



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

PARMENİDES ve PLATON'DA "VAROLAN"

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet ÇİÇEK

BURSA 2017



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

PARMENİDES ve PLATON'DA "VAROLAN"
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet ÇİÇEK

DANIŞMAN:
Doç. Dr. Metin BECERMEN

BURSA 2017

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 701343004 numaralı Mehmet Çiçek'in hazırladığı "Parmenides ve Platon'da *Varolan*" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 03/08/2017 günü 13:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin "başarılı" (başarılı/başarısız) olduğuna "oybirliği" (oybirliği/oy-çöklüğü) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Doç. Dr., Metin BECERMEN
Uludağ Üniversitesi



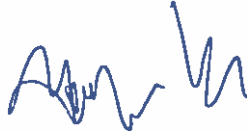
Üye

Üye

Prof. Dr., Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi



Yrd. Doç. Dr., Ümit ÖZTÜRK
Gümüşhane Üniversitesi



03/08/2017

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Parmenides ve Platon'da Varolan" Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06.07.2017

Tarih ve İmza



Öğrencinin Adı: Mehmet ÇİÇEK

Numarası: 701343004

Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 07/07/2017

Tez Başlığı / Konusu: PARMENİDES ve PLATON'DA "VAROLAN"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 104 sayfalık kısmına ilişkin, 06/07/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)' aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

07.07.2017
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mehmet ÇİÇEK
Öğrenci No: 701343004
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe Tarihi
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Doç. Dr. Metin BECERMEN
Tarih: 07.07.2017

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mehmet ÇİÇEK
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: viii + 104
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Metin BECERMEN

PARMENİDES ve PLATON'DA "VAROLAN"

Bu çalışma, Parmenides ve Platon'un felsefelerinde *varolan* ve *varolmayan* kavramlarının, ne türden bir işleve sahip olduklarını incelemektedir. Buna göre Parmenides, *varolanın* olduğundan, *varolmayanın* ise olmadığından bir an bile şüphe etmez. Ancak Platon, sofistlerin neye dair konuştuklarını tanımlamak uğruna *varolmayanın* bir anlamda var olduğunu ileri sürer. Bu yüzden Parmenides'in öğretisi ile karşı karşıya gelen Platon, büyük saygı duyduğu Parmenides'in öğretisini çürütme girişiminde bulunur. Bunu, *başka* ideasının aracılığı ile yapar. Girişiminde başarılı olduğunu düşünen Platon'a, bu yüzden felsefe tarihinde zaman zaman "baba katili" yakıştırması yapılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ayrıca, bu türden bir yakıştırmanın yanlış olduğunu ve Platon'un yalnızca, Parmenides'in öğretisini ayrıntıladığını kanıtlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler:

Varolan, Varolmayan, İdea, Başka, Bir, Parmenides, Platon

ABSTRACT

Name and Surname : Mehmet ÇİÇEK
University : Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Philosophy
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : viii + 104
Degree Date :
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN

“THE BEING” IN PARMENIDES and PLATO

This work investigates the functionality of *being* and *not-being* aspects which are found in the philosophy of Parmenides and Plato. Parmenides does not hesitate about the existence of the *being* and the absence of the *not-being*. However, in order to define what the sophists talk about, Plato argues that *not-being* exists in some sense. Plato, who stands against the teachings of Parmenides now, despite his huge respect, tries to disprove them (Parmenides' teachings). He performs this through *the other* (idea). Plato is sometimes called as “the parricide” in the philosophy history due to thinking that he has succeeded in his disprove trial. This work aims to prove that this naming is wrong and Plato only extends and details the teaching of Parmenides.

Keywords:

Being, Not-Being, Idea, The Other, One, Parmenides, Plato

ÖNSÖZ

Felsefeyle tanıştığım ilk yıllarda, felsefenin, hakikatin biricik yolu ve yöntemi olduğunu düşünürdüm. Artık, felsefenin hakikat vaadinden çok, hakikati arama yolunda olmanın felsefeyi asıl önemli kılan şey olduğunun farkındayım. Eğer bir hakikat ve onun arayışı varsa, bana göre bu insanın kendini tanıması ve keşfetmesinden öte bir anlam taşımaz. Bu çalışmanın da bir anlamda kendini tanıma sürecinin bir parçası olduğunu düşünüyorum. Her şeyden önce çalışmaya dair bu zorlu süreçte her türlü özveriyi gösteren, çıkmaza düştüğüm her anda bana rehberlik eden, hocam ve danışmanım sayın Doç. Dr. Metin Becermen'e teşekkürü borç bilirim. Bunun yanında önerileriyle teze katkıda bulunan Süleyman Savaş'a ve Klasik Yunanca öğrenimimin mimarı olan Saygın Güneç'e müteşekkir olduğumu da belirtmek isterim. Ayrıca bu süreçte en az benim kadar yorulan ve her türlü desteğini esirgemeyen sevgili Büşra Çakıcı'ya da sonsuz teşekkürlerimi ve minnetlerimi sunarım. Son olarak maddi ve manevi desteklerini esirgemeyi bir an için bile düşünmeyen, insana dair her türlü erdemi ve iyiliği öğreten, benim nazarımda kıymetleri kelimelerle ifade edilemeyen sevgili anne ve babama teşekkür eder ve bu çalışmayı onlara ithaf etmek isterim.

Mehmet ÇİÇEK

08.08.2017

İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM

(THALES'TEN PARMENİDES'E FELSEFENİN EVRİMİ)

1. THALES'TEN PARMENİDES'E FELSEFENİN EVRİMİ.....	5
1.1. Thales.....	5
1.2. Anaximandros ve Anaximenes.....	7
1.3. Pythagoras.....	10
1.4. Herakleitos.....	12

İKİNCİ BÖLÜM

(PARMENİDES'TE “VAROLAN” ve “VAROLMAYAN” KAVRAMLARI)

2. PARMENİDES'TE “VAROLAN” ve “VAROLMAYAN” KAVRAMLARI.....	15
2.1. Parmenides'in Şiiri Üzerine.....	17
2.1.1. Şiirin giriş bölümü.....	18
2.1.2. Hakikatler bölümü.....	22
2.1.3. Sanılar bölümü.....	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

(PLATON'DA “VAROLAN” ve “VAROLMAYAN” KAVRAMLARI)

3. PLATON'DA “VAROLAN” ve “VAROLMAYAN” KAVRAMLARI.....	42
--	----

3.1. Platon Öncesi ve Platon Dönemi: Atina, Sofistler ve Sokrates.....	43
3.2. Platon'un Eserleri ve Sofist Diyalogu.....	50
3.3. Sofist Diyalogu ve "Varolan".....	52
3.3.1. Sofistin tanımı: görünüş ve aldatma sanatı.....	53
3.3.2. <i>Eidos</i> 'ların tümellikleri ve tekillikleri: <i>varolmayan</i> ve <i>başka</i>	58
3.3.2.1. <i>Varolan</i> 'ın ve <i>ousia</i> 'nın nitelikleri.....	63
3.3.2.2. İdeaların birleşme ya da ayrılma olanakları.....	68
3.3.2.3. Platon'un idealar öğretisinin genel bir portresi.....	72
3.3.2.4. Bir <i>varolan</i> olarak <i>varolmayan</i>	77
3.3.3. <i>Sofist</i> ve yanlış kanı.....	83
SONUÇ.....	90
KAYNAKLAR.....	100
ÖZGEÇMİŞ.....	104

Giriş

İnsan ne zaman sormaya başladı? Sorunun, tarihsel bir olguya gönderimde bulunmadığını belirtip, başka bir biçimde soralım: İnsan hangi durumda, hangi olaydan sonra, soru sorma gereği duydu? Soru sorma edimi, dil ile beraber ortaya çıkan bir şey mi yoksa insanın varlığı kadar eski olup, anlam verememe ile birlikte var olan, ancak dile gelmesi, Dil'e kadar gecikmiş olan bir "güdü" mü? Elbette birçok soru sorma türü var. Ancak bizim üzerine konuştuğumuz soru sorma biçimi, soru ediminin iki kutbunda yer alan soruyu yönelten ile sorunun yöneldiği şeyi karşı karşıya getiren soru sorma biçimidir. Başka bir ifade ile soruyu yöneltenin, soru edimi ile birlikte odaklandığı şeye doğrudan yöneldiği soru biçimi. Bu soru biçimi felsefi düşüncenin kökünde olan "nedir?" sorusudur.

Bu soru biçiminin ilk veya temel olmasının sebebi, nesnenin özüne dair olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda, "nedir?" sorusu, bir nesneyi anlamamanın, onu kavramanın veya tanımlamanın anahtarıdır. Bunun yanında soru, hep bir *varolanı* talep eder. Bu anlamda "nedir?" sorusu, temel bir nitelikte olup, *varolana* aittir. Ancak bu sorunun karşılığı olan yanıt, sıradan bir yanıt değildir. Nitekim "nedir?" sorusu, nesnenin özünü (*ousia*) talep eder. Eş deyişle, nesnenin tüm geçici görünüşlerinin dışında, onda bulunan ve zaman ya da koşuldan bağımsız bir gerçekliği talep eder. Başka biçimde söylemek gerekirse; "kalem nedir?" sorusu, kalemin rengi, boyutu ve diğer niteliklerinin dışında, kalem o anda orada olmasa bile, onun değişmez tanımını/niteliğini içeren yanıtını talep eder. Dolayısıyla "nedir?" sorusu hakikate, gerçekliğe yani varlığa dair sorulan bir sorudur. Bu anlamda bu soru, felsefenin ve tüm diğer bilimlerin temel sorusudur. Nitekim *varolanı* "Varlık" sorusuyla ve sorunuyla birlikte düşünen ve bu anlamda "Varlık" sorusunun ilk, temel ve ontolojik önceliğinden söz eden Heidegger, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

"Dolayısıyla varlık sorusu; varolanları, şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin mümkünliğünün a priori koşullarını amaçlamakla sınırlı olmayıp, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını amaçlar. İsteddiği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını

yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar”.¹

Bu bağlamda, ister basit ister sofistike olsun, varlığa dair herhangi bir çalışma “Varlık” sorusu olmadan hedefini her zaman şaşıracaktır. Elbette Heidegger felsefesinde “Varlık” kavramının sahip olduğu anlam, Antik Yunan döneminde “varolan”la anlaşılan şeye tekabül etmiyordu. Yunanlılar için *varolan* sorusu bütün bir varlık alanına dair sorgulamanın temelini oluşturmaktaydı. Ancak Heidegger’in düşüncesi, dile getirildiği üzere, bu çalışmanın ve hatta felsefenin başlangıcını anlamak için sağlam bir temel oluşturabilir.

Bir nesneye dair sorulan “bu nedir?” sorusuna karşılık olarak, örneğin “bu bir ağaçtır” yanıtı verilebilir. Ancak akabinde “peki, ağaç nedir?” biçiminde sorulan soru sözü edilen temel sorudur. Çünkü bu durumda soru, artık nesneyi tanımayı değil onu anlamayı/kavramayı talep eder. Bu anlamda soru artık ağacın tekil varlığına değil, *Ağaç*’ın kendindeliğine/özüne, neliğine yani ağaç olma durumuna ve bu durumun temel niteliğine dairdir. Bu noktada “varolan nedir” sorusu -Heidegger’in *Nedir Bu Felsefe* adlı eserinde ifade ettiği gibi- gerçekte *varolanın* ne olduğuna (su, ateş, hava, Bir vb.) değil, *varolanın* var olmasını sağlayan şeyin/durumun kendisine yöneltilmiş bir sorudur. *Varolanın* bu anlamda belirlenmesi felsefi düşüncenin olmazsa olmazıdır. Bunun yanında, *varolana* dair sorulan bu sorunun göz ardı edilmesi bilgiye ve diğer felsefi disiplinlere dair herhangi bir araştırmayı da imkânsız kılar. Çünkü bilgi her şeyden önce bir şeyin bilgisi olmak durumundadır. Bu anlamda *varolanın* ne ifade ettiği açıklığa kavuşmadıkça, bilginin neye dair olduğu da muğlaklığını koruyacaktır. Kaldı ki “bilgi nedir?” sorusu da ontik bir sorudur. Dolayısıyla bu soru, bu sebeplerden ötürü –tekrar etmek gerekirse- felsefenin temel sorusu haline gelir. Ancak öte yandan bu soru Thales’ten itibaren asıl anlamıyla sorulmamaktadır. Çünkü başlangıçta felsefi düşüncenin filizlenmesi, *varolana* dair araştırma ile değil *arkhē* arayışı ile başlar. Parmenides de asıl hakikatin *varolan* olduğunu söylerken, temel kaygısı *varolanın* kendisine dair bir soruşturma değildir. Bu anlamda sofistlere gelinceye kadar “nedir?” sorusu, *varolanın* kendisine değil, ilk ilkenin ne olduğuna dair soruşturmada kullanılır. Ancak sofistler aracılığıyla yavaş yavaş gelişmeye başlayan düşünme biçimi Platon’da olgunlaşır. Platon’un sorusu “varolan nedir?” sorusudur. *Varolan* nedir ki, biz

¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2011, s. 11

*varolmayan*dan söz edemiyoruz? *Varolmayan*dan neden söz etmeyelim? Şeklinde kendini başka bir düzleme taşıyan soru sorma biçimiyle *varolana* dair soruşturma başka bir bağlam kazanır.

Bütün bu sorunlar ışığında bu çalışma “varolan” üzerine odaklanmaktadır. Buna göre, felsefi düşüncenin ortaya çıktığı Antik Yunanda gerçekten *varolanın* ne olduğu sorusu, bu araştırmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Çalışma, Sokrates öncesi filozoflardan olan ve felsefe tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahip olan Parmenides’in ve kendinden sonraki felsefi serüvende ve günümüzde de felsefe tarihinin en büyük isimlerinden olan Platon’un, *varolana* ve *varolmayana* dair söylediklerini araştırmaktadır.

Birinci bölümde, felsefi düşüncenin kurucusu sayılan Thales’ten başlayarak Parmenides’e kadar olan süreçte, yukarıda felsefede **ἀρχή** (arkhē; köken, başlangıç, ilk ilke) arayışının iz(ler)i sürülecektir. Böylelikle Parmenides’in hem felsefe tarihi anlamında, hem de düşünsel hareket bağlamında nerede durduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde, Parmenides’in elimizdeki tek eseri olan ve Türkçeye *Doğa Üzerine* olarak çevrilen şiirinin analizi yapılarak, Parmenides’in düşün dünyası anlaşılmasına ve anlatılmaya çalışılacaktır. Bölümün odak noktası ise Parmenides’in, *varolan*, *varolmayan*, *Birlik*, *çokluk*, ama özellikle *varolmayan* hakkındaki fikirleri olacaktır.

Üçüncü bölümde, Platon’un *varolan* ve *varolmayan* hakkındaki düşünceleri, *Sofist* diyalogu temelinde soruşturulacaktır. Buna göre Platon’un, derin bir saygı duyduğu Parmenides’in öğretilerine hangi argüman ve kanıtlarla karşı çıktığı ortaya konacak ve bu bağlamda Platon’un Parmenides felsefesinde gördüğü eksiklikleri, “varolmayanın bir anlamda varolduğu” şeklindeki düşüncesiyle gidermeyi hedeflediği ve Platon için en önemli itici güce sofist öğretinin epistemolojik anlamda nerede durduğu kaygısının kaynaklık ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde ise, Platon’un, kendisi için söylenen, “baba katili” gibi bir yakıştırmayı aslında hak edip etmediği araştırılacak ve Platon’un yapmaya çalıştığı şeyin, Parmenides tarafından yasaklanan ve aslında “olmadığı” söylenen *patikaya* girme

‘cesareti göstermek’ olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Daha yalın bir ifadeyle söylemek gerekirse, ışık tutmaya çalıştığımız problemler şunlar olacaktır: “Varolmayanın bir anlamda varolduğu” gibi mantıksal anlamda çelişik duran bir ifade veya bir dűřünce, Platon tarafından nasıl temellendirilmiştir? Platon bu temellendirmeyi yaparken, derin bir saygı duyduğu Parmenides’e tamamen zıt bir yolda mı ilerlemiştir? Bu sorular vesilesiyle bahsi geçen iki filozofun dűřünce dűnyalarının genel yapısı ortaya konmaya ve Platon’un Parmenides’i eleştirmesine karşın, yine de, ondan etkilendiği ve birçok řeyi felsefesine kattığı gösterilmeye çalışılacaktır.

1. THALES'TEN PARMENİDES'E FELSEFENİN EVRİMİ

Soru sorma edimi, deyim yerindeyse felsefenin dinamizmini sağlayan itici güçtür ve bu anlamda felsefenin en önemli ögesidir. Ancak öte yandan, felsefenin ilk kurucusu sayılan filozofların felsefeye ilk adımları, **ἀρχή** (arkhē) arayışlarında sordukları sorular ile değil, verdikleri yanıtlar neticesinde mümkün hale gelmiştir. Çünkü sordukları soru biçiminin, yani kabaca var olan her şeyin arkasında bulunan ve *varolanın* öyle olmasını sağlayan öge/ilke nedir sorusunun yanıtı, mitsel, teolojik vs. içerikli değil, felsefidir. Bir diğer ifadeyle *arkhē* arayışında verilen yanıt, felsefeye yürünen yolun ilk patikası olacak biçimde bir akıl yürütmeye dayanan ve mantıksal bir düşünme biçiminin eseridir.

1.1. THALES

“Başlangıç”, “hareket noktası”, “ilke” ve “ilk neden” gibi anlamlara gelen **ἀρχή** (arkhē)² her ne kadar ilk kez Anaximandros tarafından teknik anlamda kullanılmış olsa da* ilk ilke arayışının Thales’le başladığı kabul edilir. Bugünkü Anadolu kıyılarında kurulmuş olan Miletos’ta yaşayan ve rivayet odur ki, göğe bakarken önündeki kuyuyu göremeyip içine düştüğü için bir hizmetçi tarafından alaya alınacak kadar “evrene âşık” olan Thales, felsefeye yakından veya uzaktan ilgisi olan herkes tarafından -bilindiği gibi- evrenin ya da tüm varolan şeylerin arkasında olan ve tüm değişimlerin arkasındaki değişmeyen ilkeyi “su” olarak ifade etmiştir. *Metafizik* adlı eserinde ilk ilkeyi araştıran ve bunun bilimini arayan Aristoteles, bu tür bilimin kurucusunun Thales olduğunu

² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 50

* Burada Jaeger, Burnet’in ilginç bir tespitini aktarır. Buna göre, Burnet Anaximandros’un “arkhē” sözcüğünü ilk kullanan kişi olduğu konusundaki geleneksel görüşe şüpheyle yaklaşır. Ona göre, Simplikios’un sözleri yanlış yorumlanmıştır. Yani Anaximandros’un apeiron’u ilk kez “arkhē” olarak adlandıran kişi değil, aksine “arkhē”yi *apeiron* olarak adlandıran ilk kişidir, Burnet’e göre. Bundan yola çıkan Burnet, Anaximandros’un *apeiron*’u kullandığını ancak “ilke” anlamındaki “arkhē” sözcüğünün Aristotelesçi bir terim olduğunu ve bu sözcüğün Sokrates öncesi filozoflarda hiçbir zaman bu anlamı kazanmadığını ileri sürer (Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 45-6).

söyler ve ekler: “Bu tür felsefenin kurucusu Thales, ilkenin su olduğunu söylemektedir (Bundan dolayı, o, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü söylemiştir)”.³ Ardından bu fikrin mitostan henüz kurtulmadığını ima ederek şunu söyler: “Bazıları bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve Tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskilerin de doğa hakkında benzer bir görüşe sahip olduklarını düşünmektedirler. Çünkü onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys’i kabul etmekte ve Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri su üzerine yemin ettiklerini söylemektedir.”⁴ Thales’in bu fikirleri elbette ki mitostan kaynaklıdır ya da mitostan beslenmektedir, ancak bu görüşlerin, çevresinde olup biten fiziksel değişimlerin gözlemlerinden bağımsız olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü Burnet’in de haklı olarak işaret ettiği gibi, Thales’in *suyu* ilk neden olarak belirlenmesinde suyun fiziksel değişimleri de etkili olmuştur; zira su katılaşabiliyor, sıvı halde olabiliyor ve gaz haline dönüşebiliyor.⁵ Aristoteles de Thales’in bu tür gözlemlerden yararlanıp kendi fikrini oluşturduğunu söyler: “Onu bu inancına götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği (...) ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusudur”.⁶ Bu bağlamda evrenin ilk ilkesinin *su* olduğunu bu gözlemler yoluyla düşünmüş olması makul görünmektedir.

Sürekli *su* biçiminde ifade edilen ilke, bir ölçüde içtiğimiz su gibidir. Ama aslında anlaşılması gereken onun “fiziksel varlığın sıvı durumu”⁷ olduğudur. Nitekim bu bakış açısı yukarıda değinilen Thales’in muhtemel gözlemleriyle paraleldir. Son olarak şunu söylemek gerekir ki, “yedi bilge”den biri olarak kabul edilen Thales’in ona atfedilen **πάντα πλήρη θεῶν** yani “her şey Tanrılarla doludur”⁸ sözünden hareketle diyebiliriz ki, Thales doğayı, evreni canlı olarak düşünüyordu ve hatta ilk ilkesi olan *suyu* da maddi ve canlı görüyordu. Denkel bu durumu şöyle ifade eder: “Thales başta olmak üzere Miletos’lu filozoflar özdeksel varlığı canlı saymışlardır. Bu, bir anlamda, onun nasıl olup da kendi devimseliyle değiştiğini ve nasıl bir evrim geçirdiğini

³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 91

⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 92

⁵ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 43

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 91

⁷ Arda Denkel, *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986, s. 14

⁸ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 41

açıklamayı amaçlıyor.”⁹ Başka bir şekilde söylemek gerekirse, *su* bir anlamda “tarihsel köken” başka bir anlamda “indirgenabilirlik” biçiminde bir anlam ifade ediyordu Thales’in felsefesinde.¹⁰ Kısacası Thales, doğayı ve evreni gözlemlerken tüm bu olan şeylerin ve değişimlerin nedenini -mitosların etkisinden tam sıyrılmamış olsa da- yine bu dünyada aramıştır ve vardığı sonuç denilebilir ki, evrenin maddi ama aynı zamanda temelinde “su” olan canlı bir varlık olduğudur.

1.2. ANAXİMANDROS ve ANAXİMENES

Miletos okulunun bir diğer filozofu olan ve ilk neden arayışında hocası olan Thales’ten bambaşka bir tutum sergileyen Anaximandros’a kulak vermek doğru olacaktır. Anaximandros hakkında bildiklerimiz ondan sonra gelen yazarlarla sınırlı değildir. Ondan elimize bir tek fragman Simplikios üzerinden ulaşır: “Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretinin öderler. – Apeiron kocamaz, ölmez, yok-olmaz”.¹¹ Peki, Anaximandros için varolanlar neden meydana gelmişlerdir? Burnet’in şüpheli yaklaşımını bir kenara bırakırsak, “arkhē”nin ilk defa Anaximandros tarafından kullanıldığı yukarıda belirtilmişti. Tam bu noktada Jaeger’in Simplikios’tan alıntılacağı şu cümle sorumuzu, yani varolanların kaynağına ilişkin Anaximandros’un fikrini gün yüzüne çıkaracaktır: “**πρώτος αὐτός ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον**” yani töze/cevhere ilk kez “arkhē” adını veren odur [Anaximandros].¹² Görüldüğü üzere Anaximandros ilk ilkeye **πέρας** (peras; sınır) kelimesinden türetilen ve “sınırsız” veya “sınırı olmayan” anlamına gelen **ἄπειρον** (apeiron) adını vermiştir. Onu bu fikre iten şey muhtemeldir ki, hocası Thales’in doğayı açıklarken *su* gibi özünde tek bir maddeyi “arkhē” olarak belirlemesidir. Çünkü suyun tek başına toprak, ateş gibi kuru ve sıcak şeylerin nedeni olabileceğine mantıksal sebeplerden ötürü anlam veremez. Bu yüzden belirlenecek ilk ilkenin, nitelik bakımından sınırsız olan evrenin tüm bu çokluğunu içinde barındıran adeta bir “depo”,

⁹ Arda Denkel, *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986, s. 14

¹⁰ Denkel, a.g.e., s. 14

¹¹ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, Eylül, 1994, s. 32

¹² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 60

bir “ambar” niteliğinde olması gerekir. Yani başka bir ifadeyle, sınırsız çokluğun kaynağı, kökü, ilkesi “sınırlı-olmayan” bir şey olmalıydı. İşte bu yüzden Anaximandros ilk ilkeye, dolaysız olarak, yine ilkenin bir niteliği olan sınırsızlık ismini vermiştir. Daha basit bir ifadeyle, tüm evrenin sınırsız çokluğunun kaynağına, bu çokluğun özelliği olan sınırsızlık ilkesini yerleştirmiştir. Anaximandros için tüm şeyler ondan çıkmıştır ve yine ona dönecektir. Yani apeiron her şeyin başlangıcı (**ἀρχή**; arkhē) ve sonudur (**τελευτή**; teleutē). Yani apeiron sonsuzdur, yaşlanmaz, doğmaz ve ölmez. O değişimin arkasındaki değişmeyen yegâne ilkedir. Elbette Anaximandros’un bu fikri Thales’in felsefesinden sonra ortaya çıkan bazı güçlükleri aşmış olsa da, aydınlatılmayan karanlık noktalar hala mevcuttur. Nitekim onun hakkında az bilgiye sahip olduğumuzdan dolayı evrenin oluşum süreci ya da insan yaşamı, daha özel anlamda insan ruhuna (antik dönem için düşünmenin kaynağına) dair hâlâ sorulacak çok soru mevcuttur. Öte yandan Anaximandros’un bu fikirleri “ilkel” gibi görünse de dünyayı bir bütün olarak ele alma ve dünyanın/evrenin rasyonel bir anlamı olması gerektiği iddiası çok önemlidir. Bu bakış açısı Jaeger’in deyimiyle “felsefenin insan zihninde ilk kez belirgin bir şekilde doğuşuna işaret eder”.¹³

Her düşünce aynı zamanda karşıtını meydana getirir ve benzer şekilde her çözüm arayışı akabinde yeni soru ve sorunlar ortaya çıkarır. Bu durum Anaximandros ve öğrencisi Anaximenes için de geçerlidir, tıpkı Anaximandros’un Thales’e göre olan durumu gibi. Yukarıda bahsi geçen Anaximandros’un “arkhē” soruşturmasındaki çözüm arayışı, daha doğrusu, evreni anlama çabası *apeiron* fikriyle şekillenmişti. Böyle sonsuz ve sınırsız bir temel ilkenin oluş süreci ve karşıtların ayrılması sürecinin açıklanması konusunda yetersiz kaldığı dile getirilmişti, ancak sorular burada bitmiyor: Buna göre böylesi sonsuz (ve dolayısıyla soyut) bir ilkeden nasıl olur da somut ve sınırlı şeyler çıkar? Bu güçlüğü farkında olan Miletos’lu bir diğer filozof, Anaximandros’un öğrencisi Anaximenes idi. Elbette ki Platon’da keskinleşen soyut-somut ayrımı Milet okulunda henüz belirgin değildi, ama Anaximenes’in sözü edilen güçlüklerden dolayı giriştiği yeni ilke arayışı, bir nevi somuta dönüş şeklinde adlandırılabilir. Nitekim o, “arkhē”yi **ἀήρ*** (aēr) yani “hava” olarak belirlemiştir. Bu konuda Burnet Simplicios’tan

¹³ Jaeger, a.g.e., s. 43

* Anaximenes’in bu temel kavramını “hava” şeklinde çevirmek doğru olsa da bunun yanında bu sözcüğün “ruh” ve “yaşam” şeklinde anlaşılması da yanlış olmaz (Jaeger, a.g.e., s. 67).

