet V*'deki ayrımı şöyle yorumlamaktadır:

1. Bilginin konusu, "gerçek olandır." Çünkü gerçek olmayan bir şey bilinemez (476e7-477a9).

2. Bilgisizliğin konusu “gerçek olmayandır” (477a9-10).
3. Öyleyse gerçek olan şey bilinebilir, gerçek olmayan ise bilinemez (477a6-8)
4. Bilgi ile bilgisizliğin ortasında ne gerçek olan ne de gerçek olmayan diyebileceğimiz bir ara yeti bulunmaktadır.
5. Konuları ve yaptıkları bir olan yetiler aynı yetiler konusu ve yaptıkları farklı olanlar ise farklı yetilerdir (477d).
6. Yetilerin en güçlüsü olarak görülen bilgi yanılmaz bir zihinsel kavrayışken, inanç yanılabilir (477e6-478a2).
7. Bilgi ile sanı ayrı yetilerse aynı şey hem bilimin hem de sanının konusu olamaz (478b).
8. Bilginin konusu gerçek olan olduğuna göre, inancın nesnesi, “gerçek olan” değildir (478a10).
9. Ancak inancın konusu “gerçek olmayan” da değildir (478b10), çünkü inanç bilgiden “karanlık”, bilgisizlikten “aydınlık” bir şeydir (478c).
10. Sanısı olanın sandığı bir şey olduğuna göre, bu bilgi ile bilgisizlik arasındaki bir yetidir. Bu şey ne tam gerçek olan ne de tam gerçek olmayandır. (478d).

Sanının konusunun ne olduğundan başlayarak, sadece sanıya sahip olabilenlerin, bir sürü güzel şeyleri görüp, görünüşten öteye geçemeyenlerin, tek olan, gerçek olan güzelliğin, doğruluğun ve daha başka sayılabilecek tek gerçeklerin, sözü edilmesine dayanamadıklarını söylerken, yüklemsele yoruma destek olacak bir temellendirme yapmıştır.

11. Tek tek güzel dediğimiz, sadece görünüşten ibaret olan şeylerden oluşan çokluğun içinde, çirkin hiçbir yanı bulunamayacak derecede tek bir gerçek güzellik olamaz, güzel şeylerin kendileri bile bir bakıma çirkin gözükebilir (479a5- 479d).
12. İki ucun arasında salıntıda kalan şeyler yani güzellik gibi değerler, gerçek olmakla, gerçek olmamak arasında dönüp durmaktadır ve biz bunları ara yetimizle kavrarız. Bunlar bilgiye değil sanıya aittir (479d).
13. Bu durumda sadece çokluktaki görünüşlerle yetinip, tek bir gerçek güzelliği aramayanlar, görünüşteki tek tek güzellikle ilgili sadece sanı sahibi olabilirken, çokluğun arkasındaki gerçek olana ulaşamazlar.

Ancak hep aynı kalan, değişmez gerçek olan öz varlıklara ulaşmaya çalışanlar ise bilgiye ulaşır. (479e)

**14.** Sanılar gerçek olmayan duyulur dünyaya atfedilmişken, bilgi gerçek olan idealar dünyasına bağlanmıştır. (480a)

Beřinci Kitabın sonuna gelindiğinde yüklemsel yorumu destekleyen řu çıkarıma ulaşılmış olur: İdealar dünyası Platon için gerçek olanken, duyulur dünya gerçek değildir. Öyleyse, burada yüklemsel yorumun okunuşu olan gerçek olan ve gerçek olmayan ifadesi yerini bulmuş olmaktadır.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> F.ztrk, agm, 2014, s.20.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAIL FINE VE İÇERİK ANALİZİ

#### 3.1. Fine’ın Geleneksel Görüşe Yönelttiği Eleştiri

İki dünya teorisinin, varlıksal ve yüklemisel yorumunu analiz ettikten sonra, Gail Fine’ın buna getirdiği eleştirileri inceleyecek olursak, öncelikle geleneksel yorumun bilgi ve inancı keskin bir şekilde birbirinden ayırmasındaki tartışmalı duruma bakmamız önemlidir. Fine, Platon’un bilgi ve inancı birbirinden ayırt etmek için sunduğu argümanın başlangıç öncülerinin çok “kritik” olmalarına karşın, yorumlanmalarının ise oldukça zor olduğunu dile getirir. Ona göre, tartışmalı olan bu öncüller şunlardır:

- (1) “Bilgi, olanı konu edinir.
- (2) İnanç, olan ve olmayanı konu edinir.<sup>55</sup>

Fine, haklı olarak, bunların ikisinin de en az üç farklı şekilde yorumlanabileceğini vurgular. İlki, Fine’a göre, şu anlamlara gelebilir:

- (1a) Bilgi varolanı konu edinir.
- (1b) Bilgi *F* olanı konu edinir. (“*F*”, kontekst tarafından belirlenen herhangi bir yüklem)<sup>56</sup>
- (1c) Bilgi doğru olanı konu edinir.<sup>57</sup>

Benzer şekilde, ikincisi ise şu üç farklı şekilde yorumlanabilir:

- (2a) İnanç, varolanı ve var olmayanı konu edinir.
- (2b) İnanç, *F* olanı ve *F*-olmayanı konu edinir.
- (2c) İnanç, doğru olanı ve doğru olmayanı konu edinir.

(a) ve (b) yorumlarına göre, (1) ve (2) inanç ve bilginin *objelerini* belirler. (a) yorumu için, özne yalnızca varolanı bilebilir (örneğin, Noel Baba’nın bilgisi yoktur); ve özne sadece var olan ve var olmayan objeler hakkında inançlara sahip olabilir. ... (b) yorumuna göre, (1) öznenin sadece *F* olan objeleri bilebileceğini iddia eder ve (2) ise öznenin sadece *F* olan ve *F*-olmayan objeler hakkında inançlara sahip olabileceğini iddia eder. Buna karşılık, (c) yorumuna göre (1) ve (2), inanç ve bilginin *içeriklerini* oluşturan önermeleri belirler. Özne sadece

<sup>55</sup> Gail Fine, “Knowledge and Belief in Republic V-VII”, *Epistemology*, Cambridge University Press, 1990, s.87.

<sup>56</sup> *F*, Fine’a göre, “duyusal niteliklerdir.” Bkz. Fine agm, 1990, s. 91.

<sup>57</sup> Fine, agm, 1990, s. 87.

doğru önermeleri bilebilir; özne doğru ve yanlış önermelere inanabilir.<sup>58</sup>

Geleneksel nesne analizi olarak da adlandırılan (a) ve (b) yorumlarına göre, görünüşler dünyasının bilgisi olmaz. Duyulur dünya bilginin nesnesi olamayacağı gibi, idealar da inancın nesnesi olamaz. Bu demek oluyor ki, inanç bilgi seviyesine yükselemez, inanç bilginin nesnesi olamaz. Duyulur dünyaya ait eylemlerden hangilerinin iyi veya adil olduğu bilinemeyeceği gibi, genel olarak duyulur durumların da bilgisi olmaz. Fine, iki-dünya görüşü olarak da adlandırılan bu geleneksel yorumun kusurlu ve savunulamaz olduğunu öne sürer. Fine'a göre Platon bilgiyi önermesel olarak ele alır ve *Devlet* diyalogunda bir "içerik analizi" ortaya koyar.<sup>59</sup> Öyleyse, bilginin olan üzerine olduğu düşüncesi aslında şu şekilde yorumlanmalıdır: Bilgi doğrular, inanç ise doğru ve yanlış olabilen üzerinedir.<sup>60</sup>

Gail Fine eleştirisine geleneksel yorumun makul olmayan kimi birtakım sonuçlara sürüklediği iddiasıyla başlar. Ona göre, içerik analizi söz konusu problemleri sonuçları elimine etmektedir.<sup>61</sup> Örneğin şayet obje analizi doğruysa, kimse inanç seviyesinden bilgi seviyesine yükselemeyeceği gibi, hangi eylemlerin adil veya iyi olup olmadığını da bilmek söz konusu olmayacaktır. Ayrıca, obje analizi *Devlet* ile Platon'un diğer diyaloglarında özellikle *Menon* ve *Theaitetos* diyaloglarında ortaya koyduğu bilgi görüşü arasında bir tutarsızlığa yol açar. Söz konusu diyaloglar inancı bilginin unsurları arasında sayarken, *Devlet* ikisini birbirinden kesin olarak ayırt eder. Ancak böyle bir yorum savunulabilir mi? Kaldı ki, obje analizi devleti filozofların yönetmesi gerektiği fikrinin tartışmalı hale getirmektedir. Bu görüşü şu şekilde temellendirmiştir. Eğer görünüşler dünyasının bilgisi olmazsa, filozoflar görünüşler dünyasının bilgisine nasıl sahip olur? Bu sorunun cevabı, geleneksel yoruma göre, filozofların görünüşler dünyasının bilgisine sahip olamayacağı şeklindedir. Öyleyse bilgisine sahip olmadıkları dünyevi bir devleti filozoflar nasıl yönetebilir? Burada filozofların devleti yönetmesi tartışmalı hale

<sup>58</sup> Fine, agm. 1990, s. 88. Buradaki (a) yorumu varlıksal görüşü, (b) yorumu yüklemel görüşü ve (c) yorumu ise içerik analizini ifade etmektedir.

<sup>59</sup> Platon'un tanımaya dayalı bilgi anlayışını değil, bilginin Platon'da önermesel olduğu yorumu C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. tarafından da savunulmaktadır.

<sup>60</sup> Fine, agm, 1990, s.94. J.C. Gosling, "Doxa and Dunamis in Plato's Republic", *Phronesis*, 1968. ve J. Annas *age*, 1981 de *Devlet*'in geleneksel yorumunu eleştirirler.

<sup>61</sup> Fine agm, 1990, s. 85.

gelmiştir. Çünkü burada çelişkili olan durum, Platon'un iyi ideası hakkında bilgiye değil inanca sahip olduğunu (506c) ve filozofların mağaraya geri döndüklerinde oradaki şeylerin bilgisine sahip olacağını düşünmesi (520c), geleneksel yorum ile çelişir. *Devlet V*'de olduğu gibi, *Theaitetos* ve *Menon* diyaloglarında da geleneksel yorumla çelişen durumlar vardır. Doğru inancı bilginin gerek şartı olarak ele alan bu diyaloglar ile, doğru inancın bilginin unsurları arasında asla yer olmadığını savunan geleneksel yorum çelişmektedir.<sup>62</sup>

### 3.2. Fine'in *Devlet V* Yorumu

Gail Fine'a göre Platon, *Devlet V*'de bilgi ve inancı şöyle bir argüman üzerinden birbirinden ayırt eder:

1. Bilgi doğru olan üzerinedir.
2. İnanç hem doğru olan hem doğru olmayan üzerinedir.
3. Duyulur dünyadaki çokluklar olan tek teklerin nitelikleri, içerisinde zıddını da barındırır. Yani sadece görünüşten ibaret olan kavramlar, örneğin güzel denilen bir şey içerisinde çirkin olanı da barındırır.
4. Böylece görünüş sevenlerin bu nitelikler üzerine olan inancı hem doğrudur hem de doğru değildir.<sup>63</sup>
5. Bu nitelikler ile ilgili bilgi sahibi olunamaz yalnızca inanç sahibi olunabilir.
6. Ancak bilgiye sahip olmak olanaklıdır.
7. Ama bilgi, duyusal olamayanlar üzerinedir.
8. İşte bu duyusal olmayan nesnelere dünyası idealar yani ideallardır.
9. İdealara ulaşıldığında bilgiye sahip olurken, çokluk sadece inanca aittir.<sup>64</sup>

Fine'a göre de Platon bilgiyi idealara, inancı ise çokluğa ya da görünüşlere bağlar. Ancak Fine'ın yorumuna göre, bilginin idealara bağlanması demek, her bilgi idealinin bilgisini zorunlu kılar demektir; oysa inancın konusu duyulur dünyadır, çünkü kendilerini yalnızca görünüşler ya da tek tekler ile sınırlayanlar ancak ve sadece inanç sahibi olurlar. Fakat bu, duyulur dünya hakkında bilgiye ve idealar dünyası hakkında ise inanca sahip

<sup>62</sup> Fine agm, 1990, ss. 85-86.

<sup>63</sup> Bu öncül aslında iki numaralı öncülü de açıklığa kavuşturmaktadır. Görünüşlere dair bir doksa doğru da yanlış da olabilir. Bkz. Fine agm, 1990, s. 89.

<sup>64</sup> Fine agm, 1990, ss. 87-93. Ayrıca bkz. F.Öztürk agm, 2014, s. 22.

olamayacağımız anlamına gelmez. Şimdi, Fine’ın bu yorumunu detaylandırıp incelemeye çalışalım.