şu alıntıyı yapar: “Eurystratos’un oğlu ve Anaximander’in bir astı olmuş olan Miletus’lu Anaximenes, onun gibi, temelde yatan tözün bir ve sonsuz olduğunu söyledi. Bununla birlikte, Anaximander gibi onun belirsiz olduğunu değil, ama belirli olduğunu söyledi; çünkü onun Hava olduğunu düşünüyordu.”¹⁴ Görüldüğü üzere Anaximandros’tan sonra soyut ve belirsiz bir ilkededen, somut ve belirli bir ilkeye dönüş olduğu görülmektedir. Ancak ilkenin *hava* olarak belirlenmesi, yukarıda bahsedilen bir güçlüğe yine de yol açmıştır. Daha önce Anaximandros’un, hocası Thales’e “arkhē” için belirlenen şeyin *su* gibi temel öğelerden biri olursa, diğer karşıtların ondan çıkmasının mümkün olmadığı yönündeki itirazına değinilmişti. O halde Anaximenes neden “hava”yı temel ilke olarak belirlemiş olsun? Onun görüşleri, felsefi ilerleyiş bakımından bir geriye doğru gidiş gibi görünse bile, aslında Miletos okulunun felsefi öğretilerinin en üst noktası veya zirve noktasıdır denilebilir. Çünkü Anaximenes’in ilkesinin ne olduğundan çok oluş sürecini açıklama konusunda üstün bir başarı elde ettiği söylenebilir. Şöyle ki, Anaximenes’e göre, diğer tüm şeyler “hava”nın yoğunlaşması ve seyrekleşmesinden başka bir şey değildir. Yani “hava”nın en seyrek hali ateş, en yoğun hali taştır. Anaximenes’in felsefi öğreti anlamında ilkel bir düşünce sistemi oluşturmadığına dair Burnet şöyle der: “İlk bakışta bu Anaximander’in daha inceltilmiş öğretilerinden daha kaba bir görüşe düşme gibi görünür; ama durum gerçekte böyle değildir. Tersine, seyrelme ve yoğunlaşmanın kurama getirilmesi dikkate değer bir ilerlemedir; gerçekte Miletos kozmolojisini ilk kez tutarlı kılar; çünkü her şeyi tekil bir tözün bir biçimi olarak açıklayan bir kuram açıktır ki tüm ayrımları nicel olarak görmek zorundadır. Birincil tözün birliğini kurtarmanın biricik yolu, tüm türülüklerin verili bir uzayda onun az ya da çok bulunmasına bağlı olduğunu söylemektir.”¹⁵

Bu ilke Anaximenes için canlılığı yaratan, kendisi de canlı olan bir ilkedir. Öyle ki tıpkı insanın soluk alması gibi tüm evren soluk alır, verir ve tüm evren “hava” ile doludur. Plutarkhos bu durumu şöyle ifade eder: “Tıpkı ruhumuzun, hava olmakla, bizi bir arada tutması gibi, soluk ve hava da bütün evreni kuşatır”.¹⁶ Anaximenes’in evreni bu türden algılayışı kendinden sonraki filozofları büyük ölçüde etkileyecektir. Anaximenes’in felsefesinde her şeyden önce “parçacık” fikrinin en ilkel halini

¹⁴ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 60

¹⁵ Burnet, a.g.e., s. 60-61

¹⁶ Burnet, a.g.e., s. 61

görmekteyiz. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, “hava”nın diğer tüm şeyleri yoğunlaşır veya seyrelmesi biçiminde oluşturması Pythagoras ve Demokritos’un felsefi fikirlerinin oluşmasında bir temel işlevi görecektir. İlki yani Pythagoras, her şeyi oluşturan parçacıkların veya öğelerin soyut (sayılar), diğeri ise somut (atomlar) olduğunu söyleyecektir.¹⁷

1.3. PYTHAGORAS

Bu noktada, anlattığımız diğer filozoflardan, çalışmamızın hedefi doğrultusunda bir nebze daha önemli olan bir filozofa geçeceğiz. Felsefenin seyri, aynı yöne, yani anlama ve bilme isteğine doğru olsa da, bu kez, az da olsa mistik bir hava kazanacaktır. Sözü ettiğimiz filozof Pythagoras’tır. Pythagoras’ın hayatı ve öğretileri hakkında çok az şey bilmekteyiz; tıpkı kendinden önce değindiğimiz filozoflar gibi. Onun hakkında bildiklerimiz Aristoteles, Aetios ve diğer birkaç Pythagorasçı filozofun tanıklıklarıyla sınırlıdır. Anlatılara göre Pythagoras’ın öğretileri etrafında toplanan cemaat salt bir “theoria” takipçileri değil, aynı zamanda bir tür tarikat, hatta bir tür siyasal topluluk idi. Oluşturdukları bu toplulukta bazı kurallar vardı: örneğin, et yemek, bazı baklagil türlerini tüketmek, adak adamak yasaktı. Çünkü Pythagoras, ruh göçüne yani ruhun belli durumlar sonucunda insan veya hayvan bedeninde tekrar dünyaya geldiğine inanırdı. Ayrıca bu cemaat gizliliğe çok önem verirdi, öyle ki Platon ve Aristoteles bile Pythagoras’ın ismini doğrudan neredeyse hiç kullanmazlar, öğretilerini ya Pythagorasçılar üzerinden ya da dolaylı olarak anlatırlar.¹⁸ Elbette Pythagoras sadece bu niteliklerle sınırlı olsaydı felsefe tarihinde yer edinmiş olmazdı. Ancak onun kendinden sonra gelen filozoflar üzerinde önemli etkileri olan bir felsefi öğretisi de vardır.

Anaximenes anlatılırken Pythagoras’ın temel ilke olarak *sayıyı* belirlediği söylenmişti. Bu ilkenin önemi, tıpkı Anaximenes’in “arkhē”yi hava olarak belirlemesi gibi, niteliklerin oluşmasını niceliksel değişimlere indirgemesidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, bütün bu çokluğun var olmasının nedeni(nin) temel ilkenin niceliksel değişimine dayanması, Pythagoras’ı felsefe tarihi ve bilim tarihi açısından

¹⁷ Arda Denkel, *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986, s.

19

¹⁸ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 68

önemli yere koyar. Aristoteles Denkel aracılığıyla Pythagorasçılar hakkında şunu der: “Sayıyı hem şeylerin özdeği, hem de onların gerek değişimleri, gerekse de durumlarını meydana getiren ilke olarak düşündükleri açıktır.”¹⁹ Pythagoras’ın her şeyin temeline “sayı”yı yerleştirmesinde, müzik alanında yaptığı çalışmalar etkili olmuştur. Bilindiği üzere, onun akustiğin, yani ses biliminin yaratıcısı olduğu söylenir. Pythagoras, bir müzik aleti telinin uzunluğu veya kısalığına bağlı olarak sesinin değiştiğini fark etmiştir ve bu değişimleri matematiksel bir şekilde ifade etmiştir. Bu keşfini tüm evrendeki olgulara genellediği olası görünüyor. Yani ses mekaniği için geçerli olan şeyin evrendeki her şey için geçerli olacağını düşünmüştür. Nitekim ona göre evlilik 3 veya 5, fırsat 7, adalet 4 veya 9 idi.²⁰ Tam bu noktada Aristoteles’in haklı bir itirazına yer vermek gerekir. Aristoteles için her şeyin temel ilkesinin sayı olması, içinde ciddi çelişkiler barındıran bir öğretilerdir. Ona göre matematiksel sayılar gibi soyut olan ve bir büyüklüğü olmayan bir şeyin somut ve bölünebilen çokluğu oluşturması mümkün değildir.²¹ Aslında burada ilginç bir durum söz konusudur. Pythagorasçılar için sayıların tamamen soyut bir nitelik taşıdığını söylemek güç görünmektedir. Zira onlar için sayıların cisimsel tarafı da vardır. Buna göre her şeyden önce onlar sayıları sembollerle değil, geometrik biçimde ifade ederlerdi, bu da sayıların üçgen, kare ve dikdörtgen gibi geometrik şekillerden türediği anlamına gelir. Öte taraftan Aristoteles, Eurutus adında bir Pythagorasçının insana veya ata benzeyen bir şekil için kaç çakıl taşının gerekeceğini hesaplamaya çalıştığını ve bulduğu sayının insan veya atın sayısı olduğunu söylediğini bize aktarır.²² Bu durum Pythagorasçıların sayıya verdiği anlamın, çelişik bakış açıları barındırdığı izlenimini uyandırsa da, yine Aristoteles’in kendisi bu çelişikliği çok iyi bir biçimde aşar: “Açık ki sayılar ne *ousia* ne de formların nedenidir; zira oran *ousia*, sayı ise maddedir”.²³ Başka bir şekilde bu düşüncüyü ifade edersek şöyle diyebiliriz: sayıların kendisi şeylerin maddesidir; ancak belli türde karışımları –ki Aristoteles buna *oran* der- yani ‘ölçü’leri şeylerin ilk soyut temeli veya tözüdür.

Pythagoras’ın felsefi mirası bizim çalışmamızın iki ana filozofu olan Parmenides ve Platon’u, ama özellikle Platon’u yoğun şekilde etkilemiştir. İleride değineceğimiz

¹⁹ Arda Denkel, *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986, s.

22

²⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009, s. 151

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Mayıs, 2015, s. 326

²² Aristoteles, a.g.e., s. 353

²³ Aristoteles, a.g.e., s. 353

üzere, Parmenides'in evren tasarımı Pythagorasçı etkiler kolayca gözlemlenebilir. Platon üzerindeki etkisi ise daha kapsamlıdır. Nitekim Platon ruhu kısımlara ayırırken, Timaios diyalogunda evren görüşünü açıklarken hatta yaşamının sonuna doğru savunduğu, "İdealar"ın sayılar olduğu ve ayrıca Arslan'ın ifadeleriyle "filozofun siyasi-ahlaki önderliği"²⁴ fikrini savunurken de Pythagorasçılığın etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bu konuda Russell 'iddialı sayılabilecek' şu ifadeleri kullanır: "Düşünce alanına onun kadar etki yapmış bir adam tanımıyorum. Platonculuk olarak görünenin, çözümlendiğinde, önce Pythagorasçılık olduğu ortaya çıktığı için söylüyorum bunu. Başlangıç ve bitimi olmayan dünyayla ilgili, anlağa değil, duyulara açılan bütün görüş Pythagoras'tan türetilmiştir."²⁵ Elbette Pythagoras'ın etkisi bununla sınırlı değildir, ancak çalışmamız açısından bu noktada Herakleitos'a değinmek uygun olacaktır.

1.4. HERAKLEİTOS

Bu konuda bir anlaşmaya varılmamış olsa da, M.Ö. 540'lar civarında bugünkü Efes'te doğduğu düşünülen Herakleitos, felsefe tarihinin en ilginç figürlerindedir. Onu ilginç kılan şey, öğretisinin yanı sıra, başka filozofları ve yığınları alaya alıp küçümseyici bir dille eleştirmesinden kaynaklanır. Günümüze kadar ulaşmış yüzü aşkın fragmanı bulunan Herakleitos, 'çağın modası'na uygun bir şekilde tıpkı Parmenides ve Hesiodos gibi "peygambervari" bir üslupla yazar. Eserinin üslubu ve biçimi her ne kadar aforizmaları anımsatsa da, aslında, birbirlerine çok da sıkı bağlı olmayan uzun bir vecizeler dizisiyle karşı karşıyayız. Jaeger bu konuda şunu söyler: "Gerçekten de bu fragmentleri üslubuyla mukayese edilebilecek hiçbir şey yoktur. İzleyebildiğimiz kadarıyla bunlar ne Parmenides'in didaktik epiğine ne Ksenophanes'in silloi'sine, hatta ne de Anaximandros ve Anaximenes'in didaktik felsefi nesir üslubuna benzer. Herakleitos, sert ifade gücü ve zekâ dolu yanlarıyla son derece etkili olan yeni felsefi üslubun yaratıcısıdır."²⁶ Üslubunun kapalılığı nedeniyle Timon ve ondan sonra yaşayan

²⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009, s. 160

²⁵ Bertrand Russell, *Batı Felsefe Tarihi: İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, Eylül, 1983, s. 44

²⁶ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 157

diğer başka kimseler ona “karanlık konuşan, karanlık” lakabını takmışlardır. Onun orijinalliği sadece bununla sınırlı değildir. Çünkü Sokrates’ten önce deyim yerindeyse gözünü doğadan çekip insana çeviren ilk filozoftur. Nitekim o, eserinde sadece metafiziğe ya da φύσις’e* (physis) yer vermemiş, insan, etik ve hatta politika üzerine de bir şeyler söylemiştir.

Eserinin ilk kısmında insanların bir uyku halinde olması durumundan şikâyet edip, kendisinin değil, “logos”un sesini duymalarını ve dinlemelerini isteyen Herakleitos, akabinde “logos”un yani “söz, akıl, evrensel akıl, evrensel yasa”nın buyurduğu şeyleri söylemeye başlar. Buna göre her şey sürekli bir değişim, bir “akış” halindedir. Bu durumu Platon *Kratylos* diyalogunda Sokrates’in ağzından şöyle anlatır: “Herakleitos, <<her şey geçer, hiçbir şey durmaz>> deyip de, sonra nesnelere bir ırmağın akışıyla karşılaştırarak <<bir ırmakta iki kez yumulmaz>> diye eklemiyor mu?”²⁷ Bunu bir evrensel yasa, bir ilke şeklinde düşünen Herakleitos, tıpkı Anaximenes’in ilkesi olan “hava”nın yoğunlaşma veya seyrelme hareketinden tüm öğelerin çıkması gibi bu ilkeyi “ateş” üzerinden serimler. Başka bir ifadeyle onun için değişimin kaynağı “ateş”tir**. Hiçbir şey sürekli hareketsiz bir durumda değildir. Her şey evrensel ilke olan değişimin kurallarına tâbidir. Herakleitos için bu değişim özellikle karşıtlar arasında olur. Yani genç olan yaşlanır, yaşayan ölür, beyaz olan siyahlaşır. Peki, örneğin önce yeşil olan ve sonra sararan bir elma için konuşursak yeşillik nereye gider? Yunan düşüncesinin geneline hâkim olan yoktan hiçbir şey var olamaz, varolan hiçbir şey de bütünüyle yok olamaz ilkesi, Herakleitos için de geçerlidir. Yani ortada Herakleitos’a göre varlıktan kopan ve yerini karşıtına bırakan bir nitelik yoktur. Olan şey şudur: Tıpkı Anaximandros’un elimize ulaşan fragmanında söylediği gibi, “Dike”nin, yani adaletin yasasına bağlı olan bir karşıtların yer değiştirme durumudur. Denkel’in ifadeleriyle: “Bu, önce yeşil olup sonra kırmızı olan yaprağın,

* Doğa şeklinde çevrilen bu kelime denilebilir ki günümüzde doğadan anlaşılan şeyle aynı değildir. Antik dönemde bu kavram “köken, kaynak” anlamlarında kullanılırdı. Dolayısıyla sözcük γένεσις (genesis) sözcüğü ile benzer bir anlama da sahiptir. Yani bu kelime aslında büyüme ve oluşma veya varolanların kökeni ve gelişimi anlamlarına gelir (Jaeger, a.g.e., s. 40).

²⁷ Platon, *Diyaloglar (Kratylos)*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, Kasım, 2010, s. 216

** Herakleitos’un fragmanlarını yorumlama konusunda felsefe tarihçileri arasında henüz sonuna bağlanmamış bir tartışma olduğunu söylemek gerekir. Özellikle bu dipnot düştüğümüz konuda, yani evrensel bir ilke olarak “ateş”in Herakleitosça benimsendiği öğretisi, hala tartışma konusudur. Ancak bu başka bir çalışmanın konusu olduğu için, biz de yaygın görüşe, yani “ateş”in Herakleitos için bir “arkhē” olduğu görüşüne, kısaca değinip bu konu üzerinde fazlaca durmayacağız.

kırmızıyı da yeşili de içinde taşıdığı, tikel nesnelere karşıtlıkların bir birlik içinde, özdeş olarak buldukları savıdır. Önce yaşayan bir varlık daha sonra ölüyor önce sert olan sonra yumuşuyor.(...) Bu nitelikler nereden gelip nereye gidiyor? Hiçbir yere diyor Herakleitos, çünkü bu karşıt nitelikler nesnenin içinde bağdaşmış bir durumda bulunuyorlar; önce biri, sonra öbürü öne çıkıyor, hepsi bu.”²⁸ Bu öğretisi herkesçe karşıtların birliği şeklinde bilinir. Gerçekten de Herakleitos için karşıtlar bir ve aynı şeydir. Bunu birçok fragmanında dile getirmiştir. Örneğin, “daire çemberi üzerinde başlangıç ve son ortaklaşa bir şeydir” (Fr.103) “İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır” (Fr. 60).²⁹ Herakleitos için bu karşıtlar bir uyum (**ἁρμονία**; harmonia) içindedir. Ayrıca bu karşıtların değişimi veya yer değiştirmesi tesadüfi şekilde değil, “logos” a göre olur.

Aristoteles, Herakleitos’un bu öğretisinin mantıksal olarak mümkün olmadığını öne sürer. Yani niteliklere dair konuşmayıp çok genel ifade edersek, Aristoteles bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasına anlam veremez. Nitekim metafizik kitabında Herakleitos’un öğretisi için onun bir tikelde karşıt niteliklerin aynı anda bulunmayı savunduğunu dile getirip bunun mantıksal olarak olanaksız olduğunu ifade eder.³⁰ Aristoteles’in bu itirazını şimdilik bir kenara bırakırsak, Herakleitos değişim, hareket, karşıtların birliği, karşıtların yer değiştirmesindeki uyum gibi konulardaki fikirleriyle Parmenides öncesi filozoflar içinde önemli bir yere sahiptir. Daha özel anlamda, bu çalışma için de önemli bir yerdedir. Zira o, çoğu felsefe tarihçisine göre, Parmenides’in şiirinde eleştirdiği fikirlerin sahibidir. Bu konu çalışmanın ana bölümlerinden olan bir sonraki bölümde etraflıca ele alınacaktır. Öte yandan Herakleitos’un felsefe tarihi açısından önemine tekrar geri dönersek, onun akış teorisi veya hareket ile değişim konusundaki fikirlerinin önemi denilebilir ki, kendinden önceki İyonya doğa felsefesinin metafizik katkılarını en genel biçimi içinde bir araya getirmesinden ileri geliyordu.³¹

²⁸ Arda Denkel, *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986, s.

27

²⁹ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, Eylül, 1994, s. 64

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Mayıs, 2015, s. 86

³¹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 156

2. PARMENİDES’TE “VAROLAN” ve “VAROLMAYAN” KAVRAMLARI

Bir insanın, daha özel anlamda bir filozofun düşün dünyası şekillenirken, bu süreçte, gördüğü, yaşadığı şeyler ve daha da önemlisi eğitim aldığı kişiler büyük bir rol oynar. Bu durum Parmenides için de geçerlidir. Nitekim çoğu felsefe tarihçisi için Parmenides, Ksenophanes tarafından kurulduğu söylenen Elea okulunun bir öğrencisi idi. Daha doğru bir ifadeyle, geleneksel görüşe göre, Parmenides Ksenophanes’in öğrencisidir.

Felsefe tarihi, her şeyden önce, tarihsel bir alandır; yani tarih bilimi temellidir ve tarih, bulgularını belgelere, kalıntılara dayandırır. Bu noktada arkeoloji ile ilişkisinde tarihi ele almamız gerekir. Dolayısıyla felsefe tarihi arkeolojik kalıntılara fazlasıyla muhtaçtır. Ancak antik döneme ait arkeolojik bulgu ve belgelerden edindiğimiz bilgiler çok kısıtlıdır. Bu yüzden, kesin bulgulara veya belgelere dayanmayan ve aslında temelinde felsefe tarihçilerinin veya filozofların yorumu olan, her türlü yargıya şüpheyle bakmak gerekir. Nitekim bu durum, Ksenophanes ile Parmenides arasında olduğu söylenen hoca-öğrenci ilişkisi için de geçerlidir. Daha açık konuşmak gerekirse, adı geçen bu hoca-öğrenci ilişkisi şüphelidir.

Pyres’in oğlu Parmenides’in Elea’da doğduğunu ve Pythagorasçı Ameinias’tan dersler aldığını -kesin olmasa bile- biliyoruz. Bu bilgileri Laertius ve Herodot gibi birçok antik dönem tarihçisinden biliyoruz ve bunlardan şüphe etmemiz için elimizde herhangi bir sebep yok. Ancak, onun ne zaman doğduğu hakkında var olan kısıtlı bilgilerin yanında, özellikle Ksenophanes’in öğrencisi olup olmadığı konusunda Aristoteles gibi bir otoritenin tanıklığı olsa bile^{*32}, bundan şüphe etmek için elimizde - özellikle Reinhardt’ın işaret ettiği- yeter sebepler vardır. Jaeger aracılığıyla Reinhardt’a göre, Parmenides tamamen özgün bir düşünürdü ve Elea Okulunun en karakteristik

* Ancak Aristoteles’in bunu kesin bir dille ifade etmediğini, sadece “öğrencisi olduğu söylenmektedir” gibi bir ifade ile belirttiğini söylemek gerek.

³² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 105

özelliği olan birlik teorisi, ilkin Ksenophanes'ten değil Parmenides'ten geliyordu.³³ Gerçekten de Parmenides'in felsefesi, kendinden öncekilere ve Ksenophanes'e göre oldukça farklı bir yere sahiptir. Ksenophanes, etrafına ve evrene bakıp, sezgisel bir tavırla, her şeyin *Bir*'liğinden söz ederken, Parmenides'in yegâne rehberi akıl ve mantıktır. Öte yandan Burnet, Sotion'un, Parmenides'in Ksenophanes'i işittiği ancak onu izlemediği yönündeki bildirimlerini hatırlatır. Yine aynı yerde Burnet'in aktardığına göre Strabo Parmenides'i ve Zenon'u Pythagorasçı olarak betimlemektedir.³⁴ Buradaki asıl amacımız Ksenophanes'i Parmenides'in hocası olarak gören yaygın görüşü çürütmek ya da Parmenides'in aslında Pythagorasçı olduğunu göstermek değildir. Bahsi geçen bu fikirlere ve tarihsel ifadelere yer vererek yapmaya çalıştığımız şey, Ksenophanes'in "Tek Tanrı" anlayışı ile Parmenides'in "Tek Varlık" öğretisi arasında paralellik olsa bile -ayrıca onun Pythagoras felsefesinden etkilendiğinin farkında olsak da-, Parmenides'in -iki tarafa da sığmayacak derecede- özgün bir kişilik olduğunu göstermeye çalışmaktır. Aristoteles'in şu ifadeleri bizim savunduğumuz şeyi destekler niteliktedir: "Özellikle de onlardan ikisini, yani Ksenophanes ile Melissos'u, gerçekten çok kaba tasavvurlara sahip olduklarından ötürü tümüyle bir yana bırakmamız gerekir. Buna karşılık Parmenides daha büyük bir kavrayışla konuşuyor gibidir".³⁵ Şimdi bir diğer yaygın görüşün, yani Parmenides'in eserinin bir kısmının, bir tür Herakleitos eleştirisi olduğunu ve hatta Parmenides'i, eserini yazmaya Herakleitos'un öğretilerinin ittiği yönündeki görüşlerin sorgulamasına geçelim. Bu sorgulama, en azından Parmenides'in ne tür bir okumaya tabi tutulmaması gerektiği hakkında ipuçları verecektir.

Herakletios'un öğretilerinde karşıtlıklar dile getirilirken, ifadeler genelde nitelikler temelinde oluyordu. Yani, *sıcak/soğuk*, *ölüm/yaşam*, *inen/çıkan* şeklindeydi. Felsefe tarihçileri, Herakletios'un bu ifadeleri ile Parmenides'in ontolojik temelde ifade ettiği *var-olan ve var-olmayanı aynı sayan ve hiçbir şey bilmeyen, kör, dilsiz, iki başlı ölümlüler* (B6) şeklinde düşünceleri arasında bir uyum varsaymışlardır. Başka şekilde söylemek gerekirse, onlara göre Parmenides'in bu ifadeleri doğrudan Herakletios ve takipçilerini hedef alıyordu. Jaeger, Reinhardt gibi kendisinin de bu yaygın düşünceye

³³ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 82

³⁴ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 129

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 105

dair şüphesi olduğunu dile getirdikten sonra, bu geleneği ilk başlatanın Jakob Bernays olduğunu ve sonrasında Diels, Gompez, Burnet gibi ‘otoritelerin’ bunu benimsediklerini söyler.³⁶ Ona göre “Parmenides’in, bir peygamber gibi, dalalet içinde gezinip duran ve sonsuza dek dilsiz ve kör kalacak olan bu iki başlı insanlara yönelttiği ağır hakaretlerin, etrafında birkaç hevesli çömez toplamış zeki bir kişiye yöneltilmiş olması mümkün değildir; burada Parmenides daha ziyade bütün ölümlüleri hedef alıyor olmalıdır. Nitekim Parmenides’in kendisi bile, tanrıçanın ona hakikati vahyettiği ana kadar bu tip insanlara kulak vermiş biridir. Zira bu sözleri söyleyen de kendisi değil O’dur”.³⁷ Gerçekten de eserin baş konuşmacısı olan Tanrıçanın, tüm ölümlüleri değil de, içlerinden sadece birini hedef alarak konuşması biraz abes bir durum gibi görünmektedir; kaldı ki, Parmenides’in bahsi geçen cümleleri -ilerde değinileceği üzere- bağlamından koparıp, Herakletios ile bir tür ‘polemik’ yapmak için söylediğini ifade etmek, deyim yerindeyse ‘aşırı ve zoraki’ bir yorum olur.

Parmenides’in **Περὶ Φύσεως** (Peri Physeōs) yani *Doğa Üzerine* adlı eserinden zamanımıza yaklaşık yüz elli fragman kalmıştır ve bunların büyük bir kısmı Simplikios’un Aristoteles üzerine yazdığı şerhi sayesinde günümüze kadar gelmiştir. Kendisinin yazdığı bu şiir, ne Ksenophanes’in hiciv biçimindeki eserine veya *silloi*’sine ne de Milet filozoflarının ürettiği düz yazı formatına benzerdir. Şiir daha çok, Hesiodos’u anımsatan bir didaktik epik formatındadır. Kendisinden sonra Empedokles bu biçimde bir eser yazacaktır; ancak bu tür bir yazın geleneği süreklilik kazanmayacaktır.

2.1. PARMENİDES’İN ŞİİRİ ÜZERİNE

Bölümün ana kısmı olan bu başlık altında, Parmenides’in şiirinin detaylı bir analizi yapılarak Parmenides’in *varolan* ve *varolmayan* hakkındaki düşüncelerinin izi sürülecektir. Şiir şöyle başlar:*

³⁶ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 144-52

³⁷ Jaeger, a.g.e., s. 144

* Şiirin dizeleri yazılırken ve analizi yapılırken G. Sev’in Türkçe çevirisi esas alınmıştır; ancak bu çeviri W. Kranz’ın *Antik Felsefe* adlı eserinin Baydur çevirisi, Burnet’in Yardımlı çevirisi, Capelle’nin *Özgül*’ün

2.1.1. Şiirin Giriş Bölümü

[I-1] Atlar beni taşıyordu, eşlik ediyorlardı bana gönlümce,
bilen kişiyi her yere sağ salım taşıyan
daimonun efsanevi yolu boyunca; burada taşıyıyordum;
burada taşıyordu marifetli atlar beni
[5] arabayı çekerek, bakireler ise öncülük ediyordu bu yola.
Yuvasında dingil yanık bir kaval sesi çıkarıyordu,
zira yusuvarlak tekerlekler tarafından sürülüyordu her iki yandan;
coşkuluydu eşlik etmede Helios'un bakireleri,
başlarındaki örtüleri elleriyle sıyrırken,
[10] geride bırakıp karanlığın diyarını ışığa doğru yol alırken.*

Antik dönem metinlerinden aşına olduğumuz bir durum ile karşılaşıyoruz şiirin ilk kısmında: Hakikat ve ona giden yol ilişkisi. Yaygın olarak kullanılan bu yol metaforuna birkaç örnek vermek gerekirse, ilk olarak Parmenides'in ardılı olan Empedokles'ten söz edilebilir. Empedokles *Doğa* adlı manzumesinde bu yolun çetinliğinden söz eder.³⁸ Bir diğer örnek ise Platon olabilir, nitekim Platon meşhur mağara alegorisinde veya diğer başka diyaloglarında, hakikate yürümekten, o yola girmekten söz eder. Demek ki hakikate ulaşmak isteğinin ardından, bunu isteyen bir yol beklemektedir. Zira, ilk dizede geçtiği üzere, ilk önce bunu istemek önemlidir. Parmenides'ten yüzyıllar sonra Jaspers, felsefenin kendisinin, yolda olmak olduğunu söyleyecektir. Dörtlük için söylenecek bir diğer ilginç husus, bu yolda kendisine Daimon'ların eşlik etmesidir ya da Baydur'un çevirisi ile **δαίμων** (daimōn) yolunda yolculuğunu sürdürmesidir.³⁹ Daimon, Platon'un felsefesinde tanrılar ve insanlar arasında bir tür aracı güç anlamına gelir. Ayrıca Sokrates'i bazen uyararak yanlış işler yapmasını engelleyen ses veya varlık anlamına da gelir. Bir diğer anlamı ise Yunan halk dininin erken döneminde kullanılan, doğarken kişilere iliştirilen iyi veya kötü kaderini

Almanca'dan çevirisi, Barnes'ın H. Portakal tarafından yapılan Türkçe çevirisi ve Guthrie'nin İngilizce metni karşılaştırılmıştır.

*Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἔς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἧ κατὰ πάντ' ἄσιν ἧ φέρει εἰδότα φῶτα
τῆ φερόμην τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.

Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν-, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός
εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

³⁸ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, Eylül, 1994, s. 109

³⁹ Kranz, a.g.e., s. 79

belirleyen ilahi güçtür.⁴⁰ Nitekim Türkçeye “mutluluk” olarak çevrilen **εὐδαιμονία** (eudaimonia; iyi daimon) sözcüğü anımsandığında, kelimenin anlamı hakkında biraz daha net bir fikir oluşur. Demek ki, Parmenides’in “hakikat” arayışı bu kutlu, iyi talihle dolu yolun sonundadır ve kendisine Tanrı ile insan, yani “ölümlü ile ölümsüz” arasında yer alan bu mitsel varlıklar eşlik etmektedir.

Öte yandan şiirin devamında, “hakikat” (**ἀλήθεια**; alētheia) yolculuğunda Parmenides’e eşlik eden kadınlar, gece olmasına karşın örtülüdürler. Işığa geldiklerinde ise örtüler çıkarılır. Şüphesiz bunlar metafordur; ancak Parmenides için muhtemeldir ki (diğer birçok Grek filozofu için de) kendisini aldıkları Dünya’yı aydınlatmak için Güneş bile yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu duyulur dünya karanlıklar ülkesidir, görünenler kör birinin gördüklerinden öte değildir. Nasıl ki doğuştan kör biri için ışık bir şey ifade etmiyorsa, duyulur dünyada yaşayan ve hakikatin aydınlığından bihaber insanlar için de dizede geçen ışık bir şey ifade etmez. Güneşin kızları artık yurtlarına, evlerine geldiklerinden dolayı örtüye gerek yoktur. Orada her şey hakikatin ışığı ile görünür; bir şeyi örtmek, o ışıktan bir şeyi gizlemek, zaten imkânsızdır. Bu bahsi geçen örtü-hakikat ilişkisi bize, Parmenides üzerine kitap yazan ve felsefesini kurarken Parmenides’ten etkilendiği herkesçe ‘malum olan’ Heidegger’i anımsatmaktadır. Nitekim Heidegger “Varlık” üzerine düşüncelerini aktarırken sık sık varlığın örtüsünü açmasından, “hiç”liğin onun (*Varlık*) peçesi olduğundan bahseder ve bu kinayeli ifadeler Parmenides’in analogik söylemini hatırlatır.⁴¹

Parmenides’e eşlik edenler için “Güneşin bakireleri” ifadesi kullanılır; her şeyden önce “Güneş” metaforu Platon dâhil çoğu Antik dönem filozofu için “hakikatin, değişmez olanın” görünmesini sağlayan yegâne araçtır; daha da ötesi hakikatin ta kendisidir. Onun kızlarının “bakire” şeklinde ifade edilmesi, Antik Yunan kültüründe tapınaklarda kehanetler için bakire kızların kullanılması durumu ve bilgelik Tanrıçası Athena’nın bakire olarak tasvir edilmesi düşünülünce, ifadenin maksadı az da olsa anlaşılır hale gelmektedir. Burada şiirin mistik havasından henüz kurtulmuş değiliz. Devamında şunlar dile getirilir:

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2015, s. 425

⁴¹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 55; Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Afa Yayınları, Ocak, 1997, s. 58

Oradadır hem Gecenin hem de Günün yollarının iki kanatlı kapıları,
onları –her ikisini- pervaz tutar ve taştan eşik;
göksel geçitler tutulur dev kapıarca;
elinde tutar ceza yağdıran Dike yüce kapıların anahtarlarını.
[15] O’nu (Dike) kandırıyordu bakireler yumuşak sözlerle,
ikna ediyorlardı ustaca, onlar için kapının sürgüsünü
çabucak itsin diye kanatlarından; ve kapılar açıldı ağzına kadar
kanatların tunçtan milleri dönerken civatalar
ve çivilerle tutturulmuş yuvalarında;
[20] işte bu kapıdan geçerek sürdü bakireler
geniş yolun üzerinde araba ve atları.
Ve Tanrıça beni nazikçe buyur etti, aldı eline sağ elimi,
söyledi bana doğruca şu sözleri:
Ey delikanlı! Ölümsüz sürücüler eşliğinde,
[25]atlarca taşınarak gelen evimize, hoş geldin,
kötü kader değil neden olan çıkmama bu yola,
zira bu yol dışındadır insanların gezindiklerinin,
ama hem hak hem de adalet. Zorunlu ama hepsini öğrenmen
bir yandan Hakikatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini,
[30] bir yandansa fanilerin içinde hakiki inanç olmayan sanılarını.
Ancak bunları da öğren, yani fanilerin aldanışlarını,
ve bunların kabul edilebilir olmaları gerektiğini
tüm evreni kuşatan seferin boyunca.*

Şiirin bu kısmında mistik yolculuk bir engele takılır; çünkü artık “gecenin evlerini” yani ölümlülerin dünyasını geride bırakmışlardır ve hakikat âlemine girmek üzeredirler. Burada “Gece”nin ve “Gün”ün (νύξ-ἡμαρ; nyks-ēmar) kapıları vardır.

*“Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ’ αἰθέριαι πληῖνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολυποίνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμι· ἄχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκου
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφους καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι’ αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ’ ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
Καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὥδε δ’ ἔτος φάτο καὶ με προσηύδα·
ὦ κοῦρ’ ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ’, ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ’ ὁδόν - ἧ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν-,
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέος ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.
Ἄλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Başka bir ifade ile sembolik anlam bize “**δόξα**” ve “**ἀλήθεια**” yollarının kesiştiği yerde sağlam kapılar (şiiirde görüldüğü üzere Parmenides kapıları ayrıntılı betimler) olduğunu işaret eder. Bu yoldan geçmek öyle kolay değildir nitekim, hakikatin yolları “çetin”dir ve kapıda *Dike* durmaktadır. Kapıların anahtarlarını elinde bulunduran *Dike* Antik dönemde “telafi, bedel, adalet” gibi anlamlara gelmektedir.⁴² Bu sözcük, Homeros’tan itibaren kullanılır ve başta politik bir anlamı vardır. Toplumsal sınıfın çizdiği sınırların ihlali durumunda ödenecek bedel anlamında kullanılırdı, ancak sonraları “doğruluk” gibi ahlaki bir anlam kazanmıştır.⁴³ Felsefi bağlamda kullanımına ise ilk olarak yukarıda değinildiği üzere Anaximandros’un elimize ulaşan tek fragmanında rastlanmaktadır. Orada, birbirlerinin varlık alanını ihlal eden karşıt güçler bunun *bedel*’ini öder. Şiiirdeki anlamı ise, “bedel” manasından uzak olmasa bile “adalet” anlamına daha yakın görünmektedir. Çünkü anlamın izi “kapı” sözcüğünde gizlidir; “kapı”, ne geldiğin yere aittir ne de geçip gittiğin yere aittir, bir anlamda iki yere de dâhildir. Dolayısıyla adalet sadece hakikat alanına değil, -lokal anlamı ile birlikte- o, sanılar dünyasında da hüküm süren, bir tür güçtür veya düzendir.

Bu kilitli kapılardan geçmek isteyen ve Parmenides’e eşlik eden “Güneş’in kızları” *Dike*’yi “ikna” ederek içeri girmeyi başarıyorlar. Grekçede **πειθω** sözcüğü “ikna etmek, inandırmak veya kandırmak” anlamlarına gelir.⁴⁴ İlerde, “hakikatin ikna yolu” olduğuna değinilecektir; nitekim *Dike* ile iletişimin, daha doğrusu kapıdan girilmesine izin vermesinin yegâne yoludur bu. Dolayısıyla sanılar dünyasından çıkışta artık sözler (**λόγος**; logos) hakikate uygundur ve ikna edicidir. Parmenides’i yolculuğun sonunda Tanrıça karşılar; sağ elini eline alır ve onunla konuşmaya başlar. Artık Parmenides, “hakiki” olan ile ilk kez temas etmiştir ve Tanrıça’nın ağzından çıkan *sözler*’i dinlemeye başlar. Tanrıça ona bu yolun ‘kötü talihin taşlarıyla örülü’ olmadığını, iyi talihin neticesinde burada olduğunu ve insanların bu yolda gezinmediklerini söyler. Yani insanlar karanlık âlemlerinde, içinde hakikate dair bir şeyin olmadığı sanılarıyla birlikte, bu âlemden uzak bir yerlerdedirler. Tam burada bize Tanrıça, hakikatin ne olduğuna değil ancak nasıl bir niteliği olduğuna dair bir ipucu veren şu ifadeyi kullanır: “iyice yuvarlanmış” (**εὐκυκλέος**; eukukleos; well-rounded).

⁴² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 71

⁴³ Peters, a.g.e., s. 72

⁴⁴ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kocabalacı Yayınevi, 2011, s. 512-13

Bunun biçimsel bir nitelikten çok, mecazi bir söylem olduğu daha makul görünmektedir.

Şiirin devamı hakkında söylenebilecek bir diğer ilginç husus, otuzuncu dizede geçen “içinde hakiki inanç olmayan sanılar” ifadesidir. Grekçede (πίστις; pistis) şeklinde kullanılan “inanç” sözcüğünü, Parmenides’in kavramsal bir içerikle kullanmış olması şüphelidir. Çünkü “πίστις” sözcüğü tamamen teknik kullanımla Platon’da karşımıza çıkar ve Platon bunu, “bölünmüş çizgi” analojisinde ἐπιστήμη (epistēmē) alanının altında yer alan duyulur şeylerin kopyaları (εἰκόν; eikōn) ile ilişkili olan alanın bir üstünde bulunan yerde, bizzat duyulur şeylerin algılanışı anlamında kullanır.⁴⁵ Ancak eğer Parmenides bu sözcüğü teknik anlamda kullanmış ise, bu durumda “πίστις”, sanılar dünyasına değil, hakikat dünyasına ait olacaktır. Bu da Platon ile Parmenides arasında temelden bir farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan hem Platon’daki kullanımın daha kavramsal ve teknik olduğu açıktır hem de Parmenides’te böyle teknik bir kullanımın, felsefesinde inanç ve hakikatin kaynaştırılmasından doğan ciddi çelişkilere yol açabileceği görünmektedir. Dolayısıyla Parmenides’teki kullanımı teknik bir kullanım olarak görmemek, şimdilik makul görünmektedir. Şiirin devamında Tanrıça, bahsi geçen iki yolu yani hakikat ve sanılar dünyasını öğrenmesi gerektiğini söyler ve buradan şiirin ana düşüncelerinin aktarıldığı kısma geçilir.

2.1.2. Hakikatler Bölümü

[II-1] Öyleyse gel, bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü,
yalnızca hangi irdeleme yollarının akla uygun olduğunu: “Vardır, hem
de bir anlamda yoktur varolmaması”

ikna yoludur bu, Hakikati zira takip eder;

[5] “Yoktur, hem de bir anlamda zorunludur varolmaması,”

bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu gösteriyorum sana;
çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı, zira uygulanabilir değil,
ne de ifade edebilirsin.

[III]...zira aynıdır düşünmekle var olmak.*

⁴⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 303

* Εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -,
ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,

Tanrıça'nın ağzından hakikate dair cümleler dökülmeye başlar ve Parmenides'ten anlatısını (**μῦθος**; mythos) dinlemesini ister. Hangi irdeleme yolunun akla uygun (**νοεῖν**; noeō) olduğunu söylemeye başlar: “Vardır... yoktur varolmaması”. Olumlu ifadenin, değillenmesinin değillenmesi ile elde edilen yine aynı olumlu ifadenin barındığı bir satır... ‘Garip’ ve içinde hiçbir anlam barındırmıyor gibi görünen bu ifade, basit totolojik bir yargıdan çok daha fazla anlam taşır muhakkak. Çünkü her şeyden önce bahsi geçen bu cümle ontolojinin temel kavramı olan ‘var(lık)’ ile ilgilidir ve içinde *var* sözcüğü geçen, henüz soyut-somut arasında keskin bir ayrımın olmadığı bir dönemden kalan herhangi bir dizeyi okurken, kendimizi nasıl salt epistemolojik bir alana hapsedebiliriz? Öte yandan Parmenides, Tanrıçanın ağzından bu ifadenin aslında hakikati dile getirdiğini bizlere iletir; hakikat, bu ifadede gizlidir. Şimdi *estin* sözcüğüne biraz daha yakından bakalım: Sözcüğü Guthrie, Burnet'in çevirisini benimseyerek *is/(it)is* şeklinde çevirir.⁴⁶ Türkçede ise *olmak*'a veya kopula dediğimiz *dir*'a karşılık gelmektedir bu ifade. Bu yüzden ifadeyi “var” olarak anlamak daha makul görünmektedir. Öte yandan dizenin ikinci kısmında, “varolmaması” ifadesi **μη̄ εἶναι** (mē einai) şeklinde kullanılmıştır; Guthrie ve çoğu otorite, sözcüğü “not to be” biçimiyle çevirir, bu yüzden kelimeyi ‘olmamak’ şeklinde anlamak daha doğrudur. Ayrıca **μη̄ εἶναι**'ın hemen öncesinde **οὐκ ἔστι** (ouk esti) denilmektedir ve sonraki dizede de göreceğimiz gibi *ouk* kendinden sonra gelen ifadeyi olumsuzlar. Yani **οὐκ ἔστι**'yi *var değil* şeklinde anlamak daha doğrudur. Dolayısıyla çeviri, ‘var, hem de bir anlamda var değil olmaması’ biçimiyle, hâlâ yetersiz olsa bile daha uygun görünmektedir. Peki, *var* dediği şey nedir Parmenides'in, yani hakikat nedir? Şimdilik buna bir yanıt verememekle birlikte, sonraki dizelere bakmak yolumuzu daha da aydınlatacaktır.

Bir sonraki dizede *yoktur* şeklinde çevrilen sözcük **οὐκ ἔστιν**'dir ve yukarıda değindiğimiz sebeplerden ötürü çeviri *var değil* biçimiyle daha uygun gibi görünmektedir. Sadece yukarıdaki sebeplerden ötürü değil, sözcüğü *yoktur* şeklinde

τὴν δὴ τοὶ φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι - οὐ γὰρ ἀνυστόν
οὔτε φράσαις
τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

⁴⁶ W. K. C. Guthrie, *A History Of Greek Philosophy: Volume II*, Cambridge University Press, 1969, s. 13

çevirmek başka bir sakıncayı da içinde barındıracaktır. Bildiğimiz üzere *var* Türkçede şu anlama gelir: “*var*, sıfat anlamında mevcut evrende ya da düşüncede yer alan demektir ve *yok*’un karşıtıdır.”⁴⁷ Dolayısıyla sözcüğü *yoktur* şeklinde çevirmek, Parmenides’in “hakikat yolu” dediği *var* sözcüğünün karşıtını kullanmak olacaktır ve bu durumda, Parmenides’in olmadığını söylediği yola, yani *var değil*’e bir varlık alanı kazandırılmış olunacaktır. Çünkü karşıtlar birbirinin varlığını gerektirir; aralarında en azından birbirlerine zıt olma ortaklığı vardır ve ayrıca karşıtlar arası geçiş hep mümkündür. Bu nedenle çevirinin ‘var değil, hem de bir anlamda zorunludur olmaması’ biçimi, şimdilik daha uygundur. Bu gözle cümleye baktığımızda ise Parmenides bize *var değil* yolunun zorunlu olarak olmadığını ve bu patikaya tamamıyla girilemez olduğunu aktarmaktadır. Çünkü ona göre, daha sonra değineceğimiz gibi, *varolmama* dediğimiz şey hakikat değil sanıdır, yanıltıcıdır. *Var* yolu ise, hakikatin izinde giden ikna yoludur.

Şiirin devamında **ἔστι** ve **εἶναι** dışında, benzer kökten gelen ancak daha teknik bir kullanıma sahip ve Parmenides’in en temel kavramı olan **τὸ ὄν** (to on) (dizede *to eon** biçimiyle kullanılmıştır) sözcüğü karşımıza çıkar. Sözcük genelde var-olan, varlık veya Varlık biçiminde Türkçeye çevrilir.⁴⁸ Burnet kavramın “Being, das Sein, L’etre” şeklinde yani *Varlık* anlamıyla çevrilemeyeceğini söyler ve kavramı “What is, das Seiende, ce qui est” yani “(var)olan” olarak çevrilmesinin daha uygun olacağını ekler.⁴⁹ Biz de, *Var olan* şeklindeki bir çevirinin, kısmen, hareketi imleyen yani *var olmakta olan, oluş* gibi bir anlamı içinde barındırdığı için** yeterli olmadığını düşünüyor ve iki sözcüğü bitişik yazmak suretiyle sabit, değişmez, hareketsiz bir anlamı hedefleyerek *varolan* şeklinde bir kullanımı tercih ediyoruz. Peki, bu kavram Antik dönem filozofları için hangi anlamlara sahipti ve felsefelerinde hangi işlevleri yerine getiriyordu?

⁴⁷ *Türkçe Sözlük*, T.D.K. Yayınları, 2005, s. 713

* Şiir iyonik lehçe ile yazıldığı için *to on* yerine *to eon* kullanılır.

⁴⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 259

⁴⁹ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 135

** Ancak burada *to on*’un antik Yunan dilinde sürekliliği, sürekli olan bir durumu imlediğini belirtmekte fayda vardır. Bu sözcük için sürekli olan durum “olma durumu”dur. Sözcük bazen Türkçe’deki “-erek, -arak” eklerinin verdiği anlamı (koşarak, yürüyerek vb.) verir. Dolayısıyla sözcük hareketli bir durumu anlatsa bile aslında hareketin sürekli ve sabit olduğuna işaret eder.

Parmenides'ten önce bu kavramın elbette belirli kullanımları mevcuttu, ancak Parmenides ile birlikte kavram yani τὸ ὄν, başka bir bağlamda ve daha teknik bir kullanıma sahip oldu. Jaeger bu konu hakkında şöyle düşünür: “Belli ki, Parmenides’in bizzat yarattığı bir ifadededir bu. Ancak, yolunu hazırlayan hiçbir şey olmaksızın gökten zembille inmiş bir kavram olduğu da sanılmamalıdır, zira açık bir şekilde İonyalı doğa filozoflarının dili ve düşüncesiyle ilişkilidir”.⁵⁰ Bahsi geçen kavramın çoğulu olan τὰ ὄντα (ta onta) İonya felsefesinde ilk ilkedan doğan ve ona geri dönen şeyleri anlatmak için kullanılırdı. Bu noktada Parmenides, içinde oluş ve yok oluşun olduğu hatta kendisinin de hareket halinde olduğu bir ilk ilke fikri ile özdeşleştirilmeye çalışılan ezeli Bir’in, mutlak anlamda bir Varlık anlayışının gerektirdiği nitelikleri karşılamada yetersiz olduğunu düşünüyordu.⁵¹ Çünkü çokluk beraberinde hareketi, değişimi, oluşu ve bozuluşu getirir. Bu sebeple Parmenides için τὸ ὄν her zaman tekil durumdadır ve dolayısıyla bu bağlamda *Hakikat, Bir*’dir. Bu nedenle onun aslında saldırdığı şey τὰ ὄντα fikridir; yani *varolanlar*.

Platon’un öğrencisi Aristoteles için τὸ ὄν “ilk felsefe” dediği temel bilimin konusudur ve nitekim bu bilimin konusunu *to on hē on** olarak belirledikten sonra diğer bilimlerin konusunun ise, tek tek bireysel *varolanlar* (onta) olduğunu söyler.⁵² Bahsi geçen kavramın durduğu yeri ve önemini böylece açıklayan Aristoteles, kavramın analizini yapmaya başlar. Ona göre, bir şey ya ilineksel olarak, ya özsel anlamında, ya epistemolojik anlamda (bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı bakımından) ya da kuvve-fiil olarak “var-dır”.⁵³ Öte yandan onun için *me on* şu durumlarda kullanılır: “Bir şey ya olumsuz bir önerme (yüklemlerden birini yanlışlanması bakımından) ya da *kata dūnamin* dediği yani kuvve olarak başka bir şey olmak bakımından var-değil-dir ve oluş bu son anlamda *varolmayandan* çıkar”.⁵⁴ Plotinos için ise *to on, Bir*’in altında; νοῦς (nous) alanındadır ve onun için ὕλη (hülē) yani madde, τὸ ὄν’un bir kopyası; “yarı-

⁵⁰ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 145

⁵¹ Jaeger, a.g.e., s. 145

* Varolan olarak varolan

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 187

⁵³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 261

⁵⁴ Peters, a.g.e., s. 261-62

(var)olan”dır.⁵⁵ Toparlayacak olursak, Parmenides’in bu temel kavramı, Sokrates sonrası filozoflarda anlamını yitirmese bile bambaşka niteliklere sahip olmuştur ve bu nitelikteki bir τὸ ὄν, Parmenides’in dünyasından fazlasıyla uzak bir yerlere aittir.

Şiirin soruşturduğumuz bu kısmının son dizesi Parmenides’in belki de en çok bilinen sözüdür. Yukarıdaki çeviri biçimi yaygın olan bir çeviri şekli olsa da tek alternatif değildir. Nitekim Burnet’in Yardımlı tarafından çevrilen *Erken Yunan Felsefesi* adlı eserinde bahsi geçen bu satır “düşünülebilir ve olabilen aynı şeydir”⁵⁶ şeklinde Türkçeye çevrilmiştir. Bu çeviri Guthrie’nin İngilizce çevirisiyle örtüşüyor gibi görünmektedir. Guthrie’nin İngilizce çevirisi şöyledir: “for it is the same thing that can be thought and can be”.⁵⁷ Cümle ister bu şekilde anlaşılın ister yukarıda verilen biçimiyle anlaşılın, her iki durumda da genel anlamı açıktır. Buna göre, zaten söylediği ve sonradan söyleyeceği düşünceleriyle tutarlı konuşan Parmenides’in hedefinde yine *varolmayan*ın düşünülebileceği fikri vardır. Onun için düşünmenin konusu ya da ‘alanı’ *olan, varolan, olabilen* şeylerdir. Nitekim *olmayan* zaten var olmadığı için düşüncenin de konusu olamaz. Ancak bu dizenin işaret ettiği anlama doğru yürürken o kadar da güvende sayılmayız. Zira ifade, yanlış bir biçimde anlaşılmaya, daha doğru biçimde söylemek gerekirse, anlamının dışında bir şekilde anlaşılmaya müsaittir. Üzerine konuştuğumuz bu dizenin, düşünme ve varlığın özdeşliği biçiminde yorumlanıp, bu durumu Berkeley’nin ünlü “esse est percipi” yani “varolmak, algılanmış olmaktır” sözü ile benzer olduğunu düşünenler olmuştur.⁵⁸ Buna göre düşünmek, varlığı gerektirir ve düşüncenin dışında bir gerçeklik söz konusu değildir. Bu türden bir yorumun, Parmenides’in eserini okuyan herkesin de görebileceği gibi, haksız bir yorum olduğu ve hatta modern bir bakış açısıyla geriye dönük bir okuma tarzı olduğu açıktır. Kaldı ki, göreceğimiz üzere Parmenides’in dizeleri, ister değişim veya çokluk ile ilgili olsun ister mantıksal anlamda en yüksek derecede totolojik formda olsun, zeminini her daim fiziksel dünyadan almaktadır; yani onun zihninde, salt soyut olma durumu diye bir şeyin olmadığı eserinden hareketle görülebilmektedir.