Fine’a göre, Platon’un bilgi ve inanç ayrımı nesnelere farklılığına dayanmaz, nesnelere hakkındaki önermelere dayanır. Yani bilginin de inancın da nesnesi önermelerdir. Fine için *Devlet V*’deki “bilgi olan, inanç ise hem olan hem olmayan üzerinedir” şeklindeki temel iddia şöyle yorumlanmalıdır. Bilgi doğrular, inanç ise doğrular ve yanlışları konu edinir. İçerik analizi olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre bilgi ve inanç ayrımı, öncelikli olarak bilgi ve inancının nesnelere ne olduğunun belirlenmesi üzerinden değil, bilgi ve inancın içeriğini oluşturan önermelerin belirlenmesine dayanır. Çünkü bilgi doğruluğu gerektirirken, inançlar yanlış da olabilir. Sadece doğru önermeler bilinebilir; ama doğru ya da yanlış olan önermelere inanılabilir. Dolayısıyla, bilgi sadece doğru önermeleri konu edinirken, inancın konusu hem doğru hem yanlış önermelerdir.<sup>65</sup>

Platon’un 477b-478b’de ortaya koyduğu üzere; bilgi ve inanç arasındaki asıl ayrım onların farklı yetiler olup olmadıklarıyla ilgilidir. Burada bilgi ve inanç, birer yeti olarak, doğaları gereği ayrı işler yapan farklı yetilerdir. Buradaki ayrım şudur: Bilgi yanılmazken, inanç pekâlâ yanılabilir. Böylece yanılmazlık unsuru gereği bilgi, doğru önermeleri kapsar. Oysa İnanç aslında yanılabilir olduğu için hem doğru hem yanlış önermeler üzerine olabilir. Bu da bizi bilginin doğruluk şartını sağlaması gereğine ulaştırırken, inanç için böyle bir şart yoktur. Yanlış olan bilinemez ama inanılabilir. Böylece bilgi ve inancın konusu veya nesnesini, farklı ontolojik statülere sahip varlıklar ya da gerçeklik hakkındaki önermeler oluşturmaktadır. Öyleyse Platon’un “bilgi idealar hakkındadır” şeklindeki temel iddiası şöyle okunmalıdır: İdeaların bilgisi her türlü bilginin gerek şartıdır. Diğer taraftan inancın duyulur dünyayı konu edinmesi şöyle anlaşılmalıdır; kendilerini sırf görünüşlerle sınırlı tutanlar en fazla onlar hakkında doksalar edinebilirler ancak bu yaklaşım duyulur dünya hakkında bilgi edinilmesine ya da idealar hakkında doksa edinilmesine engel değildir. Bunun nedeni ise bilgi ve inanç arasındaki farkın nesnelere farkından değil, söz konusu önermelerin doğruluk değerlerindeki farkından kaynaklanmasıdır.

---

<sup>65</sup> Fine agm, 1990, s. 88.

Fine, buradaki can alıcı temellendirmesini, yetiler ile ilgili argümanın nesne analizi ile uyuşmadığı iddiası üzerinden yapmaktadır. Yani Fine'a göre bilgi/inanç ayrımı yetiler ve onların konuları ve yaptıkları iş bakımından birbirinden ayrılır. Hem konu hem yaptığı iş olarak aynı olanlar aynı yeti iken bunlardan biri farklı ise farklı yetidir. Fine için Platon, bilgi ve inancı yanılmazlık yani yaptıkları iş noktasında birbirinden farklı yetiler olduğunu ileri sürer. Platon'un nesne analizi yaptığını kabul edersek, yaptığı işin farklı olması kısmında problem yoktur; fakat konuların farklı olması noktası sorunlu olacaktır. Böylece Fine'ın Platon'un *Devlet V*'te bir içerik analizi yaptığı görüşü Platon'u lisans düzeyindeki bir mantık hatasından kurtarmış olur.<sup>66</sup>

Fine'a göre Platon, olmak terimini ne varlıksal ne de yüklemel anlamda kullanmıştır. Platon'un asıl amacı, filozofların devletin başına geçmesi gerektiğini anlatmak ve buna karşı çıkabilecek olan görünüş severleri ikna etmektir. Ancak bu kolay olmayacağından, onların ikna olabileceği şekilde, çelişkiye düşmeyecek, tartışma yaratmayacak ve itiraz edemeyecekleri öncüllerle bu görüşünü temellendirmek istemektedir. Bunun için önce filozofun tarifini yapmakla başlar. Filozof ile görünüş severleri ayırmanın yolu da bilgi ve inanç ayrımını yapmaktan geçer. Bu ayrımı yaparken görünüş sevenlerin kolayca kabul etmesini sağlayacak, onları doğruluğuna inandıracak şekilde açıkça kabul edeceği öncüller kullanılmalıdır; yani diyalektik şartı sağlamalıdır. Ancak burada Fine nesne analizinde varlıksal ve yüklemel yorumun bilgi ve inancı keskin çizgilerle ayırdığını ve bunun çelişkili öncüller içerdiğinden diyalektik şartı sağlamadığını belirtir; öyleyse görünüş severlerin bunu kabul etmesi zordur. Çünkü varlıksal yorumda duyulur dünyanın nesnelere yarım varlıktır. Ancak bilgi, idelar üzerine olduğundan doğrudan kavrayışla (*acquaintance*) tarif edilmektedir. Bu da diyalektik şarta aykırıdır. Yüklemel yorumdaki güzel olanın hem güzel olan hem de güzel olmayı barındırması da tartışmalıdır. O halde, burada bir karar vermek gerekir. Diyalektik şarta uymayan nesne analizinin bu hatalı durumunun sebebi, sadece bilgi ve inanç ayrımını yapmak amacıyla mı? Yani içerik analizine bir geçiş amacıyla buradan yüklemel yoruma geçerek içerik analizine zemin hazırlamak mı? Yoksa tek yaptığı nesne analizi mi? Eğer öyle ise Fine'ın içerik analizi anlamını yitirecektir. Fakat Fine bilgi inanç ayrımının nesnelere değil, nesnelere hakkındaki önermelerden kaynaklandığını savunarak bu

---

<sup>66</sup> Fine agm, 1990, s. 90.

hatayı Platon'un görünüş sevenlere inancın konusunu bu geçişlerle kabul ettirmeye çalıştığını temellendirmektedir. Görünüş sevenlerin ilgilendiği duyusal niteliklerin her biri çokluktur ve bu çokluklar hakkındaki inançlar hem doğru hem de doğru değildir; böylece inançların hem doğruyu hem de yanlış barındırabileceği iddiası yüklemisel yorumdur ve Platon bunu görünüş sevenlere kabul ettirmeye çalışarak bir sonraki aşamada da içerik analizine geçecek ve inancın konusunu tayin edecektir. Platon için, yukarıda ifade edilen argümanın üç numaralı öncülünde de belirtildiği üzere,  $F$  olarak adlandırabileceğimiz çokluk yani bir yığın  $F$ 'lerin her birisi hem  $F$  hem  $F$  değildir. Fine bu şöyle yorumlar:

Bir yığın  $F$ , görünüş sevenlerin farkına vardığı örneğin canlı renk veya dairesel şekil gibi duyusal niteliklerdir... Örneğin canlı rengin güzel olması, bazı canlı renklendirilmiş şeylerin güzel, diğerlerinin ise çirkin olması demektir; borcunu geri ödemek hem adil hem de adil olmaması ile kastedilen, söz konusu geri ödeme eylemlerinin kimisinin adil, kimisinin ise adil olmadığıdır... Burada, (1) ve (2)'den farklı olarak, "olan" yüklemisel olarak yani "doğru olan" anlamından ziyade " $F$  olan" olarak kullanılmıştır. O halde birisi (1) ve (2)'de "olan" ifadesinin yüklemisel olarak kullanıldığını veya Platon'un "olan" teriminin iki farklı anlamı konusunda kafa karışıklığı içerisinde olduğunu düşünebilir. Fakat ikisi de gerekli değildir. Platon "olan" teriminin doğrusal (veridical) kullanımından yüklemisel (predictive) kullanımına geçiş yapıyor, ama ikisini birbirine karıştırmadan bunu yapıyor.<sup>67</sup>

Peki, ama nasıl? Fine'in buna dair açıklaması şöyledir. Görünüş sevenlerin konu edindiği duyusal nitelikler çokluk içindedir, yani tek bir güzeli konu edinmezler; çokluk içindeki bu nitelikler de hem güzel hem de güzel olmayı barındırmaktadır. İnancın konusu da burada bir şekilde yüklemisel yorum çerçevesinde ifade edilebilir. Kendilerini sadece bu duyusal niteliklerle sınırlayanlar yani çokluk içindeki hem güzel hem güzel olmayı barındıracağı için yani söz konusu nitelikler hem doğru hem de yanlışta sahip olunacağından duyusal nitelikler ile ilgili bilgi değil inanç sahibi olunabilir. Platon tarafından inancın konusu bu şekilde kabul ettirilmeye çalışılır. Böylece, bilgi inanç ayrımının doğrudan duyusal niteliklerin kendisini değil, onlar hakkındaki önermeleri konu edindiği anlamına gelen bu açıklamasıyla içerik analizine geçmiştir. İnancın hem doğru olan hem de doğru olmayı konu edinmesi üzerine bilgi inanç ayrımı için şöyle bir soru da gündeme gelmektedir. İnancın hem doğru olanı hem de doğru olmayı barındırıyorsa, doğru inançlar neden bilgi statüsü kazanmamaktadır?

<sup>67</sup> Fine agm, 1990, s. 91.

Fine için bu sorunun cevabı şu fikre dayanır. Platon için bilgi statüsündeki bir inancın, doğru olmasına ek olarak gerekçelendirilmiş (*aitias logismos* eklenmiş) olması da gereklidir. Doğru inancı bilgiye uygun bir gerekçelendirme, yani inancın niçin doğru olduğuna dair nedensel bir açıklama dönüştürebilir. Bu da “bir şeyi bilmek o şeyin neliğini bilmektir” anlayışının bir sonucudur. Ancak bu şartı sağlamayan doğru inançlar sanı olarak kalır. Öyle ki, çokluk ya da tek teklerden ibaret olan duyusal dünya teklerin niteliklerinin özünü yansıtamaz. Örneğin görünüş sevenler güzelin ne olduğunu, “güzel canlı renkli şeylerdir” diye tanımlayabilir; ancak bu tanım girişimi kusurludur, güzelin neliğini ya da ne olduğunun hesabını aslında içermemektedir; çünkü duyulur dünyadaki tekler için kusursuz güzellikten ya da değişmeyen tek gerçek bir güzellikten bahsedilemez. Bunlar aynı zamanda içerisinde güzel olmayı da bulundurur. O nedenle, duyulur dünya için ulaşılabilecek en yüksek farkındalık durumu inanç seviyesidir, burada bilgi seviyesine ulaşılamaz. Böylece, buradan “bilmek ideaları bilmektir” iddiasına temel hazırlanmış olur.

Güzellik canlı renk bakımından tanımlanmaması gerektiğine karşın, canlı renkli olan birçok şey güzeldir ve böylece, yanlış bir belirlenimi rehber alan görünüş sevenler, güzellik hakkında doğru inançlar oluşturabilirler... ama bu doğru inançlar bilgi değildir, çünkü uygun bir *aitias logismos* açısından yeterli bir şekilde açıklanmamışlardır. Fakat görünüş sevenlerin bunlara sahip olduğu gerçeği, onların güzellik ile ilgili hiçbir şey bilmemelerine rağmen, yine de güzellik hakkında cahil olmadıklarını gösterir.<sup>68</sup>

Ancak bu iddia sadece ideaların bilgisi mümkündür anlamına gelmemelidir. Öyle olursa bu keskin ayırım içerik analizi ile çelişki yaratır. Fine için bu iddia duyulur dünyanın bilgisinin mümkün olmayacağı sonucunu doğurmaz. Çünkü idealar bilindiğinde yani ideaların bilgisine ulaşıldığında artık duyulur dünyada da bu bilgi kullanılabilir. Eğer Platon böyle düşünmeseydi, devleti filozofların yönetmesi gerektiğini de düşünemezdi ki, en başında beri amacı bu iken, görünüş sevenlere bunu anlatmaya çalıştığı için ortaya attıklarının baştaki bu görüşü ile çeliştiğini söylemek mümkün olamaz.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Fine agm, 1990, 93.

<sup>69</sup> F.Öztürk agm, 2014, 27.