⁵⁵ Peters, a.g.e., s. 262

⁵⁶ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 131

⁵⁷ W. K. C. Guthrie, *A History Of Greek Philosophy: Volume II*, Cambridge University Press, 1969, s. 14

⁵⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009, s. 22

Modernist bakış açısı ile eseri anlamının yanlış sonuçlar doğuracağını ve bunu, şuan üzerine konuştuğumuz dizede yer alan *noein* kavramıyla örnekleyen Heidegger, bu türden yanlış anlamaların bir çeviri hatasından kaynaklanmadığını ancak bunun nedeninin aslında, kökleri Platon ve Aristoteles'te olan bütün *Batı metafizik* geleneğinin temelinde yer alan, *Varlık'ın unutulmuşu* olduğunu dile getirir.⁵⁹ Öncelikle ifade, Grek dilinde şöyledir: *‘to gar auto noein estin te kai einai’*. Heidegger dikkatimizi özellikle *düşünmek* biçiminde çevrilen *noein* ifadesine çeker ve söz konusu sözcüğü çevirirken bunu sadece *düşünmek* şeklinde çevirmenin yetersiz olacağını düşünür. Öte yandan bu çeviri edimini Heidegger, sadece basit ve yetersiz bir çeviri gibi görmez, ona göre bunun arkasında, yukarıda değinildiği gibi “varlığı unutan” ve düşünmeyi sadece öznenin edimi olarak gören Batı metafiziğinin zihin dünyası yatmaktadır. Ona göre söz konusu sözcük *kavramak/anlamak* anlamına gelmektedir ve bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder: “Kavramak/anlamak, bir şeyin o şey olarak açığa çıkmasına izin vermek, varlığa gelmesine tanıklık etmektir. Burada öznel bir kavrayış ile nesneyi belirleme değil, bir şeyin ne ise o olmasını sadece kabul etmekle kalmayıp, kendini açmasına tanıklık etmek, sürece katılmak söz konusudur.”⁶⁰ Bu şekilde düşünülünce *varlık* ile *anlama* arasında bir bağ kurmak, onları bir-aradalık altında toplamak makul görünmektedir. Nitekim anlayan ve anlaşılan şey varlıktadır; bunlar (düşünme ve varlık) özdeş değil bir arada birlik halindedirler. Anlama süzgecinden geçmeyen şey zaten yoktur ve düşüncenin de konusu olamaz.

Sözcük hakkında Jaeger'in de bir yorumu vardır ve bu yorum Heidegger'in yorumu ile benzerlik taşır. Zira Jaeger'in aktardığına göre *noein* (**νοεῖν**) sözcüğü Homeros'tan beri daima “bir nesnenin bilincine varmak, onu olduğu haliyle teşhis etmek” anlamlarında kullanılır.⁶¹ Dolayısıyla Jaeger'e göre, **νοῦς** (**nous**) kavramı, Platon'un onu duyulara karşıt konumlandırmasının aksine, Parmenides'te insan deneyimini içinde barındıran bir anlam ile birlikte *kavrayış*, *anlama*, *teşhis etme* anlamında çevrilebilir. Toparlamak gerekirse, dizinin anlamı, *kavranabilen*, *varolanla birlikte/aynıdır* biçiminde daha anlaşılır hale gelir. Dolayısıyla *düşünce* ile kavranan şey ancak ve ancak *varolan*'ın ta kendisidir.

⁵⁹ Banu Alan Sümer, “Parmenides'in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış”, *Flsf Dergisi*, Sayı 11, Bahar, 2011, s. 141

⁶⁰ Sümer, a.g.m. s. 142

⁶¹ Sümer, a.g.m. s. 145

[IV-1] Bak yine de mevcut olmayanlar akıl bakımından mevcuttur
kesinlikle;
zira kesmeyecek varolanın varolanla bir bağına sahip olmasını;
ne dağıtarak her yandan her şekilde bir düzene göre,
ne de getirerek bir araya.*

Şiirin en muğlak fragmanlarından biri olan bu kısım, farklı kaynaklarda farklı konumlandırmaya tabi tutulur: Burnet, Diels'in düzenlemesini aynen izleyerek bu fragmanı giriş kısmından hemen sonraya yerleştirir⁶², Kranz onu birkaç dize aşağıda sunar.⁶³ Ancak fragman bize göre en uygun, Kirk, Raven ve Schofield tarafından konumlandırılmıştır ve onlara göre bu dizeler şiirin, Parmenides'in kozmogonisi anlattığı son kısmına daha uygundur.⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında, dizelerin anlamı biraz daha netleşir ve buna göre Parmenides için, *varolan*'ın *varolan* ile bağını koparmak mümkün değildir, çünkü eserin ileriki bölümlerinde göreceğimiz gibi, bu durum *çokluk* yaratır ve *Bir*'liği savunan Parmenides için bu mümkün değildir. Ancak fragmanın, şiirin genel yapısına bağlamı açısından anlamı ve şiire niçin eklendiği gizemini hala korumaktadır.

[V-1] Aynı şeydir benim için; nerden başlasam,
oraya yeniden döneceğim geri.
[VI-1] Zorunlu hem söylemek hem de düşünmek varolanın olageldiğini;
zorunludur zira var olması, hiç ise yoktur.
Bunları aklında bulundurmanı buyurdum.
Seni üzerinde tuttuğum asıl irdeleme yolu budur,
ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var
[5] hiçbir şey bilmeyen fanilerin, iki başlılar; iktidarsızlık zira yönetir
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.
Dilsizler, körler hem de, şaşkınlık, kafası karışık guruh,
onlar ki hazır olmakla var olmamayı aynı addederler,
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşüdür yolu.**

* Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

⁶² John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 131

⁶³ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, Eylül, 1994, s. 81

⁶⁴ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1984, s. 262

** Ἐυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι·
τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.
Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν

Eserin bu bölümü, yukarıda değinilen bir konuyu, yani Parmenides'in şiirinin bazı kısımlarında doğrudan Herakleitos'u hedef aldığını iddia eden felsefe tarihçilerinin dayanak noktasını içerir. Ancak öncelikle Parmenides'in bu dizelerde ne dediğine bakmak gerekir. Her şeyden önce Parmenides bu kısmın başında, τὸ ὄν'un her yere hâkim olan karakteristik özelliğine bir gönderme yapar. Onun için ister bir düşünme süreci olsun, ister doğrudan görünüşler dünyası olsun, başlayan her hareket edimi nihayetinde aynı yere geri gelir. Çünkü her yer zaten *var* ile doludur ve her nokta başka bir nokta ile aynı niteliğe sahiptir. Zira bu anlamda *varolan*'ın her noktası, tıpkı daire üzerindeki noktalar gibi aslında herhangi bir farklı yer işgal etmezler. Bu bağlamda, Parmenides'in doğrudan olmasa bile, zımnen yer değişim anlamındaki hareketi yadsıdığı görülür ilk dizelerde. Hareketin olmadığı bir yerde herhangi bir değişim de söz konusu değildir. Dolayısıyla *varolan* için denilecek en makul şey, onun hep olageldiğidir; nitekim kendinden önceki filozoflardan farklı olarak güçlü bir akıl yürütme kullanan ve bu anlamda tutarlı olmayı fazlaca önemseyen Parmenides de benzer şeyleri söyler. Ona göre, *varolan* için bir başlangıç veya bir final noktası yoktur, o hep olagelendir: τ' ἐὸν ἔμμεναι (to eon emmenai). Parmenides için bu hakiki durumu, *söylemek* (λέγειν; legein), ve bu doğrultuda *düşünmek* ya da *varolan*'ı *kavramak* (noein) zorunludur. Öte yandan bu aynı zorunluluk, onun var olması gerektiği konusu için de söz konusudur; zira *varolan*, mantıksal anlamda herhangi bir çelişkiye düşmeme gereği, varolmak zorundadır.

Tanrıça'nın ağzından buyruklar dökülmeye devam eder. Parmenides'e öncesinde dile getirdiği gibi bahsi geçen yolun yegâne irdeleme yolu olduğunu söylemişti. Aslında olmadığını söylediği ikinci bir yolun yanında bu kez üçüncü bir yoldan bahseder. Bu arada değinmek gerekir ki, Parmenides'in felsefesinde yoğun bir anlam yüklenen yol sözcüğü, Grekçede insanları "bir yerden bir yere götüren yol" anlamında ὁδός (hodos) sözcüğüne karşılık gelir. Felsefenin sonraki dönemlerinde bu sözcükten insanı belli bir

πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται
κοῦ ταύτων, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

amaca götüren **μεθόδός** (methodos) sözcüğü türetilenektir.⁶⁵ Parmenides'in bahsettiği bu üçüncü yolda yürüyen ölümlüler, varoluşu, varlığa gelmeyi varolmayanla hem aynı gören, hem de görmeyen bir tutum sergilerler. Sözü edilen bu *iki başlı* (**δίκρανος**; dikranoi) faniler hiçbir şey bilmezler; zaten bilmeleri mümkün değildir çünkü düşünceler, *noein* ediminden uzakta bir yerde, *göğüslerinde* dolaşır. Bu yolda yürümezler, adeta sürüklenirler; söz edilen yol onları bir yere götürmez, kafaları karışık bir şekilde oradan oraya gidip gelirler. Hakikatten uzak olan bu ölümlü sürüler, gruplar, şaşkın ve kördürler; çünkü Parmenides'in bahsettiği yoldan uzaktırlar ve hakikatin ışığı olmadan kör sayılırlar. Elbette bir şeyler gören gözleri vardır, ancak bu fani gözler, deyim yerindeyse, çölde vaha gören bir çift gözden farksızdır. Öte yandan Parmenides burada ilginç bir şey söylemektedir: Aşağı gördüğü bu fanilere kör demekle yetinmez, ayrıca onları *dilsiz* olarak niteler. İnsanları elbette konuşurken görüyordur Parmenides, ama onun için, içinde hakikati barındırmayan dil aslında yoktur. Başka bir ifade ile Parmenides'in zihin dünyasında, sanılarla, yanılgılarla bezenmiş bir dil, tamamıyla yokluğa bulanmış sözcüklerden ve cümlelerden oluşur.

Bu fikirlerin hedef noktasının Herakleitos felsefesi olduğunu iddia eden yaygın bir görüş olduğu dile getirilmişti. Dizelerin eleştirisi odağı, gerçekten de Herakleitos'un *karşıtların birliği* fikrine benzerdir, ancak bu yorumun mümkün olmadığını düşünen Jaeger, bu fikrini dizede geçen **νενομισται** (nenomistai) kavramına dayandırır: Buna göre, kavram bir ya da birkaç kişiyi değil, o zamanki **νόμος**'a yani adet veya geleneğe ve oradaki yanlışlara, sapkınlıklara işaret eder. Nitekim kavram, bu bağlamıyla Ksenophanes'in "bu gerçekten çok yanlış bir âdet (nomisetai)" cümlesinde de kullanılmıştır.⁶⁶ Dolayısıyla önceden değinildiği gibi, adı geçen bu iki filozofun özgünlüklerine gölge düşüren bu tür yorumların, onların eserlerini okurken, ayrıca yanlış yorumlamalara da sebep olabileceği aşikârdır.

[VII-1] Zira var olmayan zorlanamaz var olmaya;
sense bu irdeleme yolundan esirge düşünceni;
ne alışkanlık bu kanıksanmış yola mecbur bıraksın seni,
ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dile;
[5] ayıkla logos ile muğlak kanıtı benim söylediklerimden.
[VIII-1] Yalnız bir yolun anlatısı kalıyor geriye, "vardır"

⁶⁵ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 141

⁶⁶ Jaeger, a.g.e., s. 152

bu yolun üzerindeyse bir dolu işaret var;
bir anlamda, o, oluşmamıştır ve bozulamaz,
zira eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir;
[5] ne bir zamanlar vardı, ne de olacak.
Madem halihazırda vardır evren; hemhal, bir sürekli...
Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona?
Hangi minvalde gelişmiş olabilir?*

Parmenides, *varolmayan*'ın herhangi bir anlamda varlığa sahip olabileme ihtimaline anlam veremez. Dolayısıyla, hangi mantıklı argüman ile *varolmayan*'ın var olduğu savunulabilir ki? Şüphesiz Parmenides ve şiirin baş konuşmacısı Tanrıça için bu imkân dâhilinde değildir. Biraz daha açmak gerekirse, *varolmayan* hangi sebepten ötürü varlığa gelmiş olabilir ki? Eğer, *varolmayan*'ı var etmeye zorlayan bu tür bir sebep varsa, bu sebebin varlığı bile bir tür varolma alanı gerektirmez mi? Bu yüzden Parmenides'in yukarıda haklı olarak işaret ettiği gibi, *varolmayan*, hiçbir sebepten ötürü var olamaz ve *varolan* ise varolma ile arasında olan kadim bağımlı asla kesemez gibi görünmektedir. Aksi bir düşünme biçimi, yeterli derecede görmeyen ve bulanık gören gözlerle, iyi duymayan ve tek duyduğu uğultudan ibaret kulaklara sahip olan ölümlülerin algılayışlarıyla aynı olacaktır. Parmenides için, etrafta gördüğümüz ve olup biten her şeyin algılanışı, alışkanlık veya huy (ἔθος; ethos) temelinde olur. Hume'un kullandığı bağlamda olmasa bile, Parmenides'e göre günlük yaşantıdan geçen, Tanrıça'nın Parmenides'e uzak durmasını söylediği, kanıksanan bu yol, alışkanlığın verdiği algı biçimleri ile bezelidir. Dolayısıyla alışkanlıklar bizi doğru biçimde düşünmekten alıkoyar ve sanılarla konuşmaya, görmeye adeta zorlar. Bu yolu yasaklayan Tanrıça, Parmenides'e, kendi söylediklerinden *logos*'u ve 'zımni' *kanıt*'ı ayıklamasını ister. Dolayısıyla, anlaşıldığı üzere, "hakikat", pasif bir durumu değil, *noein* aracılığıyla aktif bir eylem durumunu gerektirir. *Logos* bu dizede, evrensel olan ve her akıl için geçerli

* Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔοντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδερὴν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆ πόθεν αὐξηθέν;

olan, yegâne doğru düşünme biçimini, yolunu veya yarasını ifade eder. Akıl veya logos olmadan *noein*, gerçek işlevini yerine getirmez; nitekim akıl ve logos sayesinde, duyularımızın bize gösterdiğinin aksine, çokluk ve hareketin aslında olmadığını anlarız.⁶⁷ Başka bir ifade ile *varolan*'ı düşünen (veya) kavrayan *noein*, *varolan* ile ontolojik ve birbirini gerektiren bir bağa sahiptir. Ancak *logos*'suz bir *noein*, alışkanlığın dünyasında, hareket ve çokluğu gerçek addettiği için hiçbir değer ifade etmez.

Bu noktada Tanrıça artık *varolan* hakkında daha çok şeyler söylemeye başlar ve onun niteliklerinden bahseder. Biri mutlak olarak olmayan, diğeri ise iki başlı ölümlülere ait olan ve yasaklanan bu iki yolun dışında geriye kalan yol, *var(dır)* yoludur. Parmenides'in dizelerinde şu ana kadar söyledikleri göz önüne alındığında, *varolan* hakkında söyleyebileceği ilk niteliklerin, *varolan*'ın ne olduğu ne de değişip bozulduğu, olacağı açıktır. Nitekim defalarca söylediğini bir kez daha tekrarlayan Parmenides için, *varolan*, **ἀγένητος** (agenētos)'tur; yani oluşmamış, doğmamış, doğurulmamış, bir yerden veya kaynaktan türememiş olandır. Bir başlangıççı olmayanın, bir sonu da olmayacağı açık olduğu için, Parmenides'e göre *varolan*'ın sonu da yoktur, yani o **ἀνώλεθρος** (anōlethros)'dur. Başka bir ifade ile "hakikat" bir yok-oluşa dolayısıyla bir çürümeye veya bozuluşa tabi değildir. Hem değişim anlamında hareketi hem de bir yerden bir yere gitme anlamında hareketi yadsır Parmenides. Peki, bir şey neden hareket eder? Herhangi bir şey veya bir nesne, üç nedenden dolayı hareket eder: O, ya bir eksikliğe sahiptir eksikliğini gidermeye çalışır ya buna bağlı olarak bir amaca, yere veya ereğe doğru ilerlemek ister ya da başka bir şeyin etkisinden dolayı hareket eder. İşte Parmenides'e göre *varolan*, eksiksizdir (**οὐλομελής**; oulommelēs). Aksi halde onun tamlığı ve bütünlüğünden şüphe duyulurdu. Ayrıca eksiklik beraberinde tamamlanma isteği ve dolayısıyla bir hareketi daha doğru ifade ile bir ereği (**τέλος**; telos) getirir. Hâlbuki Parmenides için *varolan* **ἀτέλεστος** (atelestos)'tur yani ereksizdir. Ayrıca Anaksagoras, Sokrates ve Platon gibi filozoflarca da kullanılan bu kavram (telos), Aristoteles için daha temeldir. Aristoteles için *varolan* bir şeyin varlığa gelmesinin dört nedeni vardır. Buna göre ilki formel, ikincisi maddi, üçüncüsü hareket ettirici ve nihayet sonuncusu "ereksel" nedendir. Dolayısıyla Aristoteles için her şey (**παντᾶ**; *panta*) veya tüm evren teleolojik bir yapıdadır. Bu bağlamda oluş ve hareket

⁶⁷ Jaeger, a.g.e., s. 146

Aristoteles felsefesinde vazgeçilmez temel öğelerdir. Ancak görüldüğü gibi Parmenides'in dünyasında oluşa, harekete ve dolayısıyla *telos*'a yer yoktur. Çünkü *varolan*'ı harekete zorlayacak herhangi bir ilkesel neden yoktur. O eksikleri içinde barındırmaz, bu bağlamda tamdır ve her etkiden muaftır, dolayısıyla sarsılmazdır (**ἀτρεμής**; *atremēs*).* Hem, öte yandan, hareket ederse nereye doğru edecektir? Parmenides için *varolmanın* sinmediği hiçbir yer var değildir. Bu manada düşünecek olursak, zaman ona bağımlıdır ancak o zamanın dışındadır. Yani onun için “vardı” veya “varolacak” demek anlamsız ifadeler olacaktır. *Varolan*'ın sürekliliğinden bir an için de olsa asla şüphe etmeyen Parmenides, bu en temel “hakikat”ten daha kadim ve daha temel bir ilkesel neden görmez. Dolayısıyla sorar: nasıl bir doğuş arayacaksın ki ona? Bu manada evren “sürekli”dir ve **ὁμός** (*homos*)’dur, yani “hemhal” ve aynıdır.

Varolan-olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin
ne de düşünmene;
zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir “yoktur”.
Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir,
[10] sonra ya da önce, hiçlikten fişkırmaya?
Böylece ya bütünüyle hazır olması zorunludur ya da olmaması.
Ne de inanç kudreti izin verecek var olmayandan
meydana gelmesine bir şeyin kendinden öte; bu sebepten,
ne oluşa icazet vermiştir Dike, ne de bozuluşa, bırakmak suretiyle zincirleri
[15] bilakis sıkı sıkıya tutmaktadır onları; bunun eleği ise şudur:
Vardır ya da yoktur; ayrıştırıldı öyleyse
sanki zorunlu birini bir kenara atması düşünülemez ve isimsiz diye,
değildir zira doğru bu yol, diğerini ise – o halde- zorunlu
kabul etmesi hazır ve gerçek olarak.
Nasıl öyleyse hazır olabilir varolan? Nasıl varlığa gelebildi?
[20] Zira eğer varlığa geldiyse yoktur,
ya da eğer günün birinde yazgılıysa var olmaya...
Böylece oluş sönüktür ve bilinemezdir bozuluş.
Ne bölünebilirdir, madem hemhaldir evren;
ne şurada daha fazla bir şeydir, bu alıkoyabilirdi onu sürekli olmaktan,
ne de bir şey daha az, evren tıka basa doludur varolanla.
[25] Böylelikle yekparedir evren; zira varolan yapışır varolana.
Yine de devinimsizdir büyük bağların sınırları içinde,
başsız sonsuzdur,
madem oluş ve bozuluş sürülmüştür epey uzaklara,
dışlanmışır hakiki inanç tarafından.
Aynıdır, aynı şeyin içinde kendi kendine yatar,
[30] bu şekilde orada sapasağlam duradurur; zira güçlü Zorunluluk
onu sınırın bağlarında tutar, hapseder her iki yandan,
bu yüzden Hakça değil varolanın sonsuz olması;

* **τρέμω** (*tremō*) sözcüğünün “korkudan titremek” (Çelgin, 2011: 663) anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa, sarsılmaz olmanın (*atremes*) her türlü etkiden muaf olma anlamına geldiği daha net görülebilir.

zira değil noksan; varolmayan ise her şeye muhtaç.*

Tanrıça, Parmenides'in *varolan*'ın dışında olan şey (gerçi öyle bir şey yoktur) yani (*var*)*olan olmayan*'a dair muhtemel her türlü edimini yasaklar. Başka bir ifade ile var olmayan'a dair bir söz söylemeyi (**φάσθαι**; phastai) veya onun hakkında düşünmeyi (noein) yasaklar. Ancak bu yasak, keyfi bir uygulamadan öte, bu tür bir girişimin mümkün olmamasından ileri gelir. Zira **οὐκ ἔστι** yani *var değil*, zaten düşünülebilir veya söylenebilir değildir. Tam da bu noktada şu soruyu sormak fazlasıyla gerekli görünmektedir: *Var değil*, hakkında herhangi bir şey söylenemez demek, zaten onun hakkında, ona dair bir şey söylemek olmaz mı? Öte yandan onun düşünülemez olduğunu söylemek, onun en temel niteliğinin (nitelikler, olan bir şeye bağlanır) düşünülemez olduğu fikrinin dolaylı bir anlatımı sayılmaz mı? Muhtemelen güç bir durumla karşı karşıyayız: Her şeyden önce Parmenides'in bu çıkmazı fark etmediğini düşünmek bizim için öncelikli seçim olmayacaktır. Eğer Parmenides bunun farkında ise, neden *var değil*'den söz etmenin imkânsızlığından söz etmektedir? Bu sorunun cevabı için, Grekçenin içine nüfuz etmenin ve Antik Yunan kültürünü, şuan ki düşünce

* οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύν ;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
Οὐδὲ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὐτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὡσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτὸ ἐόν ; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο ;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
Τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
Οὐδὲ διαιρετὸν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἐόντος.
Τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἔστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἀναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθὴς.
Ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται
χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

kalıplarının dışında benimsemenin gerekli olduğunun bilincinde olarak, öncelikli cevabın şöyle olabileceğini düşünmekteyiz: Parmenides, *varolmayan* hakkında söylenecek tek ifadenin, sadece varolmanın olumsuzlanması ile (var değil) mümkün olabileceğini ve bundan ötesinin imkânsız olduğunu düşünmüş olabilir? İkinci bir cevap ise şu şekilde olabilir: Parmenides, şiirinin yukarıda değindiğimiz kısımlarında, dilin ancak ‘hakikat’i içermesi gerektiği aksi bir durumun aslında dilsizlik anlamına geldiğini dile getirmişti. Buna göre *varolmayana* dair söylenen her ifade aslında yoktur, söylenmemiştir ve bu manada söylenemezdir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, o, içinde *logos* barındıran bir cümle ile birlikte kullanılmaz; ancak ağızdan çıkan sesler ile ifade edilebilir.

Daha sonrasında Parmenides fazlasıyla makul bir soru sorar: Eğer varolanlar, hiçlikten gelmiş ise, neden önce ya da sonra değil de, tam o anda olmuşlardır? Elbette ki, hiçbir şeyin olmadığı bir yerde, tam o anda varlığa gelen bir şey için herhangi bir sebep bulunamaz. Dolayısıyla *varolan* ve *varolmayan* arasında asla bir geçiş söz konusu değildir; bir şey varsa ya bütünüyle (**πάμπαν**; pampan) var ya da var değil ise hep öyle kalacaktır. Ara bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Sanılar ise, ontolojik anlamda oluşa tabi olan ve bazen olan bazen olmayan şeylerin akılsal yargıları değil, sürekliliğe ve ezeliliğe sahip *varolan*’ın, *logos*’tan ayrı bir algı biçiminin, daha çok alışkanlığa dayanan bir algının yargılarıdır. Nitekim *varolmayan*’dan çıkan bir oluş beklemek, Parmenides ve inancın kudreti için nafil/boşuna bir çaba olacaktır. *Dike* (adalet) zincirlerini öyle sıkı bir şekilde bağlamıştır ki *varolan*’ın etrafına, böylesi bir durumda oluşa ve bozuluşa (**ᾠλλυμι**; ollumi) yer bulmak mümkün değildir. *Var* ve *var değil* yolları bu sıkı zincirlerin belirleyici sınırıyla ayrılmıştır. Bu cümlenin, diğer yol yani *var değil* yoluna bir varlık kazandırdığı anlamı çıkarılması imkân dâhilinde olsa bile, bu tür ifadelerin şiirin edebi yönlerine ait olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla bu tür bir yorum Parmenides’in amacını aşan cinsten bir yorum olacaktır. Zira Parmenides hemen sonrasında bu yollardan birinin, yani olmadığını düşündüğü yolun, düşünülemez ve isimsiz olduğu gerekçesiyle bir kenara itilmesi gerektiğini ve bu yolun hakikat yolu olmadığını dile getirir.

Geriye kalan *eon* ise yürünmesi gereken yegâne yoldur. Ancak Parmenides akabinde, “Nasıl olur da hazır bir biçimdedir *varolan*?” “Nasıl oluşa gelebildi?”

şeklinde sorular sorar. Tabii bu soruları, bir cevap beklemekten çok, cevabının olmadığını düşündüğü ve sorulmasını çok da anlamlı bulmadığı için sorar. Çünkü bu soruları sorarken aslında derdini hemen sonra kendisi dile getirir. Oldukça sağlam bir akıl yürütme ile şunları söyler: Eğer *varolan* varlığa gelen bir şey olsa idi aslında bir zamanlar var değildi, eğer ki ileride varlığa gelecek bir şey ise o halde şuan yine yoktur. Dolayısıyla *varolan*, zamanı aşan bir yapıya sahiptir, yani o her an var(dır). Bu yüzden o, herhangi bir oluş veya bozuluşu içinde taşımaz. Bu bağlamda bir değişimden ve buna bağlı olarak bir hareketten söz etmek Parmenides için yanılgıdan ibarettir. Hareket, ya A'nın A olmayana dönüşmesi anlamında değişim biçiminde ya da A'dan A olmayana doğru ilerleme biçiminde kendini gösterir. *Varolan* dışında herhangi bir ontolojik düzlemde bahsedilemeyeceğine göre değişim söz konusu değildir. Görünüşte hareket ve ilerleme gibi görünen şeyler ise Parmenides için, aslında yakından bakılınca ya da *logos* aracılığıyla düşünülünce birer *doksa*'dır. Çünkü her yer *varolan* ile dolu ise hareket nereye olacaktır? Dolayısıyla evren ya da her şey *yekpare*dir/*homojen*dir. Bu durumda evrenin bölünebilirliğinden (**διααιρεῶ**; diaaireō) bahsetmek de mümkün değildir. Aksi takdirde çokluk ve değişim imkân bulmuş olurdu. Bu da, onun *sürekli olma* durumuna gölge düşmesi anlamına gelirdi.

Hakikatin dünyası başsız ve sonsuzdur (**ἄπαιστος**; apaustos); ilksizdir. *Varolan*, her yanı ile aynıdır, dolayısıyla onun sağ-solu, aşağısı-yukarısı yoktur; her yeri homojendir çünkü her taraftan *varolan varolana yapışır*, orada boşluğa yer yoktur çünkü boşluk hiçbir şeydir. Dolayısıyla denilebilir ki tıka basa *varolan*'la dolu olan bu evren *plenum* (doluluk, sıkışıklık, boş olmama durumu)'dur.⁶⁸ Nitekim bundan dolayı Parmenides için, *pan* (evren) 'sonsuz' bir dinginlikle öylece duradurur. Çünkü ancak o kendi kendisiyle sınırlıdır, tamamlanmıştır/eksiksizdir; bu yüzden hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu durağanlığın bir nedeni de *Zorunluluk*'un* *to eon*'un her tarafına sinmiş olmasıdır. Parmenides için tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi sonsuzluk/sınırsızlık bir mükemmellik değildir, çünkü sınırsız veya sonsuz olan asla tamamlanmamış olandır.⁶⁹

⁶⁸ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 135

* Grekçe karşılığı *Ananke* olan bu sözcük Demokritos öncesinde her şeyi yöneten bir tür güç anlamına geliyordu; Atomcularda ise fiziksel dünyada işleyen bir mekanik zorunluluk anlamına bürünmüştür (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 36)

⁶⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009, s. 230

Dolayısıyla Parmenides için *to on*, ancak sınırlı veya sonsuz olmama durumunda hiçbir şeye muhtaç olmayacak bir biçimde tamdır.

Aynıdır düşünme ile düşünmenin nesnesinin var olduğu düşüncesi.
[35] Zira yoksun varolandan, ifade edilmiş olanda,
bulamayacaksın düşünmeyi; zira ne var ne de var olacak
başka bir şey dışında varolanın mademki Kader mahkum etmiş onu
bütünüyle devinimsiz kalmaya; böylece her şey adlar olacak,
fanilerin koyduğu ikna olarak hakiki olduklarına,
[40] varlığa gelme hem de yok olma, var olma hem de olmama,
ve yer değiştirme ve de solup gitme.
Ancak madem var bir en son sınır, tamamlanmış olandır her yandan,
Yusuvarlak küre yığını gibi,
Merkezden her yana eş; zorunlu zira büyük ya da
[45] küçük bir şey olmaması, orada ya da burada.
Zira ne var olmayan vardır, bu durdurabilirdi onu
erişmeden hemhal olana, ne de varolan varolandan olabilir
orada daha fazla burada ise daha az, mademki evren el değmemiştir;
eşittir her yönden, hemhal bir biçimde sınırlarında hüküm sürer.*

Şiirin *Hakikatler* kısmının sonuna doğru Parmenides ilginç hatta tanıdık fikirler dile getirir. Zira bu fikirlerin, çağdaş filozoflardan Heidegger için bir 'köken veya kaynak' teşkil ettiğini söylemek yanlış bir yorum olmayacaktır. Parmenides'e göre bir düşünme eğer varsa onun nesnesi de vardır, yani her düşünme kendi nesnesini gerektirir. Zaten *noein*'in *varolan*'ı anlamak, onu teşhis etmek anlamları anımsandığında bu tür bir ifade tamamen mantıklıdır. Ancak burada düşünme, ölümlüler dünyasına hâkim olan ve herhangi olgusal bir nesneye gönderimde bulunmayan (sadece ad olan) bir düşünme biçimi anlamına gelmemektedir. Devamında Parmenides akıl yürütmesini benzer şekilde sürdürür. Buna göre içinde *varolan*

* Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ῆ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὀνόμασαι,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.
Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.
Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

olmayan düşünme yoktur ve ifade edilmiş bu tür bir düşünme var değildir. Bu bahsi geçen fragmanın 35. ve 36. dizeleri şu şekilde çevrilirse daha doğru olabilir: “İçinde varolanın kendini ifade ettiği varolmanın olmadığı hiçbir düşünme yoktur” Dizeye böyle bakıldığında Parmenides’in Heidegger üzerindeki etkisi daha net gözlemlenebilmektedir. Buna göre Parmenides için, her düşünmede *varolan*, kendini *varolan* olarak ifade eder. Yani düşünme *varolan*’la olur, ona dair olur, onun tarafından gerçekleşir. Başka bir ifade ile *noein* aslında varolanın kendini ifade ve ifşa ettiği kendine dair konuştuğu bir insani edimdir. Aksi bir düşünme tarzı var değildir ve olmayacaktır.

Ananke’nin sıkı sıkıya çevrelenmiş sınırları içinde, *to eon* hareketsiz şekilde (**ἀκίνητος**; *akinētos*) öylece durmaktadır ve Parmenides edebi bir ifade ile bu duruma onu *Moirai* yani *Kader Tanrıçası*’nın mahkûm ettiğini söyler. Peki, ‘biz fanilerin’ “*var oluşa gelme, yok olma, yer değiştirme, solup gitme*” gibi kullandığı bu sözcükler Parmenides için ne ifade eder? Bunlar Parmenides’e göre ölümlülerin hakiki olduklarını düşündüğü (ancak öyle olmayan) bu sözcükler, içinde hakiki herhangi bir şey barındırmayan “adlar”dan başka bir şey değildir. Çünkü alışkanlığa dayanan insani yargılar, çokluğu, değişimi ve hareketi gerçek sanır; böylece bu çokluğa ve oluşa herhangi bir gerçekliği imlemeyen adlar bulur. Oysa *to on* çokluğun ötesinde *Bir*’dir.

Kendi kendini sınırlayan evren ya da *to on*, Parmenides’e göre yuvarlak bir küreyi (**σφαῖρα**; *sphaira*) andıran bir biçime sahiptir. Felsefe tarihinde genel olarak Parmenides’in bu ifadeleri yanlış yorumlanmış ve *to on* doğrudan küre olarak anlaşılmıştır. Ancak dizede geçen **ἐναλίγκιος** (*enalinkios*) ifadesi Türkçeye *benzer, gibi, andıran* biçiminde çevrilebilir. Dolayısıyla *to on* küre değil, küreye benzerdir. Bu durum antik dönem ve kürenin biçimi düşünüldüğünde gayet anlamlıdır. Zira antik dönemde küre, biçim olarak mükemmelliği ifade ediyordu. Çünkü kürede her nokta merkeze eşit uzaklıktadır ve her nokta aynı biçimdedir. Dolayısıyla Parmenides’in *to on*’u küreye benzetmesi felsefesi açısından makul, hatta zorunludur. Bu bağlamda fikirlerini ifade etmeye devam eden Parmenides’e göre evrenin herhangi bir yeri başka bir yerinden ne büyük ne de küçüktür veya ne az ne de çoktur. Evren her yönüyle, her noktasıyla eşit/eşittir.

2.1.3. Sanılar Bölümü

[50] Burada kesiyorum inanılır söz ve hakikati kuşatan düşüncelerimi;
bundan sonra ise fanilerin sanılarını öğren
benim sözlerimin tekinsiz düzenine kulak vererek.

Zira yargılarını iki biçimle adlandırma üzerine kurdular;
bunlardan biri zorunlu değil –burada yanılırları var-;

[55] karşıtlara ayırdılar cismi ve bu ikisinin işaretlerini ortaya koydular
ayırarak birini diğerinde, buraya bir yandan göksel ateşin (aither)
koydular nazik alevini, oldukça hafif, kendiyile her yerinde eş,
ama başkasıyla değil; bir yandansa bunun tam karşıtını,
karanlık gece, koyu bir siluet, ağır hem de.

[60] Evrenin düzenini baştanbaşa bana görüldüğü gibi aktarıyorum sana,
ki hiçbir zaman herhangi bir faninin yargısı aşmasın seni.

[IX-1] Dahası, mademki her şey “ışık” ve “gece” olarak adlandırıldı
ve onların imkanlarına karşılık gelenler “bunlar” ve “şunlar”,
evren hemhal bir biçimde doludur ışıkla ve karanlık geceyle,
eşittir her ikisi, madem hiçbir şeyi yok hiçbiriyle ortak.

[X-1] Bileceksin ama hem göksel doğayı hem de gökteki her şeyi,
İşaretleri ve adına “lekesiz parlak güneş” denen meşalenin
yakıp yıkıcı işlerini ve bunların nereden fişkırp oluştuklarını,
öğreneceksin yuvarlak yüzlü ayın avare işlerini de ve kökünü,
[5] bileceksin her yandan kuşatan göğü de, nereden fişkırdığını
Hem de bir anlamda onu mahkum ettiğini Zorunluluğun
sınırlarını tutmaya yıldızların.

[XI-1] ... yer ve güneş ve de ay,
göksel-doğa ve ortak samanyolu

hem de gökyüzü ve Olümpos en dışta ve de yıldızların sıcak gücü
nasıl da can atıyordu meydan gelmeye.

[XII-1] Zira daha dar olanlar dolu katıksız ateşle,
bunları çevreleyenlerse geceyle, aralarına ise alev
püskürtür Aisa kararında;

bütün bunların ortasında her şeyi çekip çeviren daimon
tüm o sancılı doğumu ve birleşmeleri yönetir

[5] göndererek kadını erkeğe birleşsin diye
ve de tam tersi bu sefer; erkeği kadına.

[XIII] Tüm tanrıların en başı olan Eros’u buldu...

[XIV] Gece parlayan (Ay), yerin üzerinde dolanan öteki ışık...

[XV] daima gözünü diken ışınlarına doğru parlak güneşin.

[XVa] kökü suda dedi yeryüzünün

[XVI-1] Bir anlamda her biri sahip dolanıp duran uzuvların karışımına
us insanların öylece yanı başında durur;

aynıdır zira dosdoğru düşünen uzuvların doğası insanlar için,
hem her biri hem hepsi için; zira doludur düşünceyle.

[XVII] sağda oğlanlar, solda ise kızlar...

[XIX-1] Böylece, saniya göre, fişkırdı bunlar ve mevcutlar şimdi,
ve büyüdükten sonra yok olacaklar;

bunların her birine ise birer ayırt edici isim atadı insanlar.

Parmenides eserinin *sanılar* olarak adlandırılan son kısmında görünen dünyanın kökenini tarif etmeye çalışır. Yani başka bir ifadeyle Parmenides bu son kısımda kozmogonisi açılar. Parmenides için görünürdeki bu çokluğun nedeni *gündüz* ve *gece* veya Simplikios'un deyişiyle⁷⁰ *ışık* ve *karanlık* gibi iki ögenin bir çeşit güç olarak her şeyin temelini konulmasıdır. Bu karşıtlar zaman zaman ayrılır veya karışır. Bu karışımın sembolik yaratıcısı Hesiodos'un da dediği gibi Eros'tur.⁷¹ Burada ışık muhtemeldir ki varolanı karanlık ise varolmayanı temsil etmektedir. Nitekim yukarıda değindiğimiz gibi Parmenides ölümlüleri anlatırken onların varolan ile varolmayanı aynı saydıklarını söylemiştik. Dolayısıyla bu durumda görünür dünyanın veya yanıltıcı dünyanın temelini varolan ve varolmayanın karışımı yerleştirilir. Ayrıca bahsi geçen *ışık* ve *karanlık* ilkelerinin Pythagoras'ın evren modelindeki *sınır* ve *sınırsızlık* ilkelerine karşılık geldiği söylenebilir.⁷² Öte yandan Parmenides'e göre tüm evren *stefanai* dediği bir çeşit iç içe geçmiş çemberlerden oluşmaktadır. Anaximandros'un evren tasarımını anımsatan bu evren tasarımında, çemberlerin dışında ışık halkası bulunmaktadır. Tüm bu çemberlerin merkezinde ise *Ananke* durmaktadır, zira o her şeyi zorunluluk zincirleriyle yönetir. Böylesi bir evren algısında, ölümlüler varolan çokluğu birbirinden ayırmak için isimler verdiler. Başka bir ifade ile ölümlülerin evrene dair yargıları, genel itibari ile sanılardan ve gözlemlediği hakikat sandığı çokluğu ve sanıları isimlendirmekten ibarettir.

Tanrıça, açıkça yanılgı olduklarını dile getirdiği bu sanılar dünyasını ve görünürdeki oluşu, neden Parmenides'e açıklama, anlatma gereği duyar? Yanıtı yine şiirde görmekteyiz: Buna göre Tanrıça, ister hakikat yolu olsun, ister ölümlülerin aldatıcı yolu olsun, hiçbir konuda ölümlülerin Parmenides'ten üstün olmasını istememektedir. Şiirin girişine hâkim olan peygambervari hava burada da kendini hissettirmektedir. Parmenides bir tür seçilmiş kişidir. Hakikati de sanıların yanıltıcı yargılarını da bizzat Tanrıçanın ağzından duyma onuruna erişmiş bir kişi. Bu konuda otoritelerin farklı yorumları vardır: Örneğin Jaeger'e göre bu kısmı aslında *doksa*'nın kökenini sunmak ve görünürdeki çokluğun nasıl geldiğini açıklamak için yazmıştır.⁷³

⁷⁰ Burnet, a.g.e., s. 140

⁷¹ Burnet, a.g.e., s. 147

⁷² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009, s. 238

⁷³ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011, s. 146

Burnet ise, Parmenides'in eski bir Pythagorasçı olduğunu ve bir zaman sonra onlardan ayrıldığını anımsattıktan sonra, bu kısmın aslında Pythagorasçı bir öğreti olduğunu ve kurduğu yeni okulda, kendi taraftarlarının bu görüşleri de bilmesi itibari ile karşıtı olduğu Pythagorasçılarla savaşmak için şiirine eklediğini söyler.⁷⁴ Arslan'ın metni aracılığıyla Reinhardt ve Aristoteles'in bu konudaki fikirlerini öğrenebilmekteyiz: buna göre Reinhardt için, şiirin bahsi geçen bu iki kısmı arasında derin bir uçurum olduğunu söylemek hatalı olur, çünkü ona göre bu ikisi arasında mantıksal bir bütünlük vardır. Aristoteles ise biraz farklı bir yorumla konuya ışık tutar. Ona göre, Parmenides hakikati tek olarak benimseyip çokluğu reddettikten sonra, duyulur dünyanın kendisine dayattığı çokluk ve hareket algısına duyarsız kalamamış, duyulur bakımdan ilkeyi tek olarak değil çift olarak belirlemiştir.⁷⁵ Tüm bu fikirlerin ortak noktası şudur: Parmenides'in şiirinin son kısmı hangi niyetle yazılırsa yazılsın, Parmenides için hakikat anlamında herhangi bir değer taşımamaktadır.

⁷⁴ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 137-45

⁷⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009, s. 237

3. PLATON'DA “VAROLAN” ve “VAROLMAYAN” KAVRAMLARI

Sofist diyalogu üzerinden Platon'un *varolan* ile *varolmayana* dair söylediklerine geçmeden önce, bir filozof olarak değil ama bir yurttaş olarak Platon'a bakmak önemlidir. Çünkü Platon için (aynı zamanda onun dönemi için de) salt teorik bir tartışmadan ya da pratik karşılığı olmayan diyalektik bir akıl yürütmekten bahsetmek çoğu zaman güçtür. Başka bir ifade ile Platon, ne zaman cömertlik, erdem, iyilik, adalet vb. ahlaki kavramları tartışırsa tartışsın, aklında her zaman *politeiā* (devlet, rejim, yönetim şekli) vardır. Platon'un, ömrünün son dönemlerine kadar, felsefesinin merkezinde politikaya yani *polise* dair problemler bulunmaktadır. Nitekim son eseri olan *Yasalar* politikaya dairdir. Bunun nedeni, diğer tüm Yunanlılar için olduğu gibi, Platon için de, insanın *polis* içerisinde bir “anlam” ifade ettiği ve yine ancak orada *mutlu* olabilme imkânına sahip olduğudur. Ancak şu nokta oldukça önemlidir: Günümüzde “devlet” denildiğinde akla gelen şey ile bir Yunanlının o dönemde *polisten* anladığı şey arasında oldukça fark vardır. *Polis* yurttaşlar için, bürokrasi ya da devleti oluşturan kurumlardan çok, yurttaşların birbirleriyle veya devletle olan ilişkilerini belirleyen ve kapsayan bir şeydir. Nitekim Themistokles Pers savaşlarından önce *polisi* taşıma fikrini meclise önerdiğinde kastettiği şey kurumlar veya kenti oluşturan yapılar değil, Atina toplumunu oluşturan insanların yer değiştirmesiydi. Dolayısıyla *polis* bir Atinalı için yaşamın kendisiydi. Bu durum Platon için de geçerlidir. Zira genelde ahlaki kavramların tartışıldığı Sokratik diyaloglara bakıldığında, diyalogların neredeyse hepsinin sonunda konu devlete ve onun yönetim tarzına yani politikaya gelir. Bu nedenle Platon'un felsefesinin anlaşılması, ondan önce ve onun yaşadığı dönemin politik, kültürel ve felsefi dünyasının anlaşılmasına bağlıdır.

3.1. PLATON ÖNCESİ ve PLATON DÖNEMİ: ATİNA, SOFİSTLER ve SOKRATES

Platon'un doğumundan (M.Ö. 428 ya da 425) önceki yaklaşık elli yıllık (M.Ö. 480-430) süreç "Yunan Altın Çağı" olarak adlandırılır. Bu süreç Atina'nın Persler tarafından istila edilip, kentin adeta bir harabeye dönmesiyle başlar. Atinalılar o dönemde istilacıların Tanrılara olan saygısızlıklarının belgesi olarak parçalanan hiçbir yapıyı -en az bir kuşak boyunca- yeniden inşa etmemeye ant içtiler.⁷⁶ Yıkıntılar arasından yükselen travmayı atlatmaya çalışan Atinalılar, bir yandan kötü manzaraya rağmen zafer şarkıları söylüyor diğer yandan intikam yeminleri ediyorlardı. Bu nedenle içinde birçok *polis* olduğu ama hâkim gücün Atina olduğu Delos Birliği (M.Ö. 477) kuruldu. Birlik, ismini, ortak hazinenin toplandığı ve görüşmelerin yapıldığı yer olan Delos adasından almaktaydı. Birlik kuvvetlerinin başında Marathon savaşının ünlü komutanı Miltiades'in oğlu Kimon vardı.⁷⁷ Pers intikamı ve onlara karşı savunma için kurulan birlik, yıllar geçtikçe Atina'nın çıkarlarına hizmet etmeye başladı. Birliğin üyeleri üzerinde hegemonya kurmaya çalışan Atina, dönemin bir diğer güçlü kent devleti olan Sparta ile iyi ilişkiler kurmaya özen gösteriyordu. Ancak Atina'nın kendi çıkarlarını gözetten bir siyaset izlemesi, birlikten bazı devletlerin Sparta ile temasta bulunmalarına neden olur. Böylece Sparta ve Atina arasındaki ilişkiler Kimon'un tüm çabalarına rağmen bozuldu. Bu durum, yani Atina ve Sparta düşmanlığı, sonraki doksan yılın egemen siyasetini oluşturmuştur.⁷⁸

Atina demokrasininin kökleri, altıncı yüzyılda Solon'un aristokrat egemenliğin kalıtsal yolla aktarılmasını engellemesine ve kanun önünde her yurttaşın eşit olduğu bir düzen kurmasına dayanır. Ancak bu tür yasal düzenlemeler Atina'da aristokrasinin hâkimiyetine bütünüyle engel olamadı. Nitekim M.Ö. 471'lere gelindiğinde ciddi bir politik nüfusa sahip olan aristokratlar, kendilerine tehdit oluşturduğunu düşündükleri ünlü komutan Themistokles'i sürgün etmeyi başarırlar. Bunu da, demokrasinin Atina'da hayat bulmasını sağlayan bir diğer kişi olan Kleisthenes'in, sivrilen yurttaşları ve

⁷⁶ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Ağustos, 2003, s. 232

⁷⁷ Freeman, a.g.e., s. 233

⁷⁸ Freeman, a.g.e., s. 234

tiranlığı engellemek için uygulamaya koyduğu yeniliklerden olan “ostrakismos”^{*} yoluyla yaparlar.⁷⁹ Kimon’un kent dışında olmasını fırsat bilen ve başlarında Ephialtes’in olduğu demokrasi yanlısı bir grup hükümet darbesi yapar (M.Ö. 461). Akabinde Kimon sürgüne gönderilir. Sonraki karışıklık sürecinde Ephialtes’in öldürülmesinin üzerine, yönetimin başına tarihin en ünlü politik figürlerinden olan Perikles gelir (M.Ö. 450).⁸⁰ Oldukça yetenekli bir lider ve kuvvetli bir retoriğe sahip olan Perikles, Atina’da neredeyse her kesimden yurttaşın saygısını kazanır. Zira o, askeri zaferleri, yasal yenilikleri ve Parthenon’u inşa etmek gibi kültürel hayata kattıklarıyla 429 yılındaki ölümüne dek Atina’ya altın dönemini yaşatmıştır. Öte yandan Thukydides’e göre görünürde halk egemenliği, gerçekte ise tek adam hâkimiyeti vardı. Yeteri kadar temsil edildiğine inanan halk için ise bu, sorun teşkil eden bir durum değildi.

Beşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde birliğin hazineleri artık Atina’ya taşınmış ve birlik üyelerinden alınan vergiler zorla alınmaya başlanmıştır. Persler ve Spartalılar ile yapılan antlaşmalar sayesinde çatışmanın olmadığı bu dönemde Atina, hegemonyasını oldukça geniş bir alana yaymış bir imparatorluk haline gelmiştir. Bu hegemonya sadece askeri güç anlamında değil, kültürel anlamda da kendini hissettirir. Nitekim sikke ve ölçü değerleri Atina’dan referans alınır hale gelmiştir. Bunun yanında Atina’da gerçekleşen Panathenaia şenliklerine tüm birlik üyelerinin katılması neredeyse zorunlu hale gelmiştir.⁸¹ Platon’un doğduğu yıllara gelindiğinde (M.Ö. 430), Atina’nın bu yükselişini kaygıyla izleyen Sparta ile ilişkiler iyice bozulmaya başlar ve aralarında yaklaşık otuz yıl sürecek Peloponnesos savaşı yaşanır. Savaşın başlamasından yaklaşık bir yıl sonra Perikles, tüm Atina’yı kasıp kavuran veba salgını nedeniyle ölür ve ardından kentte karışıklıklar olur. Bir yandan meclisi politik konularda etkileme çabasına giren demagoglar türerken, diğer yandan aristokratlar arasında iktidar mücadeleleri başlar. Savaşın sonuna kadar (M.Ö. 404) Atina’da tam bir kaos havası hakim olur. Nitekim bu kargaşa döneminde demokratik hükümet iki kez devrilir ve 411’de Sicilya seferinin başarısız olmasıyla meclis iktidarını “Dört Yüzler

* Bir kişinin sürgün edilmesi için adının çanak ve çömlek parçalarına yazıldığı ve ismini buradan alan mahkeme

⁷⁹ Freeman, a.g.e., s. 235-6

⁸⁰ Freeman, a.g.e., s. 237

⁸¹ Freeman, a.g.e., s. 250-1

Konseyi” ne devreder.⁸² Dört ay dayanabilen bu konseyden sonra beş bin zengin yurttaşın yer aldığı yeni bir meclis kurulur. Ancak bu meclis de 410’da dağılır ve yeniden tam demokrasi tesis edilir. Bu durum da uzun sürmez; zira Spartalılar, savaşı kaybeden Atina’ya “Otuz Tiran” olarak bilinen Otuzlar Komisyonu’nu kurmayı dayatır. Bu süreç binlerce Atinalının ölümü ile devam eder. Yaklaşık bir yıl sonra (M.Ö. 403) demokrasi yanlıları bir karşı darbe girişimi ile Otuzlar’ı devirir ve yeniden kurulan demokratik düzen, 322’de Makedonya tarafından yıkılana dek sürer.

Atina ve diğer kent devletlerinin, yukarıda değinilen politik süreçlerden geçmeleri, elbette beraberinde felsefi değişimleri de getirdi. Pers savaşlarından sonra Atina, sosyo-kültürel anlamda birçok farklı kültür ve toplumla karşılaştı. Farklılıkları gören Yunanlılar, nomosun, dinin veya diğer felsefi argümanların değişmez oldukları yönündeki yaygın inanca şüpheyle yaklaşmaya başladılar. “Artık öz-bilinç geliyordu”⁸³. Bunun yanı sıra gelişen ve güçlenen politika alanı her gencin ilgi odağı haline geldi. Burada kendini göstermek, eski değil fakat yeni yöntemler ve eğitimlerle daha hızlı bir şekilde olanaklı hale geliyordu. Zira retorik artık politik hırsların, aldatmacaların ve kariyer elde etmenin en önemli aracı haline gelmişti. Tüm bu koşul ve gereksinimler Sofistlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Sofistlerin ortaya çıkmasında yalnızca politik nedenler değil aynı zamanda felsefi nedenler de etkin rol oynadı. Nitekim doğa filozoflarının karşıt ve aynı derecede doğru savları, Parmenides, Zenon ve Herakleitos ile zirveye çıkan duyuşal dünyanın değiştiği ve ona dair her bilginin sanıdan öteye geçmediği, dolayısıyla duyu organlarımızın bizi yanılttığı öğretileri bu felsefi nedenler arasında sayılabilir. Böylece dikkat sofistler döneminde özneye dönmeye başlar, ancak “kuşkucu bir perspektifle.”⁸⁴ Dolayısıyla bu durum, Sokrates ve Platon’un temel kaygılarını belirler: Neyi gerçekten bilebiliriz? Sofistlerin felsefi rölatif tutumu Platon’un sofist düşmanlığını anlamamıza yardımcı olur; nitekim artık gerçeği arama ruhu kaybolmuştur. Çünkü hakikat, sofistler için koşul, yer, zaman ve insan ile hayati bir bağ içerisindedir.