### 3.3. Gonzalez'in Fine Eleştirisi

Ancak Gonzalez, Fine'in bu yaklaşımına itiraz eder. Ona göre, Fine'in öncül olarak sunduğu görüşlerinin argümanın sonucu olup, bunlar da diyalektik şartı sağlamamaktadır. Örneğin “bilgi mümkündür”, “bilginin nesnesi duyusal değildir”, “duyusal olmayan bu nesnelere idealdır” şeklindeki temel öncüller de aslında diyalektik şartı sağlamaz. Fakat Fine bunların öncül değil, aksine sonuç olduğunu öne sürer. Gonzalez ise daha genel bir anlamda Platon'un bilgiyi önermesel olmayan bir anlayış üzerinden yorumladığını savunur ve bu çerçevede Fine'ı eleştirir. Gonzalez *Devlet V*'i kabaca şöyle ele alır. Bilginin nesnesi olarak “olan” şu anlama gelmektedir: *F* (yüklem)'nin ne olduğunu bilmek, “gerçekten bir *F* olarak hakikaten var olan” ile aracısız bir şekilde tanışık olmak demektir. İncanın nesnesi olarak “olan ve olmayan” ise *F*'nin ne olduğuna inanmak yani hem *F* hem de *F* olmayan olabildiği için tamamıyla var olmayan ile “tanışık olmaya” sınırlanmaktadır.<sup>70</sup>

Platon'un önermesel olmayan bilginin varlığını kabul edip, felsefi araştırmada bunu vazgeçilmez gördüğüne dair görüşünü son yıllarda reddedenler, metinde kullanılan metaforların, görsel ve işitsel olmasıyla, bilginin nesnelereyle temas kurmasından dolayı bilginin doğrudan değil, bir önermeyle kavrandığını söylemektedirler. Öyle ki, önermesel olmayan bilgi kavramı anlaşılabilir ve temelsiz kabul edilmiştir. Metinde metaforlarla bir önermenin doğruluğunun görülüp kavranması önermesel olmayan bilgiyi reddetmenin sebepleri arasında göstermişlerdir. Felsefi olarak da böyle bir iddianın tutarsız olacağı ve bir muamma haline geleceğini söyleyen bu görüşe göre olması gereken doğrudan kavramak değil, dil aracılığı ile iletilebilir olmaktır. Dil düşüncenin özüdür. Bu görüşün dil aracılığı ile desteklenmesi şaşırtıcı değildir, çünkü dilin analizi günümüzde geniş kapsamlı bir uygulama alanına sahiptir. Ancak diğer görüş felsefi bilginin önermesel olmaması gerektiğidir. Bu görüşe göre önermeler doğru olsa bile şeyin kendisi hakkındaki bilgi önermeye dayanmaz. Yani önermesel olmayan doğrudan bilgi diye bir şeyin olduğunu söylemek, bir şeyin var olmadan da tezahür edebileceğini söylemektir. Bu onu hiçbir şekilde tanımlayamayacağımız anlamına gelmez; daha ziyade tüm bu

<sup>70</sup> Gonzalez, agm, 1996, ss. 249-252.

tanımlarımızın, kendisini nasıl tezahür ettiğine dair gerçeği yerine getirmeyi zorunlu kılar.<sup>71</sup>

Önermesel olmayan bilginin bir diğer özelliği ise, doğru/yanlış ayrımının dışında kalmasıdır. Önermesel olmayan bilgi durumunda, bilinen şey doğru veya yanlış olmaktan ziyade, o şeyin kendisidir. Bir şeyin kendisi zaten doğru ya da yanlış olamaz, bunun yerine tezahür eder ya da etmez denilebilir. Yine de bu, önermesel olmayan bilginin ya hep ya hiç meselesi olduğu anlamına gelmez. Aksine onun bir doğruluk değerinden yoksun olması, dereceleri olduğu anlamına gelir. Bir şey sönük veya daha net olabilir. Özellikle bu anlamda ne tür bir bilginin önermesel olmadığı üç şekilde belirlenebilir:

1. Pratik bilgi: Örneğin nasıl kayak yapılacağına dair bilginin, gerçekte neyi iddia edebileceğine dair bilgi yani nasıl kayak yapılacağı ile ilgili herhangi bir açıklama doğru ya da yanlış olabilir.
2. Ben bilgisi (Self knowledge): Kendini bilme görünüşün ötesinde bir reflekstir. Önermesel bilgi aktarılabilirken, önermesel olmayan bilgi sadece sizin sahip olabileceğiniz bir şeydir.
3. Analiz edilemeyen nesnelere bilgisi: Bu tür nesnelere başka bir şeye bölünemedikleri için, en fazla adlandırılabilirler, ancak tanımlanamazlar. Bu nedenle, onlar hakkında doğru ya da yanlış olarak söz edilemez.<sup>72</sup>

Gonzalez, Platon'un, aslında Fine'in düşündüğünün aksine, bilgiyi öz kavramı ile bir şekilde ilişkilendirerek, bilginin temelde önermesel-olmayan bir hesabını verdiğini öne sürerek, Fine'in analizine itiraz eder. Gonzalez'e göre Platon, *Devlet V*'de bilgiyi inançtan şöyle bir analiz üzerinden ayırt etmektedir. Platon'un bilgiyi "olan" ile ilişkilendirmesi, bilmenin özü bilmeyi gerektirdiği düşüncesinin bir sonucudur. Dolayısıyla, örneğin "F'nin ne olduğunu bilmek, *gerçekten* bir F olarak *hakikaten* var olan ile aracısız bir şekilde tanışık olmak demektir." Diğer taraftan, "olan ve olmayan" ise şu bağlamda inancın objesidir: F'nin ne olduğuna inanmak hem F hem de F-olmayan

<sup>71</sup> Francisco J. Gonzalez, "Nonpropositional Knowledge in Plato", *A Journal For Ancient Philosophy and Science*, 31/3, 1998, ss. 235-239.

<sup>72</sup> Gonzalez agm, 1998, ss. 235-243. Önermesel olmayan bilgi ile ilgili bu kısa açıklamanın amacı, önermesel olmayan bilginin felsefi argüman ve diyaloglarda ayrıntılı bir okuma gerektirdiğini ortaya koymaktır. Gonzalez agm, 1998, s. 243

olabildiği için, bütünüyle var olmayan ile tanışık olmaya sınırlanmaktadır.”<sup>73</sup> Dolayısıyla Gonzalez için Platon, *Devlet V*’de içerik analizi değil bir obje analizi yapmakta ve “olan” kavramının gerek varlıksal gerekse yüklemsel kullanımına birlikte yer vermektedir. Çünkü “gerçekten bir F olarak” ve “F olan ve F-olmayan” ifadeleri, “olmak” kavramının yüklemsel kullanımına işaret ederken, örneğin “hakikaten var olan” ve “hem var hem de var olmayan” nitelermeleri ise bu kavramın varlıksal anlamına gönderme yapmaktadırlar. Böylece Gonzalez, Platon’un bilgi/inanç ayrımını şu şekilde yorumlar:

İnanç, F olan ve F-olmayan olabildiği için hem var olan hem de yok olan duyusal nesnelere konu edinmesine rağmen, bilgi ise gerçekten ve yalnızca F olarak aslen var olan ideaları konu edinir. İnançın objesinde noksan bir şekilde taklit edilen ve algılanan ne ise, bilginin nesnesinde mükemmel bir şekilde kendini gösteren ve bilinen de odur: *F’nin neliği*.<sup>74</sup>

Dahası, Gonzalez’e göre, özellikle Fine’in obje analizi hakkında öne sürdüğü tartışmalı sonuçlar, aslında obje analizinin doğurduğu problemler değildir. Fine tarafından gündeme getirilen problemler, daha çok Platon’un özellikle analitik felsefe çizgisinde yorumlanmasın sonucudur. Söz konusu problem ya da tartışmalı sonuçların obje analizi bünyesinde de üstesinden gelinebileceğini düşünen Gonzalez, Fine’in yaklaşımının *Devlet* diyalogunu kesinlikle yansıtmadığı gibi, “olmak” kavramı ve bilginin *neliği* hakkında kimi bir takım temelsiz kabulleri esas aldığını da ileri sürer.

Özetlemek gerekirse, Gonzalez’ göre *Devlet V*’de hem varlıksal hem de yüklemsel yoruma yer verilmiştir. Çünkü “gerçekten bir F olarak” ve “F olan ile F olmayan” şeklindeki ifadelerde olmak teriminin yüklemsel anlamına yer verilmişken, “hakikaten var olan” ve “hem var hem de var olmayan” şeklindeki ifadelerde ise varlıksal yorum esas alınmıştır. Öyleyse, Platon burada nesne analizi yaptığı oldukça açıktır. Dolayısıyla, Gonzalez için, Platon’un bilgi ve inanç ayrımı şu şekildedir: İnanç, F olan ve F olmayan olmakla hem var hem de var olmayan duyusal nesnelere tayin edilmesine karşın, bilgi gerçekten ve sadece F olarak hakikaten var olan ideaları konu edinir. İnançın nesnesinde kusurlu bir şekilde taklit edilen ve duyumsanan duyulur nesnelere iken, bilginin nesnesinde mükemmel bir şekilde kendini gösterip gerçekten bilinen ise öz ya da *neliktir*. Peki, ama Gonzalez’in Fine eleştirisi haklı mıdır? *Devlet* diyalogu Fine’in yorumunu desteklememekte midir? Bir sonraki bölümde bu soruya cevap verilmeye çalışılacaktır.

<sup>73</sup> Gonzalez agm, 1996, s. 262.

<sup>74</sup> Gonzalez agm, 1996, s. 274.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### DEVLET VI -VII VE İÇERİK ANALİZİ

#### 4.1. *Devlet VI ve VII Fine'in İçerik Analizini Desteklemekte midir?*

İddiamız odur ki, Gonzalez'in Fine eleştirisi ikna edici olmadığı gibi, çok da makul gözükmemektedir. Platon'un hem *Devlet V* hem de *Devlet*'in VI ve VII. bölümlerinde ortaya koyduğu yaklaşımlara yakından bakacak olursak, Fine'in yorumunun aslında hatalı olduğunu düşündürecek metne dayalı açık bir delil ya da yaklaşım söz konusu değildir. Ayrıca metin, tek bir yorumu destekleyecek şekilde bir belirginlikte de değildir. Fakat Platon'un özellikle hem *Devlet V*'in 477b-478b satırlarında yetiler ve yanılmazlık kavramı çerçevesinde yaptığı bilgi ve doksa ayrımı hem de *Devlet* diyalogunun VI ve VII. bölümlerinde çeşitli metaforlar üzerinden ortaya koyduğu detaylı ayrımlar ve ideaların nasıl bilindiğine dair genel görüşü, Fine'in yorumu ile de bağdaşmaktadır.<sup>75</sup>

Platon, *Devlet V*'in 477b-478b satırlarında, bilgi ile doksanın temelde farklı yetiler ya da bilişsel mekanizmalar olduğunu öne sürerek, bilgi ve doksa adı verilen bu yetilerin ya da epistemik statülerin farklı işlevleri olduğunu savunmaktadır. Bilgi ile doksa arasındaki işlev farkı, doksanın özünde “yanılabilir” bir yeti olması ya da hataya açık kapı bırakmasına karşın, bilgi ise bunun aksine “yanılmazlık” vasfına yani düşünülebilir hata ihtimallerine bile kapalı olmasında yatar. Nitekim Platon, özellikle 447e'de “yanılmayan ve yanılabilen birbirine nasıl karıştırılabilir” diyerek, bunu açıkça ortaya koyar ki, Fine'in yorumu haklı olarak bunu da esas alır. Kaldı ki, çalışmamızın bir önceki bölümünde de ifade edildiği gibi, bilgi ve inancı birbirinden ayırt etmek için *Devlet V*'de ileri sürülen temellendirmenin 5 ve 6 numaralı öncüleri, *Devlet V*'in Fine'in yorumunu destekler nitelikte olduğunu göstermektedir. Ama eğer bilgi/inanç ayrımı Platon'da “yanılmazlık” kavramı bakımından yapılmış ise, bilginin yanılmaz bir epistemik statü olduğu iddiası ne anlama gelmektedir? Bu iddia, obje analizine mi, yoksa içerik analizine mi işaret etmektedir? Başka bir deyişle, Platon'un yetiler üzerinden

<sup>75</sup> Benzer iddianın bir savunması için bkz. F. Öztürk agm, 2014, s. 28.

yaptığı sınıflama, bilginin nesnesini varlık ya da yüklemeler ile mi sınırlamaktadır, yoksa bilgiyi doğrudan doğruya doğrular ile mi ilişkilendirmektedir?