⁸² Freeman, a.g.e., s. 252

⁸³ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009, s. 76

⁸⁴ Copleston, a.g.e., s. 75

Sofist düşünce, yöntem olarak da kendinden önceki felsefeden ayrılır. Genelde *arkhē* belirlendikten sonra, tündengelimle dayalı bir akıl yürütme ile tikeller belirlenirken, sofistler ise tikel gözlemlerden hareketle tümel teorik ve pratik yargılara varıyorlardı. Keza sofistler için pratik daha önemli iken (amaç öğretmekti), önceki filozoflar için nesnel gerçeklik ve teorik alan daha ön planda idi.⁸⁵ Zira Protagoras’a geometrik önermelerin veya nesnelere herkes için değişmez olduğu sorulduğunda, somut/aktüel dünyada hiçbir geometrik çizgi ya da çember yoktur yanıtı ile ortada herhangi bir güçlük olmadığını ima eder.⁸⁶

Öte yandan Cornford için, İyonya felsefesi Antik Yunan için çocukluk dönemi ise eğer, sofist felsefe hiç kuşkusuz, otoritenin reddi, özgürlük düşkünlüğü, devlet ve yasanın tanrısallığının sorgulanması gibi niteliklerinden dolayı “ergenlik” çağına denk düşer.⁸⁷ Sofist için dış dünyanın aldatıcılığı yegâne gerçek olan şeydir. Bu anlamda hakikat, bir zümrenin, toplumun veya kurumun tekelinde olamaz. Dolayısıyla ne kadar insan varsa o kadar hakikat vardır. Sofistler bu tutumları nedeniyle Atina demokrasisinin arka planını oluşturdular. Yunan toplumunda bir yanda zenginler bir yanda “muhtaçlar” vardı. Muhtaçlara “çoğunluk, kitle, demos” denirdi. Dolayısıyla bu bağlamda demokrasi -Aristoteles’in de tanımına paralel olarak-, basitçe, yoksulların egemenliğidir.⁸⁸ *Demos*, demagojik hilelerle, anlık ruh halleriyle ve avukatlık hileleriyle galeyana gelmiş bir “kitle” idi ve dolayısıyla bakılan davaların adaletli olmadığı açıkça görülebiliyordu. Platon için bu tahammül edilemez bir durumdu. Çünkü ona göre, adil olmayan mahkemeleri olan her *polis* aslında *apolis*’tir. Platon *demosu* tehlikelerle dolu “büyük hayvan” biçiminde tanımlar. Aynı şekilde Aristophanes için de *demos*, “açgözlü, şımarık, öfkeli, sokma arzusuyla dolu eşek arısı sürüsüdür.”⁸⁹ Öte yandan gözden kaçmamalıdır ki, “sanki kendilerinden bir şey çalınmış gibi bir ruh hali” ile hile yapan, çalan, rüşvet alan Atinalıların kurduğu demokrasi, Yunan ruhunu yeşertip eşsiz görkemine kavuşturan kaptır. Platon’un sofistlere karşı katı tutumunun bir diğer nedeni

⁸⁵ Copleston, a.g.e., s. 76

⁸⁶ Copleston, a.g.e., s. 81

⁸⁷ F. M. Cornford, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ankara, Ayraç Yayınevi, Ekim, 2003, s. 46

⁸⁸ Egon Friedell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2011, s. 170

⁸⁹ Friedell, a.g.e., s. 180

de, sözü edilen bu politik tavırlarına dayanır. Çünkü sofistler için, *demos* da hakikat sahibi olabilir ve yönetimde bulunması meşru bir durumdur.

Sofist sözcüğünün anlamına bakacak olursak, bu sözcüğün zamanla üç anlama büründüğü görülür. Öncelikle sözcüğün fiil hali “bilge kılmak” anlamına gelir. Ayrıca Herodotos için Solon, Pythagoras ve Orphikler birer sofistti. Arrianos* ise Hintli brahmanlara “gymnosofist” (çıplak bilge) demektedir. Aiskhylos’ta Prometheus “tini güçlü” bir sofisttir.⁹⁰ Sözcük zamanla olumsuz anlamlara bürünür. *Protagoras* diyalogunda Sokrates, Protagoras’tan bir şeyler öğrenmek için parasını vermeye hazır olan arkadaşına, hekimden aldığın ders seni hekim, heykeltıraştan aldığın ders ise seni heykeltıraş yapar; Protagoras’tan ders aldıktan sonra ne olacaksın diye sorması üzerine arkadaşı istemeyerek de olsa “sofist” yanıtını verir. Bunun üzerine Sokrates ona: “Hellas’ta kendini sofist diye tanıtmaya utanmayacak mısınız?” diye sorar.⁹¹ Platon’a göre ise *sofist*, zengin delikanlıları avlayan bir avcı, para karşılığı bilgi ticareti yapan bir tüccar ve bir göz boyama sanatçısıdır. Ancak ironik bir durum olarak şunu da eklemek gerekir ki, Platon hem İsostrates hem de Gorgias’ın öğrencileri tarafından *sofist* olmakla suçlanır. Aristoteles ise sofizmi “sudan işler bilimi, sözde bilgelik” biçiminde tanımlar.⁹² Friedell bu konuda şunları söyler: “Sofistleri yargılamadan önce unutmamalıyız ki kendilerinden geriye hemen hemen hiçbir şey kalmamış, fakat acımasız rakipleri Platon’un neredeyse tüm eserleri korunmuştur. Sırf para için müphem sanatlar öğreten birer şarlatan ve pazarcı oldukları iddiası kötü niyetli karikatürdür yalnızca. Kaldı ki aldıkları yüksek ücretler kendilerine çoğu zaman zorla kabul ettirilirdi.”⁹³ Friedell bu yorumunda haklı görünmektedir, aksi halde sofistlerin o dönemde oldukça popüler olmalarını sadece göz boyama ve aldatma yetenekleri ile açıklamak güçtür.

Yunan altın çağında doğmuş olan Sokrates (M.Ö. 470), Atinalılar tarafından ölüme mahkûm edildiği zamana kadar (M.Ö. 399) birkaç askeri sefer dışında kentten hiç ayrılmamıştır. Dolayısıyla Sokrates bir Atinalı olarak, felsefi, kültürel ve politik dönüşümlerin bizzat içinde bulunmuştur. Yukarıda Yunan dünyasının demokratik

* Roma İmparatorluğu döneminde doğmuş Yunanlı tarihçi, komutan, filozof.

⁹⁰ Friedell, a.g.e., s. 211

⁹¹ Platon, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965, s. 6

⁹² Friedell, a.g.e., s. 211

⁹³ Friedell, a.g.e., s. 215

yönetime evrilme sürecine ve düşün dünyasında hâkim olmaya başlayan sofist düşüncesine genel hatlarıyla değinildi. Böylesi kaotik bir süreçte ve sofizmin rağbet gördüğü bir dönemde hakikati arayış yolunda ruhu adeta sarsılan Sokrates, değişmez tek bir hakikatin olduğuna dair olan inancını hep korudu. Ona göre olup bitenlerin nedeni görünenin ötesinde bir yerdedir. Nitekim Sokrates çoğu diyalogda hep bir *neden* arayışı içindedir. Bitmek bilmeyen bir keşfetme arzusu agorada her gördüğü kişi ile konuşarak hakikati arama yoluna girer. Onun deyimiyle, sonrasında Anaksagoras'ın herşeyi yöneten *akıl* (nous) söz ettiğini duyar ve olanların niçin böyle olduğunu açıklayabileceğini umar ve bu nedenle büyük bir heyecana kapılır. Ancak hayal kırıklığına uğradığını söyleyen Sokrates, Anaksagoras'ın aslında bir akıldan bahsettiğini ancak olayları açıklarken ona hiç başvurmadığını ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, Sokrates'in oturma eyleminin nedenini kas, kemik ve deri gibi maddi öğelerle açıklayan Anaksagoras, Sokrates'in neden orada olduğunu söylemez. Hâlbuki Sokrates, evrensel olan/iyi olan/ilkesel bir erek arayışındaydı.

Sokrates (Platon), konuşmacı olduğu hemen hemen her diyalogda, araştırdığı her ahlaki kavramın tikel örneklerden bağımsız bir genel tanımını aramaktadır. Örneğin cesaret, hastalığa karşı dik durmada, düşmana karşı direnmede, güçlüye karşı korkusuzca karşı koymada kendini hissettirir ve bu tikel olayların hepsinde cesaretli davranışlar gözlemlenir. Ancak Sokrates'e göre cesaretin kendisi bu tikel olaylara sirayet etmiş ancak onları aşan bir tanıma veya öze sahiptir. Bu felsefi bakış açısı Platon'un tüm düşüncelerinin en temel niteliğidir. Nitekim Platon'un tüm fikirleri, yere, zamana ve koşullara göre değişmeyen bir hakikatin varlığına dayanır. Aksi halde erdemli, mutlu bir yaşamın yolundan bahsetmek ya da adalet dayalı bir devlet kurmak imkânsız olacaktır. Çünkü adil bir yönetici adaletin ne olduğunu bilen biri olmalıdır. Bu da adalet denen kavramın varlığını gerektirir.

Sokrates ve öğrencileri, kendilerini sofistlerden ayırmak için, kendilerine bilgeliğin ve bilginin dostu, sevgisi, aşkı anlamına gelen “philosophos” demişlerdir. Ancak kullandığı yöntem, konuları konuşma tarzı, etrafında sürekli zengin gençlerin olması ve gençlere her ahlaki ya da yasal zorunluluğu sorgulamayı tembihlemesi, onun da sofist diye adlandırılmasına sebep olmuştur. Öte yandan Sokrates'in yaşayış tarzı çoğu insanı kızdırıyor ya da onunla alay etmelerine sebep oluyordu. *Gorgias*

diyalogunda Kallikles ona, felsefenin gençlerin işi olduğunu, onlara yakıştığını ancak – Sokrates gibi- yaşını almış biri üzerinde kötü durduğunu, geveleyip duran bir çocuk gibi görüldüğünü söyler. Agorada, “adam olup” sivrilme yerine, birkaç genç ile fısıldaşıp yüce şeyler söylediğini sandığını iddia eder. Hatta Kallikles ona, birileri seni haksız yere dava etse ceza bile verdirir der. Seni ve sevdiklerini koruyamayan bir sanat neye yarar ki şeklinde sözlerine devam eder.⁹⁴ Platon’un burada Sokrates’in ölümünün üzerine felsefeye dair geçici bir hayal kırıklığı yaşadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde, Sokrates’e oynanan “kirli oyunlardan” sonra politikadan da uzak durduğunu biliyoruz.

Sokrates’in kişiliği hakkında bildiklerimizin çoğu Platon ve Ksenophon’un yazdıklarına dayanır. Friedell Platon’un Sokrates’inin, tıpkı Shakespeare’in Timon’u gibi şiirsel bir yüceltme olduğunu ama gerçeğe daha yakın Ksenophon’un Sokrates’inin ise fazla düz, sıradan ve sığ olduğunu söyler. Çünkü ona göre Ksenophon derin bir karaktere sahip değildir.⁹⁵ Diğer yandan Diogenes, Platon’un Sokrates’e aslında söylemediği bir çok şeyi söylettiğini belirttikten sonra, bu konu hakkında ilginç bir anekdot aktarır: Platon *Lysis* adlı eserini okurken, Sokrates: “Bu delikanlı bana amma yalan söyletmiş” demiştir.⁹⁶ Bu anlamda Sokrates’in gerçek karakterini, kişiliğini ve hatta fikirlerini asla öğrenme şansımız olmayacaktır. Yine de, Platon Sokrates’i bilmemiz konusunda en önemli kaynaktır. Platon’un diyaloglarından görüldüğü üzere Sokrates, etrafta hiçbir şey bilmediğini söyleyen biri olarak betimlenir. Öte yandan bilmenin, ahlaki ve erdemli davranmanın en önemli koşulu olduğunu söyler. Dolayısıyla Sokrates’in bir şey bilmediği yönündeki cümleleri tamamen ironi temellidir. Aksi halde bir şey bilmediğini söylemek erdemsiz olduğunu söylemenin bir diğer yoludur. Kaldı ki Alkibiades Sokrates’e olan hayranlığını anlatırken, onun bir şey bilmiyor gibi davrandığını, hâlbuki içinde bir tanrısallığın olduğunu söyler.⁹⁷

⁹⁴ Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Şubat, 2010, s. 61-6

⁹⁵ Egon Friedell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2011, s. 2017

⁹⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 143

⁹⁷ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kambur Yayinevi, Nisan, 2007, s. 177, 216d

3.2. PLATON'UN ESERLERİ ve SOFİST DİYALOGU

Platon öncesine bakıldığında tüm o tarihi olaylar adeta birbirini var eden ve birbirine bağlı bir zincirin halkaları gibi görünürler. Olay dizgeleri, günümüzden bakıldığında anlamlı ve bir ereği varmış gibi sıralanırlar. Başka bir ifadeyle tarihi olaylar öyle sonuçlar doğurdu ki, şuan için Sokrates, Platon gibi büyük filozoflardan bahsediyoruz. Askeri konularda yazan Köster'in bu konudaki çarpıcı cümlesi şöyledir: "Pers filosunu Sepias burnunda yakalayan fırtına on iki saat sonra çıksaydı, dünya tarihinin gidişatı bambaşka olurdu."⁹⁸ Tarihi olaylar adeta, tarih dışı nedenlere bağlı, ancak tesadüfün anlam barındırmayan kanunlarıyla gerçekleşirler. Persler savaşı kazansaydı muhtemelen ne demokrasiden ne Perikles'ten ne Sofistlerden ne de Sokrates ve Platon söz ediyor olurduk. Dahası bambaşka bir dünyada yaşıyor olacağımızdan hiç şüphe yok. Tarihin özü ne olursa olsun, asıl adı Aristokles olan ve felsefe tarihi için temel taşlardan olan Platon'dan artık bahsediyor konumdayız. Atina'nın kargaşa içinde olduğu ve sonrasında demokratik düzenin egemen olduğu bir dönemde doğan Platon, Sokrates bir yana Herakleitos, Parmenides ve Pythagoras'ın etkisi altında kendi fikir dünyasını kurmaya çalışmıştır. Bunu da başarmıştır. Öyle ki felsefi dilin, felsefi düşüncenin çerçevesini çizmiştir. Çünkü felsefe onun ve ardıllarının yarattığı felsefi dilden türemiştir. Dolayısıyla her felsefi çalışma veya metin, dolaylı ya da dolaysız bir Platon hesaplaşması içerir.

Adını kurulduğu Akademos tepesinden alan Akademia'yı kuran Platon'un, orada nasıl bir yöntem ve dille felsefesini öğrettiğini asla bilemeyeceğiz. Ama sıradan okuyucular için yazdığı diyalogların neredeyse tamamı günümüze ulaşmıştır. Ancak bu konuda zayıf da olsa bazı şüphelerin olduğunu ifade etmekte yarar var. Nitekim Platon'a ait olup olmadığı konusunda şüphe taşıyan ikinci mektupta Platon Dionysios'a, öğretilerinin gizli olduğunu, yazdıklarını ezberleyip yaymamasını ve okuduktan sonra yazdıklarını yakmasını söyler. Dahası kendisine ait bir yazılı eser olmadığını ve olmayacağını, kedisine ait olduğu söylenen eserlerin aslında Sokrates'in gençlik yıllarına ait yazıya geçirilmiş eserler olduğunu ekler.⁹⁹ Ancak bu oldukça zayıf bir

⁹⁸ Friedell, a.g.e., s. 158

⁹⁹ Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962, s. 10

olasılıktır. Zira eserlerin neredeyse tamamında bütünlüklü bir yapıdan söz edilebilir. Hatta eserlerin tamamına bakıldığında Platon'un fikirlerinin nasıl doğduğu ve geliştiği rahatça gözlemlenir.

Platon'un eserlerinin kronolojik sıralaması ve hangi eserlerin gerçekten ona ait olduğu konusunda tartışmalar vardır. Ancak bazı ölçütlere dayanarak yapılan ve genel kabul gören bir sıralama da yok değildir. Platon'un eserleri kronolojik sıraya konulurken her şeyden önce dil ölçütü kullanılır. Buna göre dilin ve sözcüklerin kullanım biçimi dikkatle incelenir. İkinci ölçüt Eskiçağ yazarlarının tanıklıklarına dayanır. Bir diğeri diyaloglardaki tarihsel kişiliklere olan atıfları içerir. Dördüncü ölçüt ise bir diyalogdaki diğer diyaloglara olan atıflarla ilgilidir. Sonraki ölçüt diyalogların içeriği ve ele alış biçimlerine göre belirlenir. Son olarak, diyalogların estetik biçimi ve dili, diyalogları doğru bir zamansal sıraya sokmaya yardımcı olur.¹⁰⁰ Buna göre, Sokratik dönem denilen ilk dönem eserleri: *Savunma*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis* ve *Devlet: Birinci Kitaptır*. Geçiş dönemi olarak adlandırılan sonraki dönemde Platon şu eserleri kaleme almıştır: *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemos*, *Küçük ve Büyük Hippias*, *Kratylos*, *Meneksenos*. Olgunluk dönemini kapsayan bir sonraki dönemde ise: *Symposion*, *Phaidon*, *Devlet'in kalan kitapları* ve *Phaidros* adlı eserlerini kaleme almıştır. Yaşlılık döneminde ise: *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Timaios*, *Kritias*, *Yasalar*, *Epinomis* ve *Yedinci ile Sekizinci Mektup* adlı eserlerini yazar.¹⁰¹ Bahsedilen eserler içerisinde *İon*, *Meneksenos*, *Epinomis*, *Mektuplar* ve *Büyük Hippias*'ın yanı sıra *Birinci Alkibiades* adlı eserlerin Platon'a ait olup olmadığı konusunda tartışmaların devam ettiğini söylemekte yarar vardır. Ancak Platon'a ait olmadıkları düşünülen eserler konusunda ise genel bir uzlaşma söz konusudur. Bu eserler ise şunlardır: *Hipparkhos*, *Rakipler*, *İkinci Alkibiades*, *Thages*, *Minos*, *Kleitophon*.¹⁰²

Yaşlılık dönemi eserlerinden olan ve çalışmamızın temel kaynağı *Sofist* diyalogunda Platon'un asıl amacı, Sofistlerin tanımını yapmak ve öğretilerinin hakikatle –eş deyişle *varolanla*- ilgisi olup olmadığını göstermektir. Diyalogun neredeyse yarısı

¹⁰⁰ Frederick Copleston, *A History Of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, New York, Doubleday Press, 1993, s. 133-8

¹⁰¹ Copleston, a.g.e., s. 138-140

¹⁰² Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 14

(216a-236e) -analoji yolu ile- sofistlik edimin tanımını içerir. Platon sonraki bölümde (236e-259b) *varolan* ve *varolmayan* kavramlarına dikkatini verir ve onları tanımlar/açımalar. Bu nedenle büyük saygı duyduğu Parmenides ile hesaplaşmak durumunda kalır. Son bölümde ise *yanlış kanının* mümkün olup olmadığı konusu üzerinden sofistin nihai tanımını yapılıır. Diyalogda Sokrates yer almaktadır ancak diyalogun başındaki kısa konuşmadan sonra arka plana çekilir. Baş konuşmacılar ise Theaitetos ve Elealı Yabancı'dır.

3.3. SOFİST DİYALOGU ve “VAROLAN”

Parmenides'in çokluğu Bir'likte eritmesi veya her şeyi dolu olarak düşünmesi, kendinden sonraya “birçok” güçlük bıraktı. Zenon ve Melissos'un Parmenides'in öğretilerini savunma ve iyileştirme, daha doğrusu öğretiden arta kalan güçlükleri bertaraf etme çabaları yetersiz kalmıştır. Parmenides, şiirinin son kısmında sanılar dünyasına yer vermiş olsa da, dünyanın gerçekliğinden asla şüphe etmedi. O halde sanılar nedir? Neye işaret etmektedir? Parmenides için sanılar elbette geçici ve durağan olmayanın kalıcı ve gerçek sanılması anlamına geliyordu. Ancak bu açıklama Platon için sofistleri ve edimlerini açıklamada yetersiz görünüyordu. Nitekim sofistler öyle kişilerdi ki neredeyse tüm Atinalılar onların “bilgeliklerinin” peşinde koşuyorlardı. Ancak Platon için sofistlerin yaptıkları, deyim yerindeyse, öylesine güçlü bir illüzyonu ki, bu illüzyonistlerin maskelerini düşürmek için yanlış kanının ve varolmayanın varlığını kanıtlayacak bir metin yazmak gerekecekti. Bu sebepler Platon'u *Sofist* (Σοφιστής)* diyalogunu yazmaya itti. Zira Parmenides'in dünyasında her söz bir varolana denk geldiği için sofistlerin insanın her şeyin ölçütü olduğu sözü bir hakikat olmuştu. Nitekim ortada yanlıştan, yalandan söz etmek oldukça güçtür. Çünkü Platon için yanlış demek aslında varolmayana dair konuşmaktır. Ancak Parmenides varolmayanın hiçbir şekilde var olmadığını söylemişti. Dolayısıyla Platon, diyalogu

* Diyalogun başlığı *Sofist ya da Varolan Üzerine: Mantıksal Olan* biçiminde çevrilebilir. Ancak alt başlığın Platon'dan sonra yazıldığını, Platon'un hiçbir eserinde logikos (λογικός; mantıksal olan) sözcüğünü kullanmadığını, kendisinden sonra Aristoteles'in mantık ile ilgili alanı işaret etmek için bu sözcüğü kullandığını, sonrasında da Helenistik dönemde mantığı ve mantık sanatını belirtmek için kullanılmaya başlandığını burada söylemek gerekir. Ayrıca o dönemde ve günümüzde mantık denildiğinde farklı şeylerin anlaşıldığını dile getirmekte fayda vardır.

yazarken zorunlu olarak varolmayana bir anlamda bir “varlık” alanı açmak zorunda olduğundan, Parmenides ile hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Başka hiçbir diyalogunda varolmayana dair bu denli bir akıl yürütme yapmayan Platon, bu diyalogda -deyim yerindeyse- varolmayan ile doğrudan yüzleşmiştir. Dolayısıyla tüm bu sebeplerden ötürü çalışmanın bu bölümü *sofist* diyalogu temelinde ilerleyecek ve bu vesile ile Platon’un varolan ve varolmayana dair düşünceleri aydınlatılmaya çalışılacaktır.

3.3.1. *Sofistin Tanımı: Görünüş ve Aldatma Sanatı*

Diyalog *sofist*, *devlet adamı* ve *filozofun* anlamlarının araştırılmasının gerekli ama kolay olmayacağı fikri ile başlar.* Bu bağlamda ilk olarak *sofistin* anlamına dair araştırma ile devam eder. Platon önce sanatları çok genel anlamda ikiye ayırır: birincisi poiētikē (ποιητική; creative, productive) yani yapmaya, üretmeye, yaratmaya, meydana getirmeye dayalı sanat; ikincisi ise ktētikē (κτητική; acquisitive, skilled in getting) yani bir tür kazanma, elde etme sanatı¹⁰³.** Bu sözcüğün sofistin aranacağı sözcüklerden ilki olacağını belirtip kelimenin ayrıca mal düşkünü, paragöz, açgözlü gibi anlamlara da geldiği düşünülünce, Platon’un zihnindeki sofist kavramının nitelikleri belli belirsiz görünmeye başlar.

Sofisti bir tür avcı olarak düşünen Platon, onun yerini analogi yaparak bulmaya çalışır. Diyalogun başında Sokrates’in birkaç konuşmada yer almasına rağmen, araştırma Elealı Yabancı ve Theaitetos üzerinden sürdürülür. İlk olarak olta ile balık avlamanın yerini bulmaya çalışan Yabancı ya da Konuk (ksenos, ξένος), bu avlama türünü yukarıda değinilen elde etme sanatına dâhil olduğunu belirtir. Sonrasında bu sanatı gönüllü alışveriş ve zorla elde etme olarak ikiye ayırır. Platon diyalog boyunca sıklıkla bu ikiye ayırma yöntemini kullanmıştır. Bu anlamda zorla elde etmeyi de savaş ile veya avlamak suretiyle elde etme olarak yine ikiye ayırır. Bu kez avlanmayı cansız

* Platon bu üç araştırma konusunu üç farklı kitabın konusu olarak tasarlamıştı, ancak ilk iki kitabı yazmış, son araştırma konusu olan *filozof* üzerine herhangi bir metin yazmamıştır.

¹⁰³ Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s.45, 219b-c

** Aksi belirtilmedikçe Yunanca sözcüklerin İngilizce karşılıkları Liddell & Scott Greek Lexicon sözlüğünden alınacaktır.

varlıklar ile hayvan avı, hayvan avını da su ve kara hayvanı avı olarak ayırır. Devamında su hayvanı avından balık avını da yakalama ve yaralama olarak ikiye ayırır, yaralamaya dayalı avlanmayı da zıpkın ve olta kullanarak avlanma olarak ayırır. Böylece olta ile avlamanın yerini belirlemiş olur.¹⁰⁴ *Sofistin* yaptığı işin olta ile avlanma sanatına akraba bir sanat olduğunu düşünen Platon, tek farklarının birinin hayvan avı diğeri (avının) ise “zenginlik akan ırmaklardaki bereketli çayırlarda yetişen gençler”i¹⁰⁵ avlamak olduğunu söyler. Sınıflandırmaya geri dönen Yabancı su hayvanlarının yanında kara hayvanlarının da avlandığını belirtip bu avı da evcil hayvan avı ve yabani hayvan avı olarak ikiye ayırdıktan sonra, insanı avlamanın da mümkün olduğunu söyleyip, bu av türünü evcil hayvan avı kategorisine koyar.¹⁰⁶ Evcil hayvan avını da zorla veya kandırarak (halk önünde mahkemede veya dostlar arasında yapılan konuşma ile) avlama olarak ikiye ayırır. Kandırmayı da kendi içinde ikiye ayırır: ilki kendisiyle ilgili (idios, ἴδιος), diğeri de halka yönelik (dēmosios, δημόσιος) olandır. *Sofist* kendi ile ilgili olan avlanma türüne (ki dalkavukluk ve aşk bunun içine girer) değil, halka dair yani kişilerarası ilişkilerin olduğu alanda yer alır.¹⁰⁷ Onun silahı konuşma, avı zengin gençler ve amacı da para kazanmaktır; vaadi ise (sözde) bilgelik ya da erdem öğretmektir.

Bu konumlandırma ile yetinmeyen Yabancı, *sofist* kavramını daha da netleştirmek için onu farklı açılardan tanımlama niyetindedir. Elde etme sanatının bir bölümünü gönüllü alışveriş olarak ayırdığına değinmişti. İşte Yabancı sofist burada da bulma niyetindedir. Bu alışverişini armağan verme ve ticaret olarak ikiye ayırdıktan sonra, ticareti de kendi ürününü satma veya başkasının ürününü takas etme olarak bölümler. Sonuncusunu da perakendeci ve toptancı olarak ikiye ayırdıktan sonra, toptancılık işini ya bedenle ilgili şeyleri (yiyecek-giyecek vs.) ya da ruhla ilgili şeyleri (müzik-resim vs.) satma olarak ayırır. Ruh ile ilgili gereksinimlerin ticaretini de gösteriş sanatları ticareti veya bilgi ticareti olarak ikiye ayırır. Bir kez daha sofist yakalayan Yabancı, onun erdem bilgisi ticareti yaptığını söyler. Bunu yaparken de sofist kent kent

¹⁰⁴ Platon, a.g.e., s.46-9, 219d-221c

¹⁰⁵ Platon, a.g.e., s.55-6, 221d-222b

¹⁰⁶ Platon, a.g.e., s.58, 222c

¹⁰⁷ Platon, a.g.e., s.62-3, 222c-223b

dolaşan, başkasının ürünlerini satan bir toptancı gibidir.¹⁰⁸ Her halükarda o Platon için bir bilgi tüccarıdır.