Öztürk'ün de açıkça ifade ettiği gibi, bilgi kavramımızın yanılmazlık nosyonu ile irtibatlandırılması, şayet “yanılmış olsaydın”, bilgiye de sahip olamayacaktın ya da eğer herhangi bir şeyin bilgisine sahipsen, demek ki o şey hakkında yanılmamışsın anlamına gelmektedir.<sup>76</sup> Eş deyişle, Platon'un bilginin yanılmaz olduğu şeklindeki görüşü, onun *Menon* ve *Theaitetos* diyaloglarında ortaya koyduğu bilgi tanımı ile paralel olup, bilginin doğruluk ile olan bağlantısını vurgulamaktadır. Hatta Platon'un bilginin nesnesini, tıpkı Aristoteles'te de olduğu gibi, *başkaca olamayacak olan* olarak belirlemesi, bilginin konusunun ya da tayin edildiği şeyin zorunlu doğrular olduğu fikrinin bir ifadesidir.<sup>77</sup> *Başkaca olamayacak olan* ile niçin (zorunlu) doğrular da kastedilmemiş olsun ki? Söz konusu ifade ile zorunlu doğrular kastediliyorsa, o zaman Fine'in analizi de metin ile uyumlu olmaktadır. Fakat Vlastos, Platon'un burada özellikle “yanılmazlık” kavramına farklı bir anlam yüklediğini dile getirir. Yanılmazlık kavramı, Fine'in analizinde de yer verdiği şekilde, “hatasız” anlamı taşıdığı gibi, “hatalı değil” şeklinde anlam da taşır. Fakat bunlar arasındaki farklılık kip farkı ile ilgili olup, kavramın Fine kullandığı anlamı zorunluluk ya da imkânsızlık kipini de içerdiği halde, Vlastos'un dikkat çektiği anlamı ise belli bir kipe yer vermez.<sup>78</sup> Peki, ama bu, Fine'in yorumunu için bir açmaz veya engel teşkil eder mi? Vlastos haklı olsa bile, Fine'in içerik analizi hiçbir şekilde etkilenmez çünkü yanılmazlık kavramının Vlastos'un gündeme getirdiği anlamı da Fine'in öngördüğü şekilde bilgi ve doğruluk bağlantısını devre dışı bırakmaz.<sup>79</sup> Nitekim, Platon *Devlet V*'in 477b-478b'deki ayrımında, bilgi ve inancı farklı yetiler veya kapasiteler olarak belirlerken, bilgi adı verilen kapasitenin vazifesinin doğruları elde etmek olduğunu dile getirir ama inanca böyle bir işlev yüklemeyiz; çünkü inançlar doğaları gereği yanılabilir. Öyleyse, bilginin nesnesi belli bir varlık statüsüne sahip nesnelerin bizzat kendileri değil, söz konusu nesneler hakkındaki doğru önermelerdir. O halde, *Devlet V*'in Fine'in “içerik analizi” ile örtüşmediği savı haklı olmadığı gibi, makul de değildir.

<sup>76</sup> F. Öztürk agm, 2014, ss. 28-29.

<sup>77</sup> Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (çev: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, 88b30-35; 89 a.

<sup>78</sup> G. Vlastos agm, 1985, s. 13.

<sup>79</sup> F. Öztürk, agm, 2014, ss. 28-29.

Platon'un bilgiyi özellikle "yanılmazlık" kavramı ile de yakından irtibatlandırması, bilgi ve zorunlu doğrular arasında bir bağ olduğunu düşündüğü içindir ki, bu da *Devlet V*'de Fine'nin analizini de destekler nitelikte yaklaşımlar barındırdığını gösterir mahiyettedir. Platon, *Devlet VI*'nın hemen girişinde, bilgi ve inanç ayrımı ile ilgili olarak *Devlet V*'de ulaşılan sonucu yeniden özetlemekte ve ikisi arasındaki farkı belirtirken, farkın onların objelerinden ziyade filozofların kavrama yeteneğinden, yani kullandıkları uslamaların farklı olmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır:

-Filozoflar, hiç değişmeden kalan şeye varabilen insanlarsa, ona varamayan ve bir sürü değişken şeyler içinde kaybolanlara bu adı veremezsek, devletin başına getireceğimiz hangileri olacak? (484b4-8).

-Çünkü, bu sözünü ettiğin araştırma pek kolay bir iş olmasa gerek. Bana öyle geliyor ki, senin ortaya koymak istediğin şu: Diyalektik yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır (511c4-8).

#### 4.1.1. *Devlet VI -VII'de İnanç ve Bilginin Türleri*

Platon'un *Devlet*'in VI ve VII. Kitaplarında yaptığı önemli ayrımlar da Fine'nin içerik analiziyle tutarlıdır. Platon, *Devlet*'in bu sonraki bölümlerinde iki tür inanç ve iki tür bilgi ayrımı yapmaktadır. Bu ayrımlar ve farklı epistemik statüler arasındaki ilişkilerin doğası, Fine'nin içerik analizi ile de kolaylıkla açıklanabilmektedir. Dolayısıyla, *Devlet VI* ve VII de Fine'nin yorumladığı şekilde de okunabilir. Nitekim ideaları bilme yolumuzun ne olduğuna dair Platon'un özellikle söz konusu ayrımlar üzerinden geliştirdiği yaklaşım, Fine'nin analizi ile örtüşmektedir.<sup>80</sup> İoanna Kuçuradi'in Platon'da diyalektikçi ve diyalektik yöneme dair belirlenimleri özü itibarıyla Fine'nin çözümlemesiyle paralellik taşımaktadır. Kuçuradi'ye göre, diyalektik yöntemi tatbik eden filozof tek teklerin de özünü kavrayan ve açıklığa kavuşturan, teklerin de uygun bir hesabını verendir. Ayrıca diyalektikçi, "varolanı bir bütün olarak gören ve bu bütünü meydana getirenler arasındaki ilgiyi—ideaların temelini— gören, gördüklerini de temellendirerek gösterebilen kişidir."<sup>81</sup> Tanımaya dayalı direkt farkındalık ya da akli sezgi bundan farklı olduğu için, Kuçuradi'in bu önemli yorumu Fine'nin da savunduğu içerik analizinin farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir. Çünkü Kuçuradi'in ifade ettiği şekilde bir

<sup>80</sup> Bkz. F. Öztürk agm, 2014, s. 29.

<sup>81</sup> İ. Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında Ayraç* Yayınevi, Ankara, 1997, ss. 95-97.

temellendirme ya da idealara dair uygun bir hesap verebilme ancak diyalektik yöntem ile başarılabilir. Tekrar etmek gerekirse, tartışma konularından birisi şu genel soru üzerinedir: Platon için ideaları bilme yolumuz, tanımaya dayalı dolaylımsız görü yani sezgisel kavrayış mı, yoksa diyalektik yöntem midir? Aşağıda da ifade edilmeye çalışılacağı gibi hem *kata doxan* hem de *kat'ousian* hakkındaki sorgulamalarda Sokratik yöntemin kullanılması, Platon'da ideaları bilme yolumuzun temelde diyalektik yöntem olduğunu görüşünü öne çıkarmaktadır ki, Fine'in "içerik analizi" adını verdiği yaklaşım tam da bunu savunmaktadır.<sup>82</sup>

*Devlet VI ve VII*'de Platon'un bir içerik analizi yaptığını destekleyen bir diğer husus ise bilgi ve inancın da kendi aralarında ikiye ayırmasıyla ilgilidir. Platon burada inancı *eikasia* ve *pistis*, bilgiyi ise *dianoia* ve *noesis* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fine, makul bir şekilde, bu farklı epistemik statülerin birbirlerinden geleneksel "nesne analizi" çerçevesinde değil, söz konusu bu epistemik seviyelerin esas itibariyle bilişsel içerikleri bakımından birbirinden ayırt edilmiş olduğunu öne sürer.<sup>83</sup> Platon, *Devlet VI ve VII*. Kitaplarında güneş, bölünmüş çizgi ve mağara benzetmeleri üzerinden inanç ve bilgiyi de ikiye ayırır ve *Devlet V*'deki ayrımını detaylandırır. Platon, yukarıda da ifade edildiği üzere, *Devlet V*'de ideaların bilgisini genel olarak her türlü bilginin gerektirdiği tezini ileri sürmektedir. Platon, *Devlet VI ve VII*. Kitaplarında ise söz konusu ayrımlar temelinde en yetkin bilginin ideaların bilgisi olduğu fikrini ileri sürüp temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Fine'a göre Platon, *Devlet*'in bu bölümlerinde, bilgi ve inanç arasındaki temel farkı daha çok süjenin inanç seviyesinden bilgi seviyesine nasıl yükselip ulaşabileceği bağlamında ele almaktadır. Buna göre Platon, *Devlet VI ve VII*'de de aslında bir içerik analizi yapmakta ve dolayısıyla *eikasia*, *pistis*, *dianoia* ve *noesis* şeklindeki farklı seviyeleri birbirinden nesne analizi bakımından değil, hem bu seviyelere mahsus olan bilişsel içerikler hem de süjelerin bu seviyelerde başvurdukları akıl yürütmeler bakımından ayırt etmektedir. Nitekim, aşağıda da detaylandırılacağı gibi, inancın türlerini oluşturan *eikasia* ve *pistis* ya da bilginin çeşitleri olarak belirtilen *pistis* ve *dianoia* seviyeleri arasındaki farkı, bu epistemik statü ya da seviyelerin konusunu

---

<sup>82</sup> Fine agm, 1990, s. 112.

<sup>83</sup> Fine agm, 1990, ss. 100-101.

oluşturan objelerin farklı olması değil, kullanılan diyalektik yöntemin nasıl tatbik edildiği ve buna bağlı olarak süjenin oluşturduğu farkındalığın farklı olması belirlemektedir.<sup>84</sup>

#### 4.1.2. Güneş, Bölünmüş Çizgi ve Mağara

Fine'a göre Platon, güneş, bölünmüş çizgi ve mağara benzetmelerine başvurarak, inancı *eikasia* ve *pistis*, bilgiyi ise *dianoia* ve *noesis* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha önemlisi, Platon burada da aslında bir içerik analizini devreye sokmakta ve dolayısıyla inanç ve bilginin çeşitlerini de bu bakımdan ele almaktadır. Öncelikle söz konusu bu benzetmeleri ifade etmeye çalışalım.

##### 4.1.2.1. Güneş Benzetmesi

Platon, ilk olarak iyi ideası ile güneş arasında bir benzerlik kurar ve iyi ideasını hem ontolojik statüsünü hem de bilgi ile olan bağlantısını, güneşin duyulur dünya üzerindeki etkileri bakımından açıklamaya çalışır. Platon, güneş benzetmesini şöyle ifade eder:

-Ondaki görme yetisi de ona güneşten akıp gelen bir güç değil midir?

-Doğru.

-Peki, görmenin kendi değil, sebebi olan güneş de gördüğümüz bir şey değil midir?

-Öyledir.

-Şimdi şunu iyi belle, iyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur (508b6-c2).

-Ruh için de şöyle düşün: Ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama, karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işletemez olur (508d4-9).

İyi ideasının düşünülür dünyadaki yeri, Güneş'in duyulur dünya ile olan nedensel bağlantısına benzetilmektedir. Güneş ışığı hem bizim görmemizi sağlar hem de duyulur dünyanın varlık nedenidir. Benzer şekilde, iyi ideası da bilginin varlığına tesir eder. Platon için iyi ideası hem bilmenin varlık nedeni hem de bilinme nedenidir (*Devlet*

<sup>84</sup> Fine agm, 1990, ss. 100-111.

509b).<sup>85</sup> Şöyle ki, ancak ve sadece iyi ideası bakımından hesabı verilmiş şeylerin bilgisi mümkündür. Oysa iyi ideası ile bağlantı kurmadan tekler üzerine eğildiğimiz zaman, aydınlatmadan yoksun bir şekilde karanlıkta kalır ve onlar hakkında sadece inanç seviyesine ulaşabiliriz. Platon, tek tekler ya da görüşler dünyası ile karanlıkta temas halinde olma ile gün ışığında temas halinde olmayı karşılaştır. Gün ışığında tekleri görürüz, ama karanlıkta ise onları görmemiz söz konusu olmaz. Aynı şekilde, insan zihni ya da akli iyi ideasını hesaba katmadan görüşlere yönelirse, tıpkı karanlıkta kalmışçasına, onların bilgisini değil, onlar hakkında ancak doksalar edinebilir. Oysa, özne şayet gerçekliği iyi ideasının “ışığı” altında düşünürse, bilgi seviyesine yükselir. Fine, bu benzetmeyi şöyle ortaya koyar.

**S1:** Görme duyusu duyulur dünyaya karanlıkta bakar.

**S2:** Görme duyusu duyusal duyulur dünyaya gün ışığında bakar.

Burada S1 şunu örneklendirir:

**S3:** Özne iyi ideası tarafından aydınlatılmadığına yalnızca duyulur dünyanın farkında olur ve böylece sadece doksa edinir.

S2 ise şunu gösterir:

**S4:** Özne, bilinebilir objeler üzerine iyi ideası tarafından aydınlatılmış bir şekilde düşünür ve dolayısıyla en yetkin bilgi edinir.<sup>86</sup>

Platon, bu benzetme üzerinden, en yetkin bilginin bir şekilde iyi ideasının bilgisini zorunlu kıldığını öne sürmektedir. Buna göre bilmek iyi ideasını bilmek olduğu gibi, iyi ideasının bilgisi de her türlü bilgi için gereklidir. Platon özellikle 505a ve 508a’da bunu savunulmaktadır, çünkü iyi ideası gerçekliğin hem *özel* hem de *teleolojik* nedendir.<sup>87</sup> Dolayısıyla bilgi, bilinenin niçin öyle olduğuna dair nedenleri de ayrıca bilmeyi aslında zorunlu kıldığı için, iyi ideasının bilgisi genel olarak bilginin gerek şartıdır. Kaldı ki, iyi ideasını diğer idealar gibi bir *ousia* olarak görmemek gerekir; iyi ideası nihai gerçekliğin

<sup>85</sup> Ayrıca, Platon’a göre iyi ideasının bilgisi, diğer şeyleri bilmek için gereklidir: “En yüksek bilimin konusu, iyinin ta kendisi, ideasıdır. Doğruluk ve bütün öteki değerler, insanı iyiye götürürlerse, yararlı olabilirler. Sana şimdi vereceğim cevabın da ne olacağını anlamışsındır. Yalnız şunu ekleyeceğim ki, bu iyi dediğimiz şeyin ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz. Bunu bilmeyince de onun dışındaki her şeyi, ne kadar bilirsek bilelim, bir işe yaramaz. Nasıl ki, iyiye varmadıkça, varacağımız her şey boşunadır.” (505a).

<sup>86</sup> Fine agm, 1990, s. 97.

<sup>87</sup> Ayrıca iyi ideası bilginin olduğu gibi bilinebilir şeylerinde nedenidir. Bkz. *age. Devlet* 517b8-9; 517c1-5.

ya da diğer ideaların teleolojik organizasyonunun bütününü ifade eder. Öyleyse bir şeyi bilmek, o şeyin bütün bu teleolojik organizasyondaki asli yerini ve bütünün parçalarıyla olan bağlantısını bilmek demektir. Bunun için Fine, haklı olarak, Platon'un bağdaşımçı bilgi kuramını da geliştirip savunduğunu iddia eder.<sup>88</sup>

#### 4.1.2.2. Bölünmüş Çizgi

Ayrıca Platon, bölünmüş çizgi üzerinden S3 ve S4'ü daha ayrıntılı bir şekilde ifade etmeye çalışır. S3'ü Ç1 ve Ç2 olarak, S4'ü de Ç3 ve Ç4 olarak ikiye böler. S3'e karşılık gelen Ç1 ve Ç2 duyulur dünyayı, S4'e karşılık gelen Ç3 ve Ç4 ise düşünülür dünyayı ifade eder:

-Dediğimiz gibi, iki şey düşün şimdi: Bunlardan biri, kavranan dünyanın başında olsun; öteki, görülen dünyanın başında. Göğün demiyorum, çünkü o zaman güneş kelimesinin kaynakları üzerindeki bilgimi ortaya dökmek istediğimi sanırsın. Bu iki çeşidi, görülen ve kavranan iki dünyayı iyice anlıyorsun değil mi? (*Devlet*, 509d)

Burada Ç1 ve Ç2 iki inanç çeşidini, yani *eikasia* ve *pistis* olarak adlandırılan en düşük seviye farkındalık derecelerini, Ç3 ve Ç4 ise iki bilgi türünü, yani *dianoia* ve *noesis* olarak ifade edilen farkındalık derecelerini simgelemektedir.

-Şimdi, iki ayrı uzunlukta, ortasından kesilmiş bir çizgi düşün. Bu iki parçadan biri görülen dünya, öteki de kavranan dünya olsun. Parçalardan her birini aynı orantıyla yeniden ikiye böl. Nesnelerin aydınlık ve karanlık derecelerine göre görülen dünyada bir parça elde edeceksin: Yansılar parçası. Yansı dediğim şey, önce gölgeler, sonra suda ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir, anlıyor musun?

-Evet, anlıyorum.

- Şimdi bir tarafına yansı dediğim çizginin öbür yarısını al. Orada canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesnelere bulunsun.

-Peki.

-Şuna da bir diyeceğin var mı? Görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yansı, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa sanıyla bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır, değil mi?

-Evet.

-Şimdi kavranan dünyanın çizgisini nasıl keseceğiz, onu düşün.

-Nasıl?

<sup>88</sup> Fine agm, 1990, ss. 97-98.

-Şöyle: Böldüğümüz çizginin ilk parçasında ruh, deminki parçaya asıllarını koyduğumuz nesnelere birer yansı olarak ele aldığı için, araştırmalarına varsayımlardan gitmek zorunda kalır; ilkeye değil, sonuca götüren bir yola girer. İkinci parçada ruh, yansılara başvurmadan varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarını yalnız kavramlarla yapar (509d8-510b10).

-Şimdi bizim çizgi üzerinde yaptığımız dört bölüme, dört türlü düşünüş yolunu uygula. En yüksek bölüme “kavrayış” diyelim, ikincisine “çıkarış” üçüncüsüne “inanç”, dördüncüsüne de “sanı”. Sonra bunları aydınlık derecesine göre sıralayalım. Bunu yaparken de, bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmayalım (511e).

Böylece Platon, bölünmüş çizgi üzerinden iki tür inanç ve iki tür bilgi çeşidinden söz eder. Ç1’e yerleştirilen ve en düşük seviye inancı ifade eden *eikasia* (tahmin) resimsel ya da imgesel farkındalık seviyesidir. Platon, bu inanç türünü (doksaston) tek teklerin (hayvan, bitki gibi) gölgeleri veya örneğin sudaki yansımaları (*phantasmata*) bakımından ifade eder.<sup>89</sup> Diğer taraftan, Ç2’ye konumlandırılan ve *pistis* denilen inanç türünün (*gnoston/aisthesis* yani duyumsama ile *tanınan*) nesnesi ise, duyulur dünyadaki tek tekler olup, bu inanç türü inancın en yüksek seviyesidir. Ç3 ise *dianoia* adı verilen bilgi türüne ayrılmıştır. Bir tür çıkarım yapma işleminin sonucu olan *dianoia*, kimi birtakım hipotezlerden yola çıkılarak varılan sonuçları ifade etmektedir. Aristoteles’in tanıtlamalı bilgi (*episteme*) adını verdiği bilgi çeşidine benzeyen bu farkındalık seviyesi, hipotezlerin yanında, teklere (yani duyulur şeylere ve onların niteliklerine) de başvurur ve idealara onların üzerinden yaklaşır. Platon için matematik ve kendisinin iyi ya da adilin ne olduğuna dair argümanını, bu bilgi türünün örnekleri olarak gösterir. Buna karşılık, Ç4 ise *noesis* (ya da *noesis*) olarak da adlandırılan en yetkin bilgi çeşidini barındırır. Bu seviyede diyalektik yönteme ustaca başvurulur. Dolayısıyla, farkındalığın doğrudan nesnesi bu seviyede bizzat ideaların kendileridir. Yani idealar hakkındaki diyalektik bir soruşturma ya da Sokratik sorgulama, Ç3 seviyesinden oldukça farklı olarak, ideaların gölgelerini ya da görünüşler dünyasını artık hesaba katmaz. Çünkü Ç4’de, kişinin Ç3’de kullandığı hipotezler doğrudan idealar ile birlikte ele alınarak, onların başlangıçtaki hipotetik olma durumları ortadan kaldırılır. Nitekim, *noesis* aslında iyi ideasının bilgisi, yani artık hipotetik olmayan bir ilk ilkenin farkına varılıp kavranmasıdır.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Fine agm, 1990, s. 101.

<sup>90</sup> Platon *age*. 509d- 533e8; Fine agm, 1990, ss. 98-99; Öztürk agm, 2014, 31.

### 4.1.2.3. Mağara Alegorisi

Platon, ünlü mağara benzetmesinde ise yine güneş alegorisindeki S1 ve S2'yi kendi aralarında bölümlendirerek aydınlatmaya çalışır. Kabaca, mağara benzetmesi temelde bizim adil ve iyyinin ne olduğu hakkındaki durumumuzu, bu kavramlar hakkındaki akıl yürütmelerimizin seviyesini göstermeyi amaçlar.<sup>91</sup> Platon, burada, insanların özellikle iyi ve adil olandan ne anladığı ile— yani etik kabullerimizin seviyesini— mağarada tutsak olan kişinin gerçeklik hakkındaki duruşunu bir tutmaktadır. Ona göre *eikasia*, işte bu seviyeyi ifade etmektedir. Platon, S1 ile mağaradaki tutsağın bağılı olması (514a-c) ve mağara içinde serbest bırakılması durumlarıyla ilişkilendirir (515c4-11); S2'yi ise mağaranın dışına çıkmasına izin verilen tutsağın dışarıdaki durumuna benzetmektedir (516a6-9).

Daha detaylı olarak ifade etmek gerekirse, doğuştan itibaren karanlık bir mağarada tutulan tutsaklar, hayatları boyunca mağaranın duvarlarına yansıyan gölgeler ile yüzleşirler ve yalnızca onları görürler. Mağara karanlık olduğu için, duvarda beliren yansımalar içeride yanan bir ateşten kaynaklanmaktadır; ancak duvara yansıyan gölgeler kimi birtakım yapma nesnelere, örneğin kuklaların gölgeleridir, bir bitki ya da hayvanın gölgeleri değil. Böyle bir durumda tutsaklar, gerçekliğin duvara yansıyan gölgelerden ibaret olduğunu düşünürler. Ancak, bir gün tutsaklardan birisi salıverilir. Tutsak sadece duvara yansıyan gölgeleri değil, söz konusu objelerin kendilerini de fark edip görür. İlk önce, kafası karışır ve bir şaşkınlık yaşar ama yine de gölgelerin daha gerçek olduğunu sanır; fakat zamanla, bunları birbirinden ayırt etmeyi öğrenir ve yansımaların değil objelerin gerçek olduğunu anlar. Dolayısıyla mahkûm, mağara içinde bir gerçek/görünüş ayrımı yapmayı başarır. S1 ile benzeştirilen, tutsağın mağara içerisindeki iki farklı durumudur. Mağaradan dışarıya çıkan mahkûm, tıpkı içeride yaşadığına benzer bir şekilde, ilk önce hayvan ve bitki gibi şeylerin gölgelerini görüp gerçek sanır; ama zamanla burada da söz konusu şeylerin gölgelerinin değil kendilerinin gerçek olduklarının ayırımına varır ki en nihayetinde güneşi görüp fark ederek, gerçek ve görünüş ayrımını dışarıda da yapmayı başarır. Burada S2 ile ilişkilendirilen ise tutsağın mağaranın dışındaki iki farklı halidir.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Platon *age*. 514a-517b.

<sup>92</sup> Bkz. Fine agm., 1990, ss. 99-101.

#### 4.2. *Eikasia / Pistis* Ayrımı ve İçerik Analizi

Şimdi, bu noktada şu önemli sorunun sorulması önemlidir. Söz konusu benzetmeler üzerinden yapılan ayrımlar, yani inancın *eikasia* ve *pistis*, bilginin ise *dianoia* ve *noesis* olarak ayrılması geleneksel olarak iddia edildiği gibi bir obje analizini mi esas almaktadır? Gail Fine, haklı olarak, Platon'un aslında burada da— yani *Devlet* VI ve VII'de de— tıpkı *Devlet* V'de olduğu gibi, bir içerik analizi yapıldığını öne sürmektedir:

İçerik analizine göre, Ç1ve Ç4 birbirinden kendilerine has objeleri bakımından değil (hiçbir zihinsel durumun kendine has objeleri yoktur), kendilerine özgü ayrıcalıklı usamlama çeşitleri (onların bilişsel içeriği) bakımından ayırt edilmektedir. Birisinin hangi zihinsel durum içerisinde olduğu ki, hangi obje hakkında olursa olsun, onun kullandığı usamlamanın çeşidi tarafından belirlenir.<sup>93</sup>

Demek ki, genel olarak bilgi ve inanç arasında da olduğu gibi, bilgi ve inancın çeşitleri arasındaki ayrımlar da onların nesnelere farklı olmasından dolayı değil, her birinin sahip olduğu önermesel içeriğin ya da her birinin dayandığı usamlamanın birbirinden oldukça farklı olmasındandır. Seviye farkı ve dolayısıyla söz konusu ayrımlar, gerçek ve görünüş ayrımının “sistemik olarak” yapıp yapılmadığına dayanmaktadır. Dolayısıyla Platon, bu ayrımları temelde bir obje analizi ya da “iki dünya” görüşü temelinde yapmamaktadır.<sup>94</sup>

Tekrar etmek gerekirse, obje temelli analiz ya da yaklaşımlar Ç1 seviyesine konumlanan ve *eikasia* olarak adlandırılan inanç çeşidini, bu seviye inanca sahip kişinin yalnızca gölge veya yansımalarla yüzleşmesi bakımından ele alır; yani *eikasianın* objesi ya da konusu yansımalar olduğu ve diğer inanç türünün objesi farklı olduğu için, *eikasia* farklı bir inanç ya da farkındalık seviyesidir. Bunun aslında metin tarafından da desteklenmediğini vurgulayan Fine, Platon'un özellikle 515a'da insanların büyük bir çoğunluğunun (ideal devlette bile) Ç1'deki *eikasia* düzeyinde olmalarına karşın, duyulur dünyanın ya da teklerin gölge veya yansımalarına göre hareket etmediklerini, dolayısıyla *eikasia* seviyesinin gölge veya yansıma bakımından belirlenmediğini düşünür. Kaldı ki, yansımalarla yüzleşiyor olmak, mutlaka Ç1 seviyesinde olmayı kesinlikle gerektirmez. Serbest bırakıldıktan sonra, sadece gölgeleri değil objeleri de gören tutsak, gerçeğin ne

<sup>93</sup> Fine agm., 1990, ss. 100-101.