Yabancı sofist dördüncü bir taraftan daha ışık tutar. Elde etme sanatının içinde yer alan zorla elde etmenin bir kolu avcılık (ki bu çözümlenmiş idi) diğer kolu ise savaş (kavga-dövüş) ile elde etmeydi. Bu kez bu koldan ilerleyecek olan Yabancı bunu yarışma ve kavga ile elde etme şeklinde ayırıp, kavgayı da gerçek kavga ya da söz dövüşü olarak ikiye ayırır. Söz ile elde etmeyi de, halk önünde olup hukuk ile ilgili olan veya kişiler arasında gerçekleşen ve çelişmeye dayalı olan olarak ikiye ayırır. Sonuncusunu da alışveriş (pazarlık) ile ilgili ve tartışma sanatı (eristik) ile ilgili olarak yine ikiye ayırır. Tartışma sanatı ya para kazandırmaz, ki bu gevezeliktir, ya da kazandırır, işte bu da sofistliktir.¹⁰⁹

Bununla yetinmeyen Yabancı sofisti bu kez ayıklama sanatı dediği* uğraşın içerisinde arar. Bu sanatın, elde etme sanatı mı yoksa meydana getirme sanatı mı olduğu konusunda Platon bir şey söylemese de, yönteminin ayırmaya dayalı olduğu düşünüldüğünde onun bir tür elde etme sanatı olduğu söylenebilir. Ayıklama sanatının altına temizleme sanatını, onun altına ruha ilişkin arınma sanatını, bunun da altına öğrenme sanatını, sonrasında eğitim sanatını yerleştiren Yabancı, en altta sözde bilgeliğe (bir şey bilmediği halde bildiğini sanma) karşı çürütme sanatını koyar. Bu sanat sayesinde kişinin bildiğini sandığı şeyler ile gerçekten bildikleri ayıklanır ve böylece öğrenme yolundaki tüm önyargılar kişiden arındırılmış olur. Çünkü kişi bilmediğini bildiği zaman öğrenmek isteyecektir. Bu sanat erbabına sofist demekten imtina eden Yabancı, başlangıçta bu iyi niteliğin sofiste ait olamayacağını söyler. Nitekim bu nitelik ve yöntem hiç kuşkusuz filozofa (Sokrates'e) aittir. Ancak kurt ve köpeğin benzediğini dile getirdikten sonra küçük ayrımların önemsiz olduğunu söyleyip, bu sanatın da sofistik bir sanat olduğunu dile getirir.¹¹⁰ Platon diyalogun bu kısmında kullandıkları yöntem bakımından sofist ile Sokrates'in arasında aslında ince bir çizginin olduğunu örtük bir şekilde itiraf eder diyebiliriz. Nitekim çevresinde zengin çocukların olmasından dolayı Sokrates yaşadığı dönemde Atinalılarda sofist izlenimi

¹⁰⁸ Platon, a.g.e., s.66-71, 223c-224d

¹⁰⁹ Platon, a.g.e., s.77-83, 225a-226a

*Sözcük farklı okumalara tabi tutulmuş olsa da genelde diakrinein (**διακρίνειν**) şeklinde okunur.

¹¹⁰ Platon, a.g.e., s.89-113, 226b-231d

yaratmıştır. Keza aynı şekilde komedyacı Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununda Sokrates'in bir sofist olarak tasvir edildiği herkesçe bilinir. Aiskhines "Ey Atinalılar, siz sofist Sokrates'i öldürdünüz" cümlesini Sokrates'in ölümünden elli yıl sonra söyler.¹¹¹

Sofistin en karakteristik özelliğini belirleme niyetini dile getiren Yabancı, araştırmasının girişinde birçok şey hakkında konuşan sofistlerin, genesis (γένεσις; oluş) ve ousia (οὐσία; öz, töz, olmaklık, varolan, varlık, varolma durumu, kalıcı olma durumu) -Platon için temel kavramlardan sayılan bu iki kavram- hakkında da konuştuklarını söyler. Her şey üzerine konuşan sofistler, tüm şeylerin bilgisine sahip oldukları iddiasındadırlar. Böyle bir şeyin mümkün olmadığını söyleyen Yabancı, yine de her şeyi biliyormuş gibi göründüklerini belirtip, bunun nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalışır.¹¹²

Gerçekte her şeyi bilmiyor ama öyle görünüyorsa bu bir tür sanı yaratmadır ki bu da bir sanattır Platon'a göre. Dolayısıyla Platon bu sanatı en başta yaptığı sanat ayrımından ilkinde yani yapma, yaratma, meydana getirme sanatının altına yerleştirir ve bunun bir tür taklit, öykünme ya da temsil yaratma sanatı (mimēsis, μίμησις; imitation, representation), olduğunu söyler. Bu edimini bir ressam gibi yapar adeta. Deyim yerindeyse dili fırça sözleri ise boyadır. Platon onu bir hokkabaza, şaka yapan birine, bir taklitçiye benzetir. Yabancı bu noktadan itibaren genç Theaitetos'u gerçek olan şeylere götürmeyi vaat eder.¹¹³

Yabancı'nın, Elea'nın devamı sayılan Megara okulunun tipik çürütmeye dayalı sanatının bir ustası değil de, gerçek bir filozof olduğundan artık emin olan Sokrates, onun Parmenides'in temsilcisi olduğuna kanaat getirir. Çünkü saldırılan problem "görünen ancak gerçek olmayan nasıl olur da şu ya da bu biçimde var olabilir" şeklindeki Parmenides'in düşüncelerinden türeyen problemdir.¹¹⁴ Platon'un bu diyalog boyunca fikirlerini Yabancı'nın ağzından anlatması da ayrıca ilginç bir durumdur. Belki

¹¹¹ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2011, s.217

¹¹² Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s.123-24, 232c-233b

¹¹³ Platon, a.g.e., s.132-35, 234a-234e

¹¹⁴ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s.311-12

de derin bir saygı duyduğu Parmenides'in bir takipçisi olduğunun göstergesidir bu durum.

Sofistlerin bu kadar çok farklı analogi yoluyla tanımı, aslında farklı sofist türlerine işaret eder. Zira denilebilir ki para avcısı, kent kent dolaşan bilgi tüccarı olanlar Protagoras, Gorgias ve Hippias gibileri; söz savaşının erbabı olanlar ise Euthydemus ve kardeşi gibileridir. Eristiğin diğer temsilcileri Elea ve Megara'dır.¹¹⁵ Sofistin birçok tanımı oldu ama sofistlik tek bir sanat ismidir. O halde onun özüne, temel niteliğine bakmak gerekir. Bu niteliği hiç şüphesiz görüntü (sanı) yaratmadır. Ancak problem şudur: "Nasıl olur da bir görüntü ya da sahte görünüş diye bir şey var olabilir?" Cornford'a göre bu soru diyalogun metafiziksel özüne açılan kapıdır.¹¹⁶ Görünüş yaratan sofistlere kanan gençler mağara alegorisindeki duvarlara yansıyan gölgeleri gerçek sanan, elleri bağlı mahkûmları anımsatır. Zira hakikatin görünüşlerinin, hakikatin bizzat kendisi sanılmasındaki mahiyet, Platon'u, taklit etme sanatını parçalarına ayırmaya zorlar.

İki tür taklit etme sanatı olduğunu söyleyen Yabancı, birincisine kopya etme sanatı (eikastikē, εἰκαστική) der; zira bu durumda tasvir edilen nesne ile üretilen şey aynı boyut ve rengi taşır. İkincisine de görüntü/görünüş yaratma sanatı (phantastikē, φανταστική) der; çünkü bu durumda ise model alınan nesne ile üretilen şeyin boyutları farklı ama yine de görünüşleri aynıdır.¹¹⁷ *Sofist* eğer taklit eden, görünüş yaratan biri ise, bu yaptığı tıpkı resim yapma sanatına benzer. Ressam bunu yapabilir, çünkü yarattığı kopya da bir gerçekliğe sahiptir, ancak bir sofist sözlerle nasıl olur da aslında varolmayana dair konuşabilir? Platon için *belirmek, tezahür etmek, görünmek* (phainomai, φαίνομαι; appearing), *sanmak, düşünmek, hayal kurmak* (dokeō, δοκέω; think, suppose, imagine) ve bu görülen, sanılan şeyin varolması, ayrıca bir şey söyleyip ama bunun gerçek (alēthēs, ἀληθής) ile ilgisi olmaması durumları anlaşılması güç şeylerdir.¹¹⁸

¹¹⁵ Cornford, a.g.e., s.317-25

¹¹⁶ Cornford, a.g.e., s.345-46

¹¹⁷ Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s.141-42, 235b-236a

¹¹⁸ Platon, a.g.e., s.146, 236e

Bir diğerk güçlük ise bunlarla ilişkili olarak bir kimsenin nasıl olup da çelişkiye düşmeden *yanlışın* varolduğunu söyleyebildiği ya da yanlış şeyler söyleyebildiğidir. Çünkü Platon için *yanlış olan*, diyalog boyunca göreceğimiz gibi, aslında olmayana dair bir şeydir.¹¹⁹ Eğer yanlış önermelerden söz ediyorsak bu durum *varolmayanın var olduğu* (to mē on einai, τὸ μὴ ὄν εἶναι; not-being exists) savına dayanır. Ki Yabancı için aksi halde *yanlış* (pseydos, ψεῦδος) başka şekilde var olamazdı; ona göre bunun başka bir yolu yoktur.¹²⁰ Platon'un varolmayanın varlığından ısrarla yanlış olanı anlamasının sebebi, bilindiği gibi, epistemolojisi ile ontolojisinin arasında keskin ayrımların olmaması, deyim yerindeyse ikisinin birbirini var etmesidir.

3.3.2. Eidos'ların Tümelikleri ve Tekillikleri: *Varolmayan ve Başka*

Yabancı, *varolmayana* dair kullandığı bu ifadenin “büyük” Parmenides'e bir karşı çıkış gibi görüldüğünün farkındadır. Nitekim bu nedenle, Platon tam bu noktada Parmenides'ten iki dize alıntılar:

Ὁὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα¹²¹.*

Parmenides'in düşünceni uzak tut diyerek yasakladığı yola böylece girilmiş oluyor. Ancak şimdilik bu yolda ilerlemenin mümkün olup olmadığı araştırılıyor. Cornford'a göre diyalog aslında üç ana problemi içerir. İlki gerçek anlamda varolmayan şeylerin nasıl bir varoluşa sahip oldukları problemi; başka bir ifadeyle görünüş ve gerçeklik arasındaki ilişki problemidir. İkincisi yanlış olan bir cümleyi söyleme ya da düşünme olanağı, üçüncüsü ise *var değildir* ile biten bir cümlenin aslında *bir şey* söylemediği nedeniyle kendi içinde çelişik olma problemidir. Bir diğerk ifadeyle olumsuz yargıların imkânı problemi. Bu üç problem de birbiriyle ilişkili olup, Parmenides'in dolaylı olarak

¹¹⁹ Plato, *Theaetetus-Sophist*, çev. Herold North Fowler, London, Harvard University Press, 2006, s. 337

¹²⁰ Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s. 148

¹²¹ Platon, a.g.e., s. 148, 237a

*Dize Türkçe'ye şu şekilde çevrilir: “Asla kanıtlanamaz var olmayanın var olduğu; hayır, böyle bir araştırma yolundan düşünceni uzak tut!”

ifade ettiği güçlüklerdir.¹²² Özellikle ikinci problem diyalogun omuriliğini oluşturur denilebilir. Nitekim bu konunun özellikle Kratylos diyalogunda 429d'den itibaren Sokrates tarafından “bütünüyle yanlış konuşmanın mümkün olup olmadığı” sorusu ile tartışmaya açılır. Kratylos’un varolmayana dair konuşmanın mümkün olmadığını, ağızdan çıkanların “anlamsız sesler” (phtheggomai, **φθέγγομαι**; sounds without sense) ya da bir bakır kabın titreşerek çıkardığı sesler gibi olduğu yanıtı ile devam ettiği görülebilir.¹²³

Platon araştırmasını bu noktadan itibaren derinleştirir; yasaklanan yolda daha da ilerlemek niyetindedir. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Platon, varolmayan sözcüğünü diyalog boyunca genelde iki farklı anlamda kullanır. İlki *hiçbir şekilde varolmayan* anlamında, ikincisi ise *başka* anlamındadır. Dolayısıyla Platon okunurken dikkatli olunması gerektiği ve sözcüğün kullanıldığı anlamın, bağlamından çıkarılması gerektiği açık bir durumdur. Konuya geri dönecek olursak Platon, yukarıda belirtilen Kratylos’un ifadelerine paralel şekilde to mēdamōs on (**τὸ μῆδαμῶς ὄν**) yani *tümüyle varolmayan, hiç olmayan, mutlak olarak varolmayanın* dile gelmesinin mümkün olduğunu, ancak bunun anlamsız ses ve gürültü çıkarmaktan öteye geçmeyeceğini söyler.¹²⁴ Platon burada söylemek, anlatmak, anlamlı bir şey konuşmak anlamlarına gelen legō (**λέγω**) fiili yerine anlamsız ses çıkarma ya da gürültü çıkarma anlamalarına gelen phtheggomai (**φθέγγομαι**) fiilini kullanır.¹²⁵ Dolayısıyla aslında hiçbir şekilde varolmayan hakkında konuşmak bir anlamda imkânsızdır.

Sonrasında Platon, *varolmayan*, yani to mē ov (**τὸ μὴ ὄν**) sözcüğünün herhangi bir şey (anything) anlamına gelen ti (**τι**) sözcüğü ile birlikte kullanılmayacağını, çünkü bir şeyden söz ederken söylenen şeyin bir şey hakkında söylenmesi gerektiğini söyler.* Nitekim tine (**τινέ**) ya da tines (**τινές**) derken iki ya da daha çok sayıda olan şey işaret edilir. Dolayısıyla *bir şey* hakkında konuşmayan, *bir şey söylemeyen* (mē ti legonta, **μὴ τὶ λέγοντα**) “mutlak zorunlulukla” *hiçbir şey hakkında konuşur* (mēden legein, **μῆδὲν**

¹²² F. M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s. 368-73

¹²³ Plato, *Cratylus-Parmenides-Greater Hippias-Lesser Hippias*, çev. Herold North Fowler, London, Harvard University Press, 2006, s. 155

¹²⁴ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 56, 237b-d

¹²⁵ Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s. 149, 237b

* **ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν**

λέγειν). Başka bir anlamda ne tekillikle ne de çoğullukla özdeşleştirilebilecek herhangi bir cümle kurmaz; yani hiçbir şey söylemez.

Bu durumda Platon'un diyalog boyunca yer yer bahsettiği sanı (hē doksa, ἡ δόξα) sözcüğü ile ve bu sanıların olduğu konuşma türü (doksadzō, δοξάζω) ile ne demek ister? Platon için bilimin, bilmenin (epistēmē, ἐπιστήμη) konusu her zaman varolana dayanır, onun üzerinedir (epi tō onti, ἐπὶ τῷ ὄντι). Dolayısıyla bilmenin amacı ve hedefi to on'u (τὸ ὄν) bilmektir.¹²⁶ Sanı da Platon'a göre bilme gibi bir yetidir, güçtür (dynamis, δύναμις). O, düşünmemizi, daha doğrusu sanmamızı, hayal kurmamızı sağlayan yetidir. Kişi bir şeyleri sanma yetisiyle düşünüyorsa o yokluğa ya da hiçbir şekilde varolmayana dair değil *bir şeye* yönelik düşünür. Yani sanının, sandığı bir şey vardır. Çünkü varolmayan hiçbir şeydir. Bilmek Platon'a göre gerçek anlamda varolana dair, bilgisizlik (agnoia, ἄγνοια) *varolmayana* (mutlak) dair olduğu için sanı da ikisi arasındaki bir alana ait olacaktır. Bu alan hem varolandan hem de varolmayandan pay almış (metekhō, μετέχω), daha doğrusu ikisini de içeren bir alandır. Yani *varolmayan* ile *pür, saf, karışmamış olan* (eilikrinēs, εἰλικρινής) arasındadır.¹²⁷

Platon dikkatini tekrar (mutlak) *varolmayana* çevirir. Varolan bir şeye başka bir varolanın katılabileceğini teyit ettiren Yabancı, varolanın herhangi bir biçimde varolmayana katılamayacağını dile getirir. O halde bir varolan sayıyı varolmayanı belirtmek için ya da ona katmak için kullanmak çelişik bir tutum olacaktır.¹²⁸ Diğer taraftan varolmayana birlik ya da çokluk katmadan onu ağzımızdan bile çıkaramayız. Aynı şekilde onu düşüncemizle bütünüyle kavramak* da söz konusu olamaz. Başka bir ifadeyle Platon'a göre (mutlak) varolmayanı ne ağzımızdan çıkarabiliriz ne onun kendisini ya da özünü (auto katha auto, αὐτὸ καθ' αὐτό) düşünebiliriz (dianoēō, διανοέω) ne de söyleyebiliriz ya da anlatabiliriz (eipon, εἶπον).^{129**} Ancak Yabancı büyük bir güçlüğü daha işaret eder. Az önce onun telaffuz edilemez, anlatılamaz ya da düşünülemez olduğunu (einai, εἶναι) söylerken, *olduğunu* demekle kendisinin de

¹²⁶ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s. 186-87

¹²⁷ Cornford, a.g.e., s. 188-89

¹²⁸ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 58, 238b

* τῇ διανοίᾳ τὸ παραπάν λάβοι τὰ μὴ ὄντα

¹²⁹ Platon, a.g.e., s. 59, 238c

** Ayrıca bkz. *Parmenides* 162a ve sonrası.

çelişkiye düştüğünü ifade eder. Çünkü böyle yaparak ona (varolmayana) birlik katmış olmak bir yana, onu kopula ile kullanmak -Soykan'ın, kopula ile kullanılan herhangi bir sözcüğün, her daim bir varolan olarak anlaşılması biçimindeki yorumunun aksine-¹³⁰ onu sabitlemek, nitelemek, tanımlamak veya çerçevesini kısmen çizmek anlamına geldiğinden, Yabancı çelişkili konuşmuştur. Dahası onu bir yükleme ya da genel kapsayıcı kümenin altına yerleştirmek -ki burada söz konusu olan küme varolan olacaktır- yine çelişkiye yol açmıştır.¹³¹ Dolayısıyla Platon ondan ister tek ister çok biçimde olsun söz edilmemesi gerektiğini söyler. Açıkça görülür ki bu noktada Platon hala Parmenides'in izinden gitmektedir. Zira denilebilir ki Parmenides'in 'lakonik', yani kısa ve öz, ifadelerini daha da netleştirme veya ayrıntılandırma dışında şu ana kadar başka bir şey yapmamıştır.

Diyalogun başındaki 'sofist avı' konusuna geçici olarak geri dönen yabancı görüntüden ne anladığını Theaitetos'a sorar; çünkü sofist bir tür görünüş ya da "simülasyon" üretme sanatçısıydı. Theaitetos *görüntüden* su ya da aynadaki yansımaları anladığını söyler. Yabancı Sokratik bir tavırla genel bir tanım talep edince, O da "hakiki olana benzer ikinci bir nesne" tanımını kullanır.¹³² Benzer (eikōn, εἰκὼν) olan, hakiki (alēthinos, ἀληθινός) olan farklı şeyler ise, hakiki olan nedir? Platon burada oldukça ilginç bir ifade kullanır; ona göre hakiki olan ontōs ov'dur (ὄντως ὄν), yani *gerçekten olan*, (kelimesi kelimesine) *olan olarak olan*, hakiki olandır. Dolayısıyla Platon için to on (τὸ ὄν) içinde ontōs on'u (ὄντως ὄν) ve diğer sanı dünyasını taşır demek erken bir yargı sayılmayacaktır. Bu durumda *benzer, görünüş* bir ontōs on (ὄντως ὄν) değildir. Ancak Theaitetos onda da varolmanın izi olduğunu söyleyerek hakkını teslim eder. Öte yandan o bir tür varolmamayı da içinde barındırdığı için Theaitetos bu durumu, *varolan ile varolmayanın* bir tür sarmal gibi birbirlerine sarılması, biçiminde değerlendirir.*¹³³

¹³⁰ Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s. 159

¹³¹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 60, 239a

¹³² Platon, a.g.e., s. 61, 239b-d

* Soykan, örneğin bir sedir ile o sedirin resminin 'aynı derecede' birer varolan olarak anlaşılması gerektiği yorumu ile bir Platon eleştirisi yapar (Platon, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015, s. 167). Platon'un varolandan salt ontolojik bir şey anladığını iddia ediyorsak Soykan haklı görünür, ancak aksine Platon için bilgi denilen şeyin hakiki nesnenin bilgisi olduğu anımsandığında çoğu zaman varolan ya da varolmayandan epistemolojik bir durum anladığını unutmamak gerekir. Dolayısıyla hakiki sedirin resmi, bilgi nesnesi olamayacağından,

Söz konusu güç durumu sofistin “çok başlılığına” bağlayan Platon onun göz boyama ustası olduğunu, bu yüzden de insanların ruhlarında *yanlış kanılar* (pseudē doksadzein, **ψευδῆ δοξάζειν**) oluşturduğunu söyler. Ona göre yanlış kanı varolanlara *karşıt olan* (enantios, **ἐναντίος**) anlamına gelir. Dolayısıyla yanlış kanı varolmayana dairdir. Platon bu noktada çelişkiye düşmemek için Yabancıya şu soruyu sordurtur: “Yanlış kanı varolmayanların olmadığını mı yoksa hiçbir şekilde varolmayanların olduğunu mu düşündürür?”^{134*} Genç Theaitetos, yalanın, hilenin, yanlışın (az da olsa) kullanılabilmesi için varolmayanların olduğunu söylemenin yanlış kanı olduğu şeklinde makul bir cevap verir. Dahası *bütünüyle varolanları* (ta pantōs onta, **τὰ πάντως ὄντα**) hiçbir şekilde varolmayan olarak da sanabilir, düşünebilir.¹³⁵ Platon için bu bir yanıştır ve varolanı yok, varolmayanı var saymak da ve bunu dillendirmek de yanıştır.

Varolmayanı bir bakıma varsaymak, bunun mümkün olduğunu düşünmek Yabancı’da baba katili (patraloiais, **πατραλοιαίς**; parricide) olduğu hissini uyandırır. Ancak bunun öyle olmadığını, sofistin nerede durduğunu ya da sofistin söylediklerinin nereye dâhil olduğunu belirlemek için, *babam* dediği Parmenides’in tezini, varolmayanın bir bakıma varolduğu, varolanın da bir bakıma varolmadığını kanıtlamak yoluyla tartışma konusu yapmak gerektiğini düşünür.¹³⁶ Aksi halde *sofist*, deyim yerindeyse, Parmenides’in söylediklerine sığınıp, her söylediği şeyin to on’a (**τὸ ὄν**) dair olduğunu söyleyebilecektir. Bu yüzden yanlış sözün, yanlış kanının, görüntünün, kopyanın, taklidin olma ihtimali kesinlikle kanıtlanmalıdır.

Öte yandan Yabancı, *baba* dediği Parmenides’in tezini çürütmenin onun gücünü aştığını söyler, ancak yine de buna Theaitetos’un *hatırına* kalkışacağını ifade eder. Ama Theaitetos asla haddini aştığını düşünmemesi gerektiğini söyleyerek Yabancıyı cesaretlendirir.¹³⁷ Yabancı eğer Platon ise Theaitetos onun bir tür iç sesi, onu yüreklendiren tarafı olsa gerek. Çünkü Platon “büyük” Parmenides’e karşı çıkmayı

açık şekilde görülebildiği gibi bir tür varolmayandır. Dolayısıyla Platon’un akıl yürütmesi oldukça makul görünüyor.

¹³³ Platon, a.g.e., s. 61, 239d

¹³⁴ Platon, a.g.e., s. 64, 239d-e

* Burada yürütülen zihin faaliyetinin sanmak ile ilişkili olduğu gözden kaçmamalıdır. Çünkü aksi halde şuana kadar söylenenlere göre çelişik bir ifade olur. Ayrıca Platon’un hiçbir şekilde varolmayan’ı çoğul şekilde kullanması da ilginç ve dikkate değerdir. Kendisi adeta yanlış saniya örnek bir cümle kullanmıştır.

¹³⁵ Platon, a.g.e., s. 63, 240b-c

¹³⁶ Platon, a.g.e., s. 65-6, 241a-242a

¹³⁷ Platon, a.g.e., s. 67, 242b

“hadsizlik” olarak görür. Bu işe girişmeye şu cümle ile başlar: “Bana göre Parmenides ve varolanların (şeylerin, gerçekliklerin, realities) ne türden, kaç tane olduğunu belirlemeye teşebbüs edenler bunu özensiz şekilde bize anlatmaktadır.”¹³⁸ Onlardan bazılarının varolanı çok, bazılarının ise tek sayıda aldığını ve bu kendi anlatılarını (mythos, **μῦθος**) sıralarken de, deyim yerindeyse, sıradan insanın anlamayacağı * ‘bir üst perdeden’ konuştuklarını söyleyerek sözlerine devam eder.

3.3.2.1. *Varolan’ın ve Ousia’nın Nitelikleri*

İlk olarak *varolanı* analiz etmenin gerekli olduğunu ve bu ünlü şahsiyetlerin varolandan ne anladıklarını dile getiren Yabancı, her şeyi (ta panta, **τὰ πάντα**) çift olarak düşünen bir filozofa, onun çifte nasıl bir varlık attettiğini sanki o karşısındaymış gibi Theaitetos üzerinden sorar. “Bu çiftlerden her biri ayrı ayrı bir varolan mı yoksa ikisi bir çift olarak mı bir varolan?”¹³⁹ Şeklinde bir soru ile bu çokluğa dayanan öğretiyi çürütmeye girişir Platon. İlk durumda *varolanın* kendisi ve çiftlerden her biri olarak üç tane parçadan oluşan bir *Bütün* (to pan, **τὸ πᾶν**) var demektir.** İkinci durumda ise *çift*’liğe (anphō, **ἄμφω**; both) daha doğrusu ikisine birden *Bir*’lik atfedildiği için *varolanı Bir* kabul etmek gerekir.¹⁴⁰ Böylece Platon, iki durumda da çelişki olduğunu gösterir.

Bu öğretiyi “başarısız” olarak niteleyen Yabancı, bu kez *Bütünü Bir* (hen, **ἓν**) olarak kabul eden filozoflara yönelir. Onlara yine Theaitetos üzerinden, **τὸ ὅν**’dan ne anlamamız gerektiğini sorar. Onlar eğer *varolan* veya *Bir* derken, aynı şeyi kastediyorlarsa, aynı şeye iki isim veriyorlar demektir (diğer durum zaten her şeyin *Bir* olduğu biçimindeki öğretileriyle çelişiktir). Dolayısıyla ad eğer *Bir*’den ayrı bir şey ise bu ikilik demektir, keza eğer ad *Bir* ile aynı ise o halde aynı şeye hem *Bir* hem *varolan* demek gülünçtür.¹⁴¹ Yabancı bu noktada oldukça güç bir cümle kurar: ‘Hem Bir’in adı olarak hem de adın Bir’i olarak Bir (aynıdır).’ Tümcenin Yunancası şöyledir: “**καὶ τὸ ἓν**

¹³⁸ Platon, a.g.e., s. 67, 242c

* Yabancı da kendini sıradan bir insan olarak gösterir.