<sup>94</sup> Fine agm., 1990, ss. 100-102.

olduğu ile ilgili olarak yine de *eikasia* edinmiş olup, hala Ç1'dedir. Ayrıca, salt yansımalarla muhatap olmak, *eikasia* açısından yeterli de olmamaktadır. 520c'de de açıkça ifade edildiği üzere, Filozof mağaraya geri geldiğinde, sadece imge ya da yansımalar maruz kalmasına rağmen, onlara dair farkındalığı asla *eikasia* değildir. Şimdi, filozof burada Ç1 seviyesine gerilemiştir diyebilir miyiz?

Gonzales'in de benimsediği tartışmalı obje analizi böyle bir sonucu da beraberinde getirmektedir, fakat bu sonuç savunulabilir olmaktan oldukça uzaktır. Halbuki baştan beri mağarada bulunan öznenin sadece *eikasia* sahibi olması ve böylece epistemik seviyesinin Ç1'e konumlandırılmasının asıl gerekçesi, *eikasia* adı verilen zihinsel durumun ya da farkındalık seviyesinin objesinin imgeler ya da yansımalar olduğu gerçeği değildir; *eikasia* sahibi öznenin tatbik ettiği epistemik performanstır, burada başvurduğu akıl yürütmedir; yani böyle bir epistemik durumdaki öznenin yalnızca *eikasia* ile sınırlı kalması onun gerçek ve görünüş arasında yaptığı ayrımının bir şekilde sistematik olmaması, uygun bir açıklamadan yoksun olması ve dolayısıyla gelişigüzel olmasında yatmaktadır. Demek ki, bu öznelerin muhatap oldukları şeylere ilişkin sadece *eikasia* edinmiş olmaları, bu inanç çeşidinin konu ya da objesinin ne olduğundan ziyade, bu öznelerin dünyasını oluşturup çevreleyen bu suni ya da yapma objeler hakkında fikir edinmedeki zihinsel sürecinin doğası ya da kullandıkları usamlamanın niteliğiyle ilgilidir.<sup>95</sup> Şayet *eikasia*'nın niçin Platon tarafından bir inanç çeşidi olarak belirlendiğini netleştirirsek, burada söz konusu obje analizine dayalı bir sınıflama veya konumlandırma yapılmadığını da açıkça bir şekilde görmüş oluruz.

Platon, özellikle 515a5, 520c-d ve 517d4-517e2'de çoğumuzun etik ve adalet ile ilgili farkındalık ve kabullerimiz ile ilgili olarak *eikasia* düzeyinde, yani Ç1'de olduğumuzu ileri sürer.<sup>96</sup> Mağaradaki özne, kuklaların yansımalarıyla değil de kendileriyle de yüzleşiyor olsa bile, yine Ç1 seviyesinde kalmaya devam edecektir; çünkü kukla ile onun duvardaki yansımaları "sistematik olarak" birbirinden ayırt edebilecek temellendirmeye henüz sahip değildir. Kaldı ki, kuklanın mı yoksa kuklanın duvardaki yansımalarının daha gerçek olduğu hususunda, mağaradaki özne de dahil çoğumuz S1'den ziyade, S2 seviyesindeyiz. Yani biz, tek tekler ile ilgili olarak genellikle *pistis* olarak

<sup>95</sup> Fine agm., 1990, s. 101-102.

<sup>96</sup> Fine agm., 1990, s. 102.

adlandırılan farkındalık düzeyindeyiz. Platon için, bizim iyi ve adilin doğasına dair sorgulamamız ve akıl yürütmelerimizin düzeyi *eikasia* seviyesi yansıtmaktadır. *Eikasia* tam da bundan dolayı bu sınıflamaya dahil edilmiştir. Fakat Ahmet Arslan, *eikasia* ve *pistis* ayrımının Platon'un tragedya ve komedi gibi sanatlar da dahil sanat dair genel yaklaşımı üzerinden ele alınması gerektiğini iddia eder.<sup>97</sup> Arslan'a göre Platon, burada, *eikasia* ile sanatın *neliğini* ilişkilendirmekte ve sanatın ne olduğuna dair farkındalığımızı *eikasia* ile bir tutmaktadır. Ancak bu makul olmadığı gibi, mağara benzetmesinin asıl amacını da hiçbir şekilde yansıtmamaktadır. Öztürk'ün terimleriyle ifade edecek olursak;

Platon, bu sanatları tatbik edenler de dahil, hepimizin özellikle *iyi* ve *adil* hakkındaki görüşlerimizin seviyesini göstermek için *eikasiayı* bu dörtlü sınıflamaya dahil eder. Nitekim mağara alegorisinin asıl işlevi budur, bunu göstermektir. Platon, bizim etik inançlarımızın seviyesi ile mağaradaki tutsağın yapma objelerin gölgeleri hakkındaki inançlarımızın seviyesini bir tutar ki, *eikasia* tam da bu inanç ya da farkındalık derecesini simgeler.<sup>98</sup>

Peki, ama *pistis* nedir? Bu inanç çeşidi ile *eikasia* arasında temel olarak ne fark vardır? Daha önemlisi, Platon belli bir obje analizi açısından mı *pistisi* belirleyip, Ç2'ye yerleştirmiştir? Platon'un *eikasia* ve *pistis* arasında yaptığı ayrım geleneksel “iki dünya” yaklaşımı, yani varlıksal ya da yüklemli öne çıkaran yorum bakımından açıklanabilir mi? Bu çalışmanın eldeki sorulara genel yaklaşımı Fine'in çözümlemesinin çok daha makul bir yaklaşım olduğu yönündedir. Kabaca, *pistise* niçin Ç2'de yer verildiği dikkate alındığında, Platon'un *pistisin* doğasına dair yaptığı belirlenimlerin “iki dünya” fikri üzerinden değil, Fine'in altını çizdiği bir içerik çözümlemesi bakımından yapıldığını görebiliriz. Platon'un, inancı kendi içerisinde *eikasia* ve *pistis* olarak ayırt etmesi ve *pistisin* Ç2 seviyesine konumlandırmasının gerekçesi, *pistisin* objesinin görünüşler ya da duyulur dünya olması değil, *pistis* sahibi öznelerin duyusal nesnelere onların yansımalarından, gölgelerinden ayırt edebilmeleridir. Ç1 ile Ç2 arasındaki epistemik fark, gerçek/görünüş ayrımı yapmaya çalışan öznelerin söz konusu ayrımı yapabilmek için kullandıkları usuller arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Platon, *eikasia/pistis* ayrımını bu farkındalık seviyelerinin objelerinin ontolojik statülerinin farklı olması üzerinden değil, bu seviyelere ulaşmak için başvurulan sorgulamaların seviyelerinin farklı olması gerçeği üzerinden yapmaktadır. Platon, duyulur dünya ya da fiziksel bir nesne ile yüzleşiyor olmayı, *pistis* sahibi olmak için ne gerekli ne de yeterli

<sup>97</sup> Arslan *age.*, 2012, s. 319.

<sup>98</sup> F. Öztürk *agm.*, 2014, s. 33.

görür; fiziksel bir nesne ile ilgili olarak *pistis* seviyesinde yani Ç2’de olabilmek, söz konusu nesneyi onun gölgesinden “sistemik olarak” ayırt etmeyi gerektir.<sup>99</sup> Ancak *pistis eikasiadan* daha üst düzey bir epistemik statü olsa da bilgi seviyesinin altındadır; çünkü bu seviyedeki öznelere gerçek/görünüş yapmak için verdikleri açıklama ideaları hesaba katmadığı için yeterli değildir.

### 4.3. *Dianoia* ve *Noesis* Ayrımı ve İçerik Analizi

Platon’un özellikle *dianoia* ve *noesis* arasında yaptığı ayrım da içerik analiziyle oldukça bağdaşmasına rağmen, obje analizi ile örtüşmemektedir. Platon’un Ç3 ile Ç4 arasında yaptığı ayrım bunu destekler niteliktedir:

-Peki, baştan alalım. Belki şöyle daha iyi anlarsın: Bilirsin ki, geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye, üç çeşit açılış 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.

-Evet, bilirim.

-Şunu da bilirsin ki, 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.

-Doğru.

-İşte kavramlar bölümü derken bunları anlıyordum. Düşünce bunları ararken, ilkeye gitmeden varsayımlar kullanmak zorundadır; çünkü, varsayımların üstüne yükselemez. Öbür bölümdeki gölgeleri doğuran nesnelere birer yansı olarak ele alır. Bunları gölgelerden daha ışıklı, daha değerli sayarlar.

-Anlıyorum. Geometride ve ona benzer bilimlerde yapıları söylemek istiyorsun.

-Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvuramaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır (510c-511c)

Bizim *pistis* olarak adlandırılan inanç seviyesinden çıkıp, bilgi adı verilen zihinsel duruma ulaşmamız, yalnızca görünüşleri esas almayı terk edip özellikle onların asıllarını, yani idealar dünyasını da hesaba katmamızın bir sonucudur. Bunun temel nedeni, ideaların bilgisinin bilginin zorunlu koşulu olmasıdır. Ancak bilginin idealar olan bu bağlantısı, yalnızca ideaları bilineceği sonucuna götürmemelidir. Platon’un *dianoia* ve *noesis* arasında yaptığı ayrımın yakından bakacak olursak, *dianoia* ve *noesis*

<sup>99</sup> Fine agm., 1990, s. 102.

birbirlerinden, hakkında oldukları şeylerin ya da nesnelere farklı olmasından dolayı değil, özellikle bu seviyelerde tatbik edilen yöntem ya da sorgulamalar bakımından ayrılmaktadırlar. Her iki bilgi türünün de nesnesi idealar olmasına karşın, *dianoia* ve *noesis* farklı zihinsel seviyeleri temsil ederler. Bölünmüş çizgide Ç3 seviyesine karşılık gelen *dianoia* idealar hakkında çıkarıma dayalı bilgi seviyesini temsil eder ve bu nedenle Aristoteles'in tanımlanmalı bilgi (episteme/ bilimsel bilgi) olarak karakterize ettiği bilgi türüne benzemektedir. Ancak bu bilgi türüne sahip olabilmek için öznenin, ideaların gölgeleri olarak ele alınan duyuşsal nesnelere de başvurması söz konusudur. Buna karşılık, *noesis* en yüksek düzey bilgi ya da farkındalık seviyesi olup, burada doğrudan doğruya idealar hakkında düşünölmektedir; ideaların imgeleri ya da duyuşsal nitelikler burada hiçbir şekilde hesaba katılmaz. Dahası, *dianoianın* oluşumu için kimi hipotezler kullanılır ve bunlardan sonuçlar türetilir. Fakat *noesisin* varlığı ise diyalektiğe dayalı farklı bir hesap vermeyi gerektirir. Şöyle ki,

özne, L4'te, iyi ideası hakkında bir hipotetik olmayan ilk ilkeye (bir tanım ve belki de başka önermelere) ulaşır. Özne L3'teki hipotezleri iyi ideası ile uygun bir şekilde ilişkilendirdiği zaman, ... hipotetik statülerini yitirirler ve L4 bilme tarzında da bilinir hale gelirler. ... Ayrıca, özne L4'te artık duyulur olanları değil sadece ideaları kullanır. Platon, L4'te artık duyulur olanların kullanılmadığını dile getirirken, duyulur olanların L4 tipi bilgisinin olmadığını kastetmemektedir. Özne L4'te ideaların doğasını açıklamak için onların imgelerini kullanmaya ihtiyacı olmadığını kastetmektedir sadece. ... Bunu yaptıktan sonra, özne bu açıklamaları duyulur şeylere de uygulamak suretiyle onlar hakkında da L4 tipi bilgi sahibi olur.<sup>100</sup>

Platon, *noesise* örnek olarak özellikle matematiksel bilgiyi gösterir. Matematiğin burada konumlandırılması, matematiğin hipotetik doğasından kaynaklanmaktadır. Fakat şayet matematiğe özgü doğruların da iyi ideasının da hesaba katıldığı bir açıklaması verildiği takdirde, bu tür doğrularında Ç4 düzeyinde bir bilgisi olanaklı olabilir. Nitekim *noesis*, Ç3'de kullanılan ve dolayısıyla *dianoia* bilgi türünün oluşumunu sağlayan hipotezlerden sonuçlar çıkarmak yerine, statüsü itibariyle hipotetik olmayan bir "ilk ilkeye" ulaşma, yani iyi ideası hakkında "bir tanım" veya başka belirlenimler ortaya koyma şeklinde karakterize edilebilecek bir epistemik statüdür. Platon, bu iki bilgi türü arasındaki farkı şöyle dile getirir:

Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunamazlar onlara. Oysa ki, bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan

<sup>100</sup> Fine agm., 1990, s. 111. Burada L4 ile kastedilen Ç4'tür.

çıkaraçığımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak, hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız (533c)

Ancak bu da göstermektedir ki, *dianoia* ve *noesis* arasındaki temel epistemolojik farklılık, onların hangi objelere tayin edildiklerinden çok, bu epistemik statülerin oluşum için öne sürülen açıklamanın veya verilen hesabın niteliği ile ilgilidir.<sup>101</sup> Platon bunu etkili bir şekilde ortaya koyar:

-Peki Glaukon, diyalektik değil mi bizim kanunda çalacağımız asıl hava? Bu hava yalnız kafayla kavranan bir şeydir. Görme gücümüzün de yaptığı ona benzer. Demin söylediğimiz gibi, o da önce canlı varlıklara, sonra yıldızlara ve sonunda güneşin ta kendisine bakar. İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da.

-Çok doğru.

-İşte “diyalektik yürüyüşü” dediğimiz de bu değil midir? (532a-b2).

Dolayısıyla *dianoia* ve *noesis* ayrımı, geleneksel obje analizi ile örtüşmemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Platon 511d’de geometri ve matematiğe özgü doğruların gerek Ç3 gerekse Ç4 seviyesinde bilinmelerinin mümkün olduğunu vurgular. Demek ki, aynı şeyler, örneğin kare veya üçgene dair özellikler hem *dianoia* hem de *noesis*in konusu olabilirler. Benzer şekilde, tek teklerin hem Ç2’nin konusu hem de onların Ç3’de de kullanılıyor olması, aynı şeyin farklı bilgi türlerinin objesi olabileceğini göstermektedir. Öyleyse, eldeki ayrımlar belli bir obje analizinden ziyade, Fine’in altını çizdiği bir içerik analizini esas almaktadır.<sup>102</sup>

En yüksek seviye bilgi türü olan *noesise* sahip olmak demek, iyi ideasının bilgisine sahip olmak demektir. Geleneksel nesne analizleri ve Fine’in savunduğu içerik analizi arasındaki en önemli farklardan birisi, iyi ideasının bilme yolumuzun ne olduğu sorusu üzerinedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, metin Fine’in yorumunu destekler niteliktedir. Fine’in karşı çıktığı nesne analizine dayalı geleneksel yaklaşıma göre, iyi ideasını sezgiyle ya da direkt kavrayışı esas alan tanıma (*acquaintance*) yoluyla biliriz.<sup>103</sup> Bu yaklaşıma göre, “Platon temelde bir temelci ... olduğu için, iyi ideasının bilgisi, ondan daha temel bir ilke üzerinden yapılan açıklamaya değil (çünkü iyi ideasının kendisi zaten bir ilk ilkeyi ifade eder), bir şekilde *kendiliğinden* gerekçeli bir *a priori* sezgi veya

<sup>101</sup> Fine agm., 1990, s. 106; F. Öztürk agm., 2014, s.34.

<sup>102</sup> Detaylı bir sunum için bkz. F. Öztürk agm., 2014, ss.33-34.

<sup>103</sup> Bu yaklaşım, Fine’a göre, Cornford ve özellikle bu yaklaşımı “sezgi” teorisi olarak adlandırılan Robnson tarafından etkili bir şekilde savunulmaktadır. Bkz. Fine agm., 1990, s. 112.

düşünmeye dayanır. İyi ideası ancak ve ancak dolayimsız ve yanılmaz bir noetik kavrayış aracılığıyla bilinebilir.”<sup>104</sup> Peki, ama metin iyi ideasını veya genel olarak ideaları bilme yolumuzun bir tür sezgisel olduğu yönündeki bu yaklaşımı destekler mi? Gerek duyulur dünya gerekse düşünülür dünya hakkındaki farkındalıklarımız diyalektik yöntem yani Sokratik çapraz sorgulamaya dayanmamakta mıdır?

Platon, diyalektik yöntemin kullanılmasını, kimi nesne analizlerinin iddia ettiğinin aksine, yalnızca iyi ideasının bilgisiyle sınırlamadığı gibi, diğer şeylerin bilgisinin de genel olarak diyalektik yöntemin ustaca tatbiki ile mümkün olduğunu savunmaktadır.<sup>105</sup> Platon’un 534c’de de belirttiği gibi, diyalektik yöntem ya da Sokratik sorgulama hem Ç3’e yerleştirilen ve *dianoia* olarak adlandırılan farkındalık seviyesine hem de en yüksek bilme tipi olan *noesise* kaynaklık eder. Ancak bütün seviyelerde— yani Ç4’ün altındaki düzeylerde de— diyalektik tatbik edilmesine karşın, tatbik edilen şeyler aynı değildir.<sup>106</sup> Platon, özellikle bağdaşımcılık çerçevesinde iyi ideasına dair belirlenimlerin yapılabileceğini düşünür. Tekrar etmek gerekirse, Platon’da iyi ideasından, tüm gerçekliğin “genel yapısını” ya da “teleolojik bütünlüğünü” anlar; diğer idealar bu yapının kısımları, duyulur şeyler ise bunların gölgeleridir. Şimdi, bağdaşımcı anlayışa göre realite parça parça kavranamayacağı için, hem ideaların bilgisine erişimimiz hem de duyulur dünya hakkındaki inançlarımızın uygun bir hesabının verilmesi, söz konusu “bütünlüğü” de göz önünde bulundurmaya gerektirir ki, iyi ideasının bilgisinin her türlü bilginin gerek koşulu olması ya da “bilmek iyi ideasını bilmektir” fikri ile kastedilen de budur. Çünkü bilginin varlığı için elzem olan bir nedensel açıklamaya sahip olunması ve böyle bir nedensel açıklamanın da ayrıca bilgi düzeyinde farkında olunması, ancak gerek diğer ideaların gerekse tek teklerin teleolojik bütünlük içerisindeki yerlerinin kavranmasıyla mümkün olabilir.<sup>107</sup> Peki, ama iyi ideasının bilgisi ya da iyi ideası hakkındaki kanaatlerimizin temellendirilmesi nasıl mümkün olur? Öztürk, Fine’ın buna bağdaşımcı bir yaklaşım bünyesinde verdiği cevabı şöyle yorumlamaktadır.

Fakat iyi ideasının diğer şeyleri bilmemizdeki ... açıklayıcı rolü, iyi ideasının kendisini de bilmemizi sağlayacak açıklama ya da temellendirmenin öncülü olur ki;

<sup>104</sup> F. Öztürk agm., 2014, 36.

<sup>105</sup> Bkz. Plato, *age*. 511b, 533a, 534b.

<sup>106</sup> Detaylı bir açıklama için bkz. Fine agm., 1990, s. 112.

<sup>107</sup> Fine agm., 1990, ss. 113-114.

bu da, bu sefer döner iyi ideasının bilgisini, üstelik ... sonsuz gerileme ... engeline de takılmadan mümkün kılar. Başka bir deyişle, iyi ideasını, onu ondan daha temel olan bir ilke üzerinden değil, onun “açıklayıcı olma” özelliği aracılığıyla biliriz. Yani hem diğer ideaların hem de tek teklerin gerek doğalarını gerekse birbirleri arasındaki ilişki ve bütünlüğü görmemizde iyi ideasının sahip olduğu “açıklayıcı olma” özelliğine gönderme yapılarak, bu kez de iyi ideası hakkındaki açıklamalar gerekçelendirilir ve böylece iyi ideasının bilgisi olanaklı olur.<sup>108</sup>

Demek ki, Ç4 seviyesini temsil eden bilgi türüne, yani *noesise* ve dolayısıyla iyi ideasının bilgisine bağdaşımcı bir gerekçelendirme ya da temellendirme kaynaklık eder. Ancak bu epistemik statüyü mümkün kılan epistemik temellendirmeler veya nedensel açıklamalar doğası gereği holistiktir. Bu, *noesis* ile *dianoia* arasındaki temel farklardan birisidir. Her ne kadar *dianoia* da nedensel açıklamalara dayalı bir gerekçelendirmenin ürünü olsa da söz konusu açıklamalar yalnızca belli bir gerçeklik alanına değindiği için “kısmi” ve dolayısıyla eksiktir. Nitekim geometriciler örneğin salt üçgen ideası üzerinde durarak, yalnızca geometrik özellikleri ya da matematiksel ilişkileri kavrayıp aydınlatır. Ama *noesise* sahip olmak gerçekliğinin sadece belli bir kısmını değil bütünlükçü bir anlayışı gerektirir. Çünkü farkındalığın bu seviyesi, diyalektik yöntemin de bir gereği olarak, bütünün kavramasıyla, yani her bir ideanın gerek öteki idealarla gerekse duyulur dünya da dahil gerçekliğin tümü ile ilişkilendirilmesiyle mümkündür.<sup>109</sup> Bu nedenledir ki, *noesis* üst düzey bilgi çeşidi olup, en kapsamlı açıklamalara sahip olma durumudur. Nitekim iyi ideasın bilgisi ya da “bilmek iyi ideasını bilmektir” fikri ile kastedilen de budur. Ancak bu, “iki dünya” görüşünü esas alıp, Platon’un bilgi ve inancı birbirinden belli bir “nesne analizi” üzerinden yaptığını savlayan görüşlerden ziyade, Fine’in etkili bir şekilde savunduğu “içerik analizini” desteklemektedir. Çünkü Platon’da ideaları bilme yolumuz, yukarıda da ifade edildiği gibi, söz konusu nesne analizlerinin ideaları, *özellikle* de iyi ideasını bilme yöntemi olarak öne çıkardıkları sezgiye dayalı direkt kavrayış ya da bir tür *a priori görü* değildir.

O halde, bütün bunlara ek olarak, Platon’un gerek filozofların mağaraya geri dönmeleri halinde oradaki şeylerin de bilgisine sahip olabilecekleri yönündeki düşüncesi gerekse idealar hakkında kendisinin de bilgiye değil kimi bir takım kanaatlere sahip olduğunu ve bu nedenle güneş ve mağara gibi alegorilere başvurduğunu söylemesi (506c), *Devlet*’teki önemli ayrımları geleneksel nesne analizi üzerinden değil, bilgi ve

<sup>108</sup> F. Öztürk, agm., 2014, ss.36-37.

<sup>109</sup> Fine agm. 1990 ss. 114-155; F. Öztürk agm. 2014, ss.36-37.

epistemik rasyonalitenin *yapısıyla* ilgili olarak bağdaşımcılık görüşünü de öne çıkaran bir içerik analizi üzerinden okunması gerektiği sonucuna götürmektedir. Çünkü, içerik analiziyle açıkça örtüşür bir şekilde, ilki— yani filozofların mağaraya geri dönmeleri durumu— tek teklerin ya da duyulur dünyanın da bilginin nesnesi olabileceğini, ikincisi ise— yani kendisinin de idealar hakkında bilgiye değil kimi birtakım sanılara sahip olması— düşünülür dünyanın da inancın nesnesi olabileceğini göstermektedir.