¹³⁹ Platon, a.g.e., s. 70, 243e

** Bu durumda *Bütünün çiftten* yani *parçadan* başka olduğu kabulü vardır.

¹⁴⁰ Platon, a.g.e., s. 70

¹⁴¹ Platon, a.g.e., s. 71-72, 244c

γε, ἐνός ὄνομα ὄν* καὶ τοῦ** ὀνόματος αὐτὸ*** ἔν ὄν.” Bu çevirisi zor cümlenin anlamı şöyle olabilir: ‘Bir ismini kendinden alır ve ismiyle özdeştir. Başka bir ifadeyle Bir’in ismi kendi özünü, yani Bir’liğini tanımlar. Başka bir deyişle isim olarak Bir, teklilik anlamında Bir’in tanımını içerir. Bir örnek vermek gerekirse, *üçgen* adı işaret ettiği *üçgenliğin* tanımı olan üç kenarlı veya köşeli olma durumunu zaten isminde barındırdığı gibi. Öte yandan Platon’un varolana dair bu çözümlenmesi güç tümcesi hakkında yapılan yorumun, gerçeğe yakın bir anlam taşıması umudunun fazlasıyla iyimser bir tutum taşıması bir yana, Aristoteles’in “geçmişte de, şimdide de tartışılan ve her zaman tartışılacak olan ama her daim şüphe barındıran sorun varolan nedir? (τὸ τὸ ὄν;) sorundur”¹⁴² cümlesi varolana dair tüm araştırma yollarının birçok engel ile dolu olduğunun açık göstergesidir.

Parmenides’in de bütün her şeyi *Bir* olarak ve ayrıca *varolan* olarak düşündüğü anımsandığında, Platon, diğer her şey gibi Bir’e de iki farklı adın verilmesinin çelişki doğuracağını yukarıdaki argümanlarla kanıtladığı iddiasındadır. Parmenides’ten tekrar alıntı yapan Platon;

Her yandan, iyice yuvarlak bir küre yığını gibi,
Ortadan dışa her yanda bir ağırlıkta. Çünkü ne daha büyük
Ne de daha küçük olmaması zorunlu burada yahut orada.¹⁴³

şeklinde olan bir τὸ ὄν’un, *Bütün* (holos, ὅλος) ile aynı olduğu iddiasının temelsiz olduğunu, çünkü böyle bir *varolanın merkezi, ortası* (mesos, μέσος) ve *uç noktaları* (eskhatos, ἔσχατος) olacağından dolayı, parçaları da olacağını iddia eder****. Parçası olan bir *Bütün*, *Bir* ile aynı olamaz. Nitekim Platon için, *Bütün* kapsayandır ve kapsayan şey sınırlıdır, ayrıca sınırlı ise ortası, uç noktaları, başı ve sonu da olacaktır.¹⁴⁴ Platon

* Cümlenin şimdi aktarılacak üç kısmı farklı okumalara tabi tutulmuştur. Antik eserlerin sadece büyük harf kullanılarak ve bitişik yazıldığı düşünülünce bu farklı okumaların nedeni de açık hale gelir. Bu yüzden cümlenin anlamını doğru şekilde anlamak oldukça güçtür. İlk okuma şekli şöyledir: ὄνομα ὄν Apelt; ἔνὸνμόνον Bodleianus; ὄν μόνον Venetus.

** τοῦ B V; τοῦτο Venetus.

*** αὐτὸ Schleiermacher; αὐτό B V.

¹⁴² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 307

¹⁴³ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 73, 244e

**** Parmenides’in alıntı yapılan kısmın ilk cümlesinde geçen “gibi” (enalgkios, ἐναλίγκιος; like, resembling) kelimesinin göz ardı edilmemesi eleştiriyi belki de daha makul kılacaktır.

¹⁴⁴ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, Mart, 2014, s. 66

için *Bütün* demek hiçbir parçasının eksik olmadığı şey demektir.¹⁴⁵ Dolayısıyla Platon’a göre Parmenides’in *Bir*’i bu sebeplerden ötürü *Bütün* olamaz; ya da tam tersi.

Hepsine olmasa da varolan ve varolmayan hakkındaki bilinen bazı görüşlere böylece değinen Platon, söylenenin aksine bu iki kavram hakkında konuşmanın hiç de kolay olmadığını dile getirir ve soruşturmasına tekrar devam eder. Bu kez **οὐσία** hakkında farklı iki tarafın da olduğu ve bunlar arasında hiç sona ermeyen bir savaşın olduğunu söyler.¹⁴⁶ Ancak öncelikle Platon **οὐσία** deyince, biz okuyucuların ne anlaması gerektiğini biraz da olsa aydınlatmak gerekir. Öncelikle sözcük Türkçe’de sıfat fiil dediğimiz (partisip) sözcük türünden türetilmiştir. Sözcük Grekçe’deki eimi (**εἶμι**)* sözcüğünün sıfat fiili olan ve dişil cinsiyet için kullanılan **οὐσα** sözcüğüne, genelde sözcüklere soyut anlam katan **-ια** ekinin eklenmesiyle oluşturulur. Sözcük bu anlamda *olmaklık, olma durumu, ya da olmakta olmalık* gibi anlamlara bürünür. Ancak genel ve daha çok kullanılan anlamları ise şunlardır: *gerçekten olan, kendinde olan şey, öz, töz, sahiplik, mal-mülk, mevcudiyet, varoluş*.** Platon sözcüğü farklı anlamlarda kullansa da genellikle *gerçekten olan, töz, mevcudiyet, olma durumu* gibi anlamlarını tercih eder.***

Platon işte bu sözcükten “sert mizaçlı” olarak tanımladığı bir kesimin cisim (sōma, **σῶμα**) denilen şeyi anladıklarını ve cisimsel olmayanın aslında olmadığını öğrettiklerini söyler. Başka bir ifadeyle bu taraf sadece dokunulabilir şeylerin olduğuna, yalnızca onların gerçek bir mevcudiyete sahip olduklarını söyler. “Yumuşak huylu” şeklinde tanımladığı diğer taraf ise (ki bu Platon’un taraf olduğu yerdir) hakiki **οὐσία**’nın bedensiz, cisimsiz **εἶδος**’lar olduğunu söyler. Diğer tarafın söylediği dünyanın ise Platon’a göre hareketli, genel geçer, bilgi nesnesi olmayan, başka bir ifadeyle düşünülebilir ya da akli (noētos, **νοητός**) olmayan, oluş (**γένεσις**) dünyası olduğunu ifade eder.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Platon, a.g.e., s. 49

¹⁴⁶ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 75, 245e-246a

* 3. tekil şahıs için -dir, -dır anlamına gelir.

** Sözcüğün İngilizce karşılıkları ise şöyledir: that which is one’s own, one’s substance, property, being, existence, essence, nature.

*** Ayrıca bkz. Kratylos 401c ve sonrası.

¹⁴⁷ Platon, a.g.e., s. 76, 246b-d

Bu noktada Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri için oldukça temel bir anlamı ve işlevi olan **εἶδος** sözcüğüne kısaca değinmek gerekir. Her şeyden önce sözcük *görmek* ve *bilmek* ile ilgili birçok kelimenin kendisinden türetildiği -wid (-**φιδ**)* kökünden türetilir. Fiil hali eidō, (**εἶδω**)** *görüyorum* anlamına gelir. Dolayısıyla **εἶδος** bu bağlamda *görünen şey, biçim, form, şekil* ayrıca *bilmek* ile de ilgili olduğu için *bilinen şey, tasarım, düşünce, bir şeyin tipi, doğası* anlamlarına gelir. Çünkü bir şeyi bilmek, aslında onun karakteristik ve özgün doğasını bilmektir. Platon'dan önce sözcük bu anlamları ile zaten kullanılıyordu. Sözcük genelde görünen şey anlamında kullanılmışsa da Herodotos ile birlikte aynı kökten türetilen *idea* (**ἰδέα**) sözcüğü *karakteristik, özgün tip* anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴⁸ Thukydides *idea thanatou* (**ἰδέα θανάτου**) cümlesi ile ölümün biçimini, tipini, formunu kastetmiştir¹⁴⁹. Görüldüğü gibi sözcük dış görünüşten çok zihinsel bir kavrayış ya da süreç ile ilgili bir şeydir. Platon'a gelince bu sözcük kavramsal ve temel bir işleve bürünür. Nitekim Platon için hakiki anlamda varolanlar işte bu *idealardır*. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Laertios, Platon'u doğru okumanın zorluğuna dem vurduktan sonra *idea* sözcüğü yerine aynı anlamda kullandığı sözcüklere şu örnekleri verir: *eidos* (**εἶδος**), *arkhē* (**ἀρχή**), *aition* (**αἴτιον**), *paradeigma* (**παράδειγμα**), *genos* (**γένος**);¹⁵⁰ sırası ile bu kavramların form, ilke, neden/fail, ilk örnek, cins şeklinde Türkçe karşılıkları kullanılabilir. Şimdilik Platon için bunu söylemek ile yetinerek devam edelim.

Platon, cisimleri ya da elle tutulan, görülen şeyleri nihai gerçeklik ya da varolan olarak kabul eden filozoflara (atomcular olsa gerek) saldırmaya devam eder. Öncelikle onların *ölümlü canlı* (thēton zōon, **θητόν ζῶον**) derken, ruhu (psychē, **ψυχή**) olan bir şeyi anladıklarını söyler ve ruhu da cisimsel varsaydıklarını anımsatır. Öte yandan ruhun adil veya adaletsiz (dikaios-adikos, **δίκαιος-ἀδίκος**) akli başında ya da akli başında olmama (phronimos-aphrōn, **φρόνιμος-ἄφρων**) olabileceğini söylediklerini de hatırlatır. Onlar için eğer bir şey bir yerde mevcut olma ya da olmama gücüne, imkânına

* Bu kök Hint-Avrupa dil grubunun içerisindeki dillerde genel olarak görmek ile ilgili olan sözcüklerin türetildiği bir köktür.

** Fiilin bu hali Praesens (şimdiki) zamanında kullanılmaz.

¹⁴⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2014, s. 274

¹⁴⁹ H.G.Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 2001

¹⁵⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 152

(δυνατόν (...) παραγιγνέσθαι καὶ ἀπογιγνέσθαι) sahip ise o şey vardır. O halde denilebilir ki onlar için ruha katılan (parousia, **παρουσία**) adalet (dikaiosynē, **δικαιοσύνη**), anlayış, anlama, tartarak karar verme (phronēsis, **φρόνησις**) ve diğer erdem (aretē, **ἀρετή**) çeşitleri aslında vardır. Ancak bunlar ne dokunulur ne de görünür şeylerdir. Bu durumda onlar ya bu kavramları reddedecekler ve yoktur diyeceklerdir ya da bunlara cisimsel şeyler diyeceklerdir; ancak her iki durumda çelişik ve imkânsızdır.¹⁵¹

Platon “cisimsel olmayan ile cisimsel olan arasında ne gibi bir ortak yan görüyorlar ki, ikisinin de var olduğunu söylüyorlar?” biçiminde bir soru sorar. Onları bu güç durumdan kurtaracak öneriyi yine kendi yapar. Buna göre bir kere de olsa, başkasına etki etme gücüne ya da bir etkiyi kendinde duyma imkânına sahip olan her şey vardır. Yani varolanlar gücün dışında başka bir şey değildir.¹⁵² Görüldüğü gibi Platon için idea, adalet, erdem gibi soyut şeyler bile ruha etkide bulunma gücüne sahip oldukları için vardırırlar. Soyut bir kavramın etki, güç gibi fiziksel bir kavram ile ilişkili olarak kullanılması gerçekten dikkate değer bir durumdur.

Platon bu kez dikkatini “εἶδος dostlarına” yöneltir. Onlar için *oluş* ve **οὐσία** birbirinden ayrı şeylerdir. Beden, insanı duyum aracılığıyla *oluş*'a, ruh ise insanı akıl yürütme, muhakeme (logismos, **λογισμός**) vasıtası ile gerçek tözlere (hē ontōs ousia, **ἡ ὄντως οὐσία**) ortak eder. Bunlar ilkinin aksine her zaman aynı tarzda (hōsautōs, **ὡσαύτως**) olan şeylerdir.¹⁵³ Platon'a göre biraz önce (atomcular için) yapılan öneri (varolan güçtür) kendi tarafı için yeterli değildir. Çünkü yapma, etki etme (poieō-draō, **ποιέω-δράω**) ya da maruz kalma (paskhō, **πάσχω**) gücü ya da imkânı oluş ile birliktedir; bu yüzden **οὐσία** bu iki gücü de içermez. Onlar **οὐσία** ve ruhun karşılıklı ilişki içinde olduklarını düşünürler; ruh bilen, öteki ise bilinen. Ancak bu ilişki etkide bulunma ya da etkilenme değildir. Tam bu noktada Yabancı bu bütünlüklü birlik halinde olan *mutlak, saf varolanın* (to pantelēs on, **τὸ παντελές ὄν**), hareketten (kinēsis, **κίνησις**), yaşamdan (zōē, **ζωή**), ruhtan ve düşünmeden yoksun olduğunu mu söylememiz gerekir diye sorar. Theaitetos ise bunun korkunç olacağını; onun yaşamdan

¹⁵¹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 77-8, 246e-247d

¹⁵² Platon, a.g.e., s. 79, 247e-248a

¹⁵³ Platon, a.g.e., s. 80, 248b-d

ve daha da önemlisi akıldan yoksun olması düşünülemez, olduğunu söyler.¹⁵⁴ O halde yaşamı olan bir şeyin ruhu da olmalı; ruhu varsa akılı da olur. Aynı şekilde ruhu varsa canlıdır, canlı ise de zorunlu olarak harekete sahiptir. O halde **οὐσία**'lar bir tür harekete sahiptir.

Platon bu noktada ilginç bir ikilemi dile getirir. Buna göre yukarıdaki akıl yürütme gereği hareket aklın varlığını zorunlu kılar. Yani her şeyin hareketsiz olduğu yerde akıl da (nous, **νοῦς**; mind*) yoktur. Ancak diğer yandan her yerde eğer bir hareket varsa, her şey akıntı içinde ise, aklın kendisi de bu değişime tabi olacağı için o ne bir varolandır ne de varolabilendir. Bu ikircikli durumda ne yapılmalı? Platon şunu önerir: İster Bir isterse **εἶδος**'un çokluğu savunulsun, eğer bir kişi *Bütünün* durağan olduğunu ya da *varolanın* her taraftan hareket ettiğini iddia ediyorsa buna itiraz etmek filozofun başlıca görevidir. Öte yandan her şeyi birden isteyen bir “çocuğun duası” gibi Platon da varolanın ve *Bütünün* (to pan, **τὸ πᾶν**; universe) hem hareketli hem de hareketsiz olduğunu söyler.¹⁵⁵

3.3.2.2. *İdeaların Birleşme ya da Ayrılma Olanakları*

Varolan hakkında yerinde bir açıklama bulduklarını düşünen konuşmacılar yine de temkinli olmayı elden bırakmazlar; nitekim üzerine konuştukları konu oldukça “zor” bir konudur. Bu nedenle kendi fikirlerini de sınamaya koyulurlar. Bunu yaparken *Bütünü*, evreni (**τὸ πᾶν**) sıcak-soğuk kavramları ile tanımlayan filozoflara sordukları soruları kullanırlar. Bunun nedeni açıktır; çünkü amaçları hareket ve durağanlık gibi karşıt iki durumun uzlaşma biçimlerini açıklamaktır. Hareket ve durağanlık (stasis, **στάσις**; stationariness, rest) iki karşıt durumdur ve bunların ikisinin de *olduğunu* söylediğimizde ikisinin ne hareketli ne de durağan olduğunu kastederiz diyen Platon, o halde bunlarla birlikte ruha bir üçüncü şey de katmak gerekir; o da **τὸ ὄν**'dur, der.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Platon, a.g.e., s. 81, 248e-249a

* Tüm Yunan felsefesinin kilit kavramlarından biri olan **νοῦς** genelde kozmik, evrensel bir düzenleyici akıl anlamındadır. Ancak Platon'da ruhun dışında bir varoluşa sahip olma şansı olmayan ve ruhun ideaları kavrayışında aracı pozisyonda yer alan bir kavramdır (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 247).

¹⁵⁵ Platon, a.g.e., s. 82-3, 249b-250a

¹⁵⁶ Platon, a.g.e., s. 84, 250b-c

Çünkü onların ikisine varlık atfetmek bunu gerektirir. Başka bir ifadeyle onların **οὐσία**'ya katıldıkları ya da onunla ortaklık içinde olmaları sebebiyle var olduklarını söyleriz. Dolayısıyla varolan, hareket ve durağanlığın birlikteliğinden ya da toplamından farklı üçüncü bir şeydir. O halde o, doğası gereği/doğası bakımından (physin, **φύσιν**) ne *hareket* ne de *sükûnet* halindedir.

Oldukça güç çıkmazlara sürüklenen konuşmacılar durdukları yere baktıklarında şunu görürler: *Varolan* hem *hareket* hem de *durağanlığın* dışındadır; ancak hareketin dışında olan durağan olmalı ama *varolan* durağan değildir. Öte yandan durağan olmayan da hareketli olmalı, nitekim yine *varolan* onun da dışındadır. Ona üçüncü bir alternatif yol bulmak konuşmacılara o an için imkânsız görünmektedir. Yabancı varolmayan hakkında düştükleri güç durumu anımsatıp (onun ifade edilme güçlüğü), varolan hakkındaki bu çıkmaz durumun da en az onun kadar güç olduğunu itiraf eder.¹⁵⁷ Soruşturmasını ileride hem varolanın hem de varolmayanın kendini aydınlatması ümidi ile burada geçici de olsa noktalar.

Problemin doğrudan üzerine gitmese bile çevresinde dolaşan Platon aynı şeye neden birden fazla isim verildiğini sorgular. Örneğin insan dendiğinde ona sadece insan demekle yetinilmez, aynı zamanda ona şekil, boy ya da erdem veya kusur atfedilir. Ancak bazı kimselerin (burada yüksek ihtimal ile Euthydemus ve Dionysodoros kastedilir) hiçbir şeyin başka hiçbir şey ile katılma gücünün olmadığını ve dolayısıyla sadece iyiye iyi ya da insana insan denmesi gerektiğini söyledikleri görülür.¹⁵⁸ Bu bakımdan insan iyidir demek onlara göre yanlış bir yargı türüdür.* Bu bağlamda bu kimselere kalsa hareket ve durağanlığın **οὐσία**'ya katılamayacaklarını ya da daha doğrusu ondan pay alamayacakları (metekhō, **μετέχω**; partake of, share in, participate in) için var olmadıklarını söylememiz gerekir. Platon bu durum karşısında biraz ironik bir dille ister her şeyin hareketli olduğunu iddia edenlerin ister onu Bir ve hareketsiz sayanların isterse varolanları ebedi ve değişmez **εἶδος**'lara ayıranların, bu varılan sonuç ile (hareket ile durağanlığın varolan durumundan dışlanması) iddialarının ters yüz

¹⁵⁷ Platon, a.g.e., s. 85, 250d-251a

¹⁵⁸ Platon, a.g.e., s. 86, 251b-d

* Yukarıda Platon aynı şeye iki farklı ismin verilmesini gülünç olarak nitelendirmiş idi. Burada yukarıdaki bu ifadeler ile çelişik görünen ifadeler kullanır. Ancak bunun bir çelişiklik olmadığını, Platon'un burada, farklı formların birbirleri ile birleşme, birbirlerine katılma imkânına sahip olduğuna işaret ettiğini belirtmek gerekir.

olduğunu fark edeceklerini belirtir. Nitekim onların bir kısmı evrenin hareketli bir kısmı hareketsiz *olduğunu* (**εἶναι**) söyler.¹⁵⁹ Her durumda da hareket ve durağanlığın varolandan dışlanamayacağı açıktır. Görüldüğü gibi Platon kopula ile bağlanan her niteliğin varolma durumunu paylaştığını düşünür. Örneğin evren hareketlidir, denildiğinde hareket, varolan evrene, en azından var olduğu için katılır ve onunla ilişkilendirilir.

Öte yandan ideaların birbirleriyle birleşme olanağının olmadığı bir durum karşısında ister birlikten çokluğun çıktığını ya da tersi bir durumun olduğunu söylemek; isterse birliği sonlu ya da sonsuz parçalara ayırmak beyhude bir çaba olacaktır. Zira ortada *karışım* (**σύμμιξις**; commixture) denen bir şey olmayacaktır. Daha gülünç olanlar ise Platon'a göre, şeylerin başka şey ile birlikte olsa da kendinden başka ad alamayacağını öne sürenlerdir. Onlar konuşurken *olmak* (**εἶναι**; to be) sözcüğünü veya *öteki, başkaları* (alloy, **ἄλλοι**; anothers), *ayrı* (khōris, **χωρίς**; apart), *kendinde, kendi kendisiyle* (katha auto, **καθ' αὐτό**; by itself) gibi daha birçok sözcüğü kullanmak zorundadırlar. Bu yüzden bu kimseler konuşurken kendilerini çürütürler ve aynı şeyi birçok şeye bağlarlar; onlarla bir kılarlar.¹⁶⁰ Platon onları o dönemdeki ünlü kâhin ve vantrilok olan Eryklēs'e (**Εὐρυκλής**) benzetir. Zira onlar bir vantrilok* gibi (onları çürüten) iç seslerini kendileri ile birlikte taşırlar.

Burada şunu söylemek zorunluluğu doğuyor: Diyalog boyunca araştırmasında Platon'u motive eden temel güdü sofistin yerini bulmak ve onu tanımlamaktır. Ancak bu yapılırken, diyalogda neredeyse hiç konuşmayan Sokrates'in anlamlı denilecek bu suskunluğunun nedeniymiş gibi Platon bazen bir sofist gibi konuşup argümanları çift taraflı doğrular. Öyle ki, karlı bir kış günü sofist avına çıkan filozofun ayak izlerinin çoğu kez sofistin ayak izleriyle karıştığını trajik bir şekilde görürüz. Hasımlarını bir vantriloğa benzeten Platon, J. L. Nancy'nin: "Felsefenin her zaman en çok arzu ettiği şey, ipleriyle [kukla oyununa ilişkin olarak], olmayan Yabancı ve ölü bir babanın (sofistteki karakterler kastediliyor) ipleriyle oynamak olmuştur"¹⁶¹ sözü anımsanınca,

¹⁵⁹ Platon, a.g.e., s. 87, 251e-252a

¹⁶⁰ Platon, a.g.e., s. 88, 252b-d

* Dudakları kıpırdamadan, sesi kendi ağzından çıkmıyormuş gibi konuşabilme becerisi olan, bu becerisiyle, sahnede tek başına olduğu halde karşılıklı iki kişi konuşuyormuş gibi gösteri yapan kimse.

¹⁶¹ Melih Başaran, "Filozof ve Vantrilok", *Toplum Bilim*, Sayı 5, Kasım, 1996, s. 30

tiyatro sahnesinde tüm ışıkların ona çevrildiği bir kuklacı veya bir vantrilok olarak tüm ihtişamı ile parlamaktadır.

Böylece hiçbir şeyin hiçbir şey ile karışmasının mümkün olmadığı fikri çürütüldüğüne göre; her şeyin her şey ile birlikte bulunabilme gücüne sahip olduğunu iddia edenlere sıra gelir. Bu iddiadan Platon, her şey her şeye katılabilir, yani ifade edilirken yüklem olarak bir başkasına yüklenebilir iddiasını anlar. Bu durumda “hareket durağanlıktır” gibi bir cümle kullanılabilir. Hâlbuki ki bu mümkün değildir, çünkü bu iki kavram karşıt oldukları için birinin olduğu yerde diğeri olmaz. Böylece bu iddia da çürütülür, geriye yalnızca bazı şeylerin birbirleriyle karıştığı, birleştiği (symmeiktos, **σύμμεικτος**; commingled) bazılarının ise birleşmediği fikri kalır. Sözü edilen üç olasılıktan ikisi çürütüldüğü için Platon’a göre doğru olan bu üçüncü fikirdir.¹⁶² Platon bu son durumu harflerin kullanımına benzetir. Buna göre bazı harfler birbirine uyar, bazısı ise uymaz. Örneğin sesli harfler diğer harfler arasında bir bağ görevi görürler. Zira onlar olmadan diğerleri birbirine bağlanamazlar.¹⁶³ Dolayısıyla hangi harflerin birbirleriyle uyumlu, hangilerinin uyumsuz olduklarını bilenler dil biliminin ehli olanlardır.

Bu duruma benzer olarak **γένος***’ları da (cins, tür, soy) birbirinden ayırabilmek hangisinin hangisi ile uyumlu olduğunu ayırt edebilmek bir bilimin işidir Platon’a göre. Bu “özgür insanların” biliminin ehli olanlar filozoflardır; ismi ise diyalektiktir (dialektikos, **διαλεκτικός**). Cornford da, daha önce değinildiği gibi, burada Platon’un **γένος** sözcüğünü **εἶδος** ile aynı anlamda kullandığını yineler.¹⁶⁴ Bu anlamda sesli harf analogisinin anlamı açığa çıkar. Formlar da sesli harfler gibi her şeyin üzerine yayılır ve tek başlarına bir anlamı olmayan şeyleri bilinir kılar, anlamlı kılar ya da onları birleştirir, bağlar. Formlar aynı zamanda kendi içlerinde bölme, ayırma, ayırt etme işlevini de görürler. Örneğin “hareket durağanlık değildir” yargısı bu adı geçen bilimin işidir.¹⁶⁵ Platon diyalogun bu noktasından itibaren tartışmayı mantıksal bir alana çeker, dolayısıyla “karışma, pay alma, ortak olma” gibi ifadelerin aksi söylenmedikçe hemen

¹⁶²Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 89, 252e-253a

¹⁶³Platon, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Yayınevi, 1998, s. 7

* Platon değişmez özleri kastederken birçok sözcüğün yanında bu sözcüğü de kullanır.

¹⁶⁴F. M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s. 481

¹⁶⁵Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 90, 253b-c

her zaman mantıksal bir alanı işaret ettiklerini ifade etmek gerekir. Yani diyalog bu kısımlarında somut alanın oldukça uzağındadır.

3.3.2.3. Platon'un İdealar Öğretisinin Genel Bir Portresi

Platon burada, daha önce Phaidros'ta ayrıntılandırmadan¹⁶⁶ değindiği konuyu bu kez oldukça ilginç ifadeler kullanarak dile getirir. Cinslerin ya da formların, biçimlerin incelenip her yere yayılmış (diatēinō, διατείνω; stretch to the uttermost) daha doğrusu, tüm formların üzerine yayılmış olan tek bir formun altına toplama işinin filozofun işi olduğunu söyler.¹⁶⁷ Platon diyalogun bu noktasında *idea* sözcüğünü kullanır. İdea sözcüğü ile ilk kez Sokrates'in ağzından bir konuşmasında karşıdaki kişiye dine uygunluğun özünün ne olduğunu sorduğu bir pasajda karşılaşırız.¹⁶⁸ Aynı şekilde sözü edilen o tek, bir olan formu bulabilen filozofun onu tekrar sınırları ve bireysellikleri olan birçok forma ayırabilmesi de gerekir. Bu ifadeleri ilginç kılan, Platon'un burada hiyerarşik anlamda en üstte olan bir iyi ideasını mı ya da bir güzel ideasını mı, yoksa başka bir şeyi mi kastettiğinin henüz muğlak oluşudur. Nitekim sözü edilen form diğerlerini* kapsayan, onların üzerine yayılan bir niteliktedir. Bu formu ayırt edebilen filozof felsefesini “adaletli” ve “saf” biçimde gerçekleştirmiş olur. Ancak bu pasaj oldukça güç bir pasajdır. Çünkü Platon'un formlar arası birleşmeden neyi kastettiği ya da bu birleşmenin mahiyeti