## SONUÇ

Platon'un ontoloji ve epistemoloji arasında nasıl bir bağlantı kurduğu ihtilaflıdır. Dolayısıyla *Devlet* diyalogunun V, VI ve VII. Kitaplarında yapılan temel epistemolojik ayrımlar tartışma konusudur. Tartışma genel olarak şu önemli soru üzerinedir: Platon'un "iki-dünya ontolojisi" bir "iki-dünya epistemolojisine" mi öncülük etmektedir? Platon yorumcuları, Platon'un *Devlet V*'de ortaya attığı "bilgi olan üzerinedir" tezindeki "olmak" kavramını değişik şekillerde yorumlayarak, bu soruya birbirinden oldukça farklı cevaplar vermişlerdir. Platon, örneğin *Theaitetos* ve *Menon* diyaloglarında bilginin neliği, kaynağı ve değeri gibi konular üzerinde derinlemesine durur, ama burada öne sürdüğü görüşlerin idealar kuramı ile olan bağlantısını sorgulamaz. Örneğin *Theaitetos* diyalogu, doğru kavramına bilginin temel unsurları arasında yer verir ve bir doğru inancı ancak *aitias logismos* (nedensel açıklama) unsurunun bilgi statüsüne yükselteceğini önerir; ama burada *aitiai* (neden) kavramının idealar kuramı açısından spesifik bir hesabını vermediği gibi, idealar kuramının kendi epistemolojisi içerisindeki yeri ve önemini de tartışmaz. Platon, ontoloji ve epistemoloji arasındaki kavramsal bağlantıyı *Devlet* diyalogunda kurmaktadır. *Devlet V*'de, *Theaitetos* ve *Menon* diyaloglarından farklı olarak, bilgiyi doksadan ayırt eden Platon, bilgiyi doğrudan doğruya idealar, inancı ise görünüşler dünyası ile ilişkilendirir ve şu genel tezi ileri sürer: Bilmek, ideaları bilmektir. Fakat ne var ki Platon'un *Devlet V*'de temelini atıp, *Devlet VI-VII*'de geliştirdiği bu bilgi çözümlemesi hakkında oldukça farklı görüş ve yaklaşımlar öne sürülmüştür.

"İki dünya teorisi" olarak da bilinen Ortodoks yaklaşım, Platon'un *Devlet V*'de temelde bir nesne analizi yaptığını savunmaktadır. Buna göre Platon, bilgi ve inancı *Devlet V*'de birbirinden bu epistemik seviyelerin hakkında oldukları nesnelere üzerinden ayırt etmektedir. Bilgi, bu görüşe göre, Platon'da önermesel değildir. Dahası, bilginin nesnesi ancak ve sadece idealar iken, inanç ise yalnızca görünüşler dünyasını, yani çokluğu ya da duysal nitelikleri konu edinmektedir. Öyleyse tartışmalı "bilgi olan üzerinedir" tezi ya varlık ya da yüklemeler üzerinden yorumlanmalıdır, çünkü burada yapılan bilgi ve inanç ayrımı varlık ya da nitelikler hakkındaki önermesel içerikleri veya doğruları değil, bu nesnelere bizzat varlık statüsünü ya da sahip oldukları özsel nitelikleri konu edinmektedir. Ancak söz konusu nesne analizlerinin en tartışmalı sonuçlarından biri şudur: Duyulur dünya hakkında bilgi mümkün değildir.

Gail Fine, bu Platon yorum ve analizlerine bütünüyle karşı çıkarak, Platon'un *Devlet* diyalogunun ilgili bölümlerinde bir içerik analizi yaptığını etkili bir şekilde savunur. Fine göre, Platon'da bilgi, tıpkı *Theaitetos* ve *Menon* diyaloglarında da olduğu gibi, önermesel olup, bilginin nesnesi doğrulardır. Böylece Fine, haklı olarak, bilginin olan üzerine olduğu tezini bilginin doğruları, inancın ise doğru ve yanlışları konu edindiği şeklinde yorumlar. Ancak burada bilginin idealar, inancın ise görüşler ile ilişkilendirilmesi şu anlama gelmektedir: İdeaların bilgisi özellikle de en yetkin bilgi olan iyi ideasının bilgisi her türlü bilmenin gerek koşuludur. Demek ki, bilgi ve inanç arasındaki en temel farklılık, inancın kolaylıkla yanlış ve yanlışabilir olmasına karşın, bilginin yanlışabilir değildir ve her zaman doğrulara erişmeyi zorunlu kılmasında yatmaktadır. Fakat bu, görüşler dünyasının bilgisinin mümkün olmadığı anlamına gelmemektedir.

Çalışmamızda, Fine'in içerik analizinin oldukça makul olduğu kadar, Platon'un *Devlet* diyalogunda ortaya koyduğu epistemolojik ayrımlar ve genel bilgi anlayışıyla da örtüştüğü temellendirilmektedir. Bilgi ve inanç, nesne analizlerinin de öne sürdüğü şekilde, farklı obje ya da nesnelere konu edinse bile bu, bilginin önermesel olmadığını ve bilme yolumuzun tanımaya dayalı bir tür direkt kavrayış olduğu sonucuna götüremeyeceği gibi, görüşler dünyasına dair kimi şeylerin bilinmeyeceği anlamına da gelmez. Yani görüş sevenlerin "bilmediğini ama inandığını" (479e6) söylemek, onların hiçbir şekilde inanç seviyesinin üzerine çıkamayacaklarını ya da duyulur dünyanın kesinlikle bilinebilir yanlarının olmadığını iddia etmek demek değildir. Duyulur şeylerin (tek teklerin) duysal özelliklerinin (*ta polla kala*) yanında, düşünsel ya da kavranılabilir nitelikleri de söz konusudur ve bunların da bilgisi mümkündür. Nesne analizleri bu bağlamda belki de Fine'in analiziyle örtüşebilir.<sup>110</sup>

Platon, 476a'da her bir ideanın aslında tek olduğunu ama duyulur alemdeki çeşitli tezahürlerinden dolayı çok olarak göründüklerinin altını çizer. Görüş severler ya da filodokslar kendilerini sadece söz konusu tezahürlerle, yani duysal ya da ikincil nitelikler ile sınırladıkları için doksa seviyesinde kalmaktadırlar. Ama çokluk olarak gözüken tek teklerin, ikincil niteliklerine ek olarak, düşünsel olarak kavrayabileceğimiz

<sup>110</sup> Bkz., Vanessa De Harven, "A More Sensible Reading of Plato on Knowledge in Republic V", *Philosophy.berkeley.edu*.2012.

kavranabilir veya birincil ya da temel nitelikleri de mevcuttur. Örneğin görünüşlerin idealardan *pay* aldıkları ya da ideaların bir tezahürleri oldukları, onların duyulur değil aksine kavranılabilir hususlarıdır. Öyleyse bilen bir özne, görünüşler dünyasının ya da teklerin duysal niteliklerinin farkında olduğu kadar, onların gerek kavranılabilir ya da birincil özelliklerini gerekse bütün duysal ve kavranılabilir nitelikler arasındaki bağlantıları da uygun bir şekilde kavrayabilir (476d1-2). Bu da duyulur dünyaya ilişkin bilginin de mümkün olacağı anlamına gelmektedir. Verity Harte'ye göre, bilgi ve inanç alanları yalnızca normatif olarak başkadır; duyulur şeyleri bilmek veya idealar hakkında sanılara sahip olmak efektif olmayabilir ama imkansız değildir.<sup>111</sup> Dolayısıyla, tıpkı nesne analizlerinin önerdiği şekilde, görünüş sevenlerin benimsediği ve çokluk arz eden duysal nitelikler olabilirken, bilginin objesi hala idealar olabilir. Ancak bilen kişinin, yani filozofun idealar üzerine yoğunlaşması, onun sadece ideaları *düşündüğü* anlamına gelmez. Aksi takdirde, filozof mağaraya geri döndüğünde, ideaları ve onların duysal tezahürlerini birbirinden ayırt edemeyeceği gibi, aralarındaki ontoloji bağlantıyı da kavrayamazdı.

---

<sup>111</sup> V. Harte, "Knowing and Believing in *Republic V*", *Reading Ancient Philosophy: Old Chestnuts and Sacred Cows* içinde, ed. V. Harte and R. Woolf (Cambridge, forthcoming).

## KAYNAKLAR

- Allen R.E. (1971). "The Argument From Opposites in Republic V", *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press.
- Annas J. (1981). "An Introduction to Plato's Republic", *Clarendon Press*, Oxford.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (çev: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Arslan A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bozacı N. P. (2014). "Çizgi ve Mağara Benzetmeleriyle İlgili Yorumların Genel Çerçevesi İçinde Dianoia", *Felsefe Dünyası*, LV, 197-218.
- Butler T. (2007). "On Today's Two World Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato", *The Southern Journal Of Philosophy*, XLV, 31-56.
- Cevizci A. (1989). *İdealar Kuramı*, Gündoğan Yayınları, İstanbul.
- Cooper N. (1986). "Between Knowledge and Ignorance", *Phronesis*, XXXI, 229-242.
- Cornford F. M. (2010). *Platon'un Bilgi Kuramı*, Gündoğan Yayınları, İstanbul.
- Cross R. C. and Woosley A.D. (1964). "Plato's Republic: A Philosophical Commentary", *Macmillan and Co. Ltd.*, London.
- Cottingham J. (2003). *Akılçılık*, (çev:Bülent Gözkan), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Çüçen A. (2001). *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitapevi, Bursa.
- Demir A. (2014). *Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Eflatun. *Menon*, Dünya Edebiyatından Seçmeler, Yunan Klasikleri 24, (çev: Adnan Cemgil), Maarif Matbaası, (1942).
- Elgür E.V. (2013). *Kendi Gerçekliğini Kanıtlayan Bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto Politika*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara.
- Fine G. (1990). "Knowledge and Belief in Republic V-VII", *Cambridge University Press*, 85-115.
- Gerson L.P. (2003) *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford University Press. New York.

- Gonzalez F. J. (1996). "Propositions or Nesnects? A Critique Of Gail Fine On Knowledge an Belief İn Republic V", *Phronesis*, XLI/3, 245-275.
- Gosling J. C. (1968). "Doxa and Dunamis in Plato's Republic", *Phronesis*, XIII, 119-130.
- Güzel C. (2003). "Platon'un Bilgi Görüşü", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, XX/2, 105-115.
- Harte, V. "Knowing and Believing in *Republic V*", *Reading Ancient Philosophy: Old Chestnuts and Sacred Cows* içinde, ed. V. Harte and R. Woolf (Cambridge, forthcoming).
- Harven V. D. "A More Sensible Reading of Plato on Knowledge in Republic V", *Philosophy.berkeley.edu*.2012.
- Hayner P. (1969). "Knowledge by Acquaintance", *Philosophy and Phenomenological Research*, İnternational Phenomenological Society, 29/3.
- Hintikka J. (1973). "Knowledge and its Nesnects in Plato", *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel Publishing Company.
- Khan C. (1981). Plato and the Socratic Dialogue: *The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press.
- Kuçuradi İ. (1997). "Çağın Olayları Arasında", *Ayraç Yayınevi*, Ankara.
- Lee D. C. (2010). "Interpreting Plato's Republic: Knowledge and Belief", *Philosophy Compass*, V/10, 854-864.
- Öztürk F. (2008). "Platon, Diyalektik Yöntem ve Bilgi Problemi Üzerine", *Felsefe Logos*, 35/36, İstanbul.
- Öztürk F. (2014). "Platon ve Devlet'in Epistemolojisi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, LIX, 15-40.
- Öztürk F. (2014). "Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi", *Felsefe Dünyası*, LX, 44-66.
- Parker D.W.H. (1945). "Knowledge by Description", *The Philosophical Review*, Duke University Press, 54/5.
- Platon, (1961) *Şölen*, (çev: Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Platon, *Devlet*, (çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, İstanbul.
- Platon, *Theaitetos*, *Diyaloglar 2* içinde, (çev: Macit Gökberk), Remzi Kitapevi, İstanbul.

- Russell B. (1912). *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press. London.
- Scaltsas T. (2012). *Platon'da 'Doğru İnanç ve Tekilleşme (Individuation)' Olarak Bilgi*, (çev. Eda Çakmakkaya), Dört Öge.
- Sedley D. (2007) "Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling", *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, 2007, 256-283.
- Smith N.D. (2000). "Plato on Knowledge as a Power", *Journal of the History of Philosophy*, 38/2, 145-168.
- Stokes M.C. (1992). "Plato and the Sightlovers of the Republic", *The Language of the Cave*, Academic Printing and Publishing.
- Ülger M. (2007). "Eflatun'un Bilgi Görüşü", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, 191-201.
- Turgut İ. (1978). "Platon'da Bilgi Türleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dergipark.
- Vlaston G. (1981). "Degrees of Reality in Plato", *Platonic Studies*, Princeton University Press, s.58-75.
- Yıldızdöken Ç. (2017). "Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol", *Journal Of International Social Research*, L/10, 441-450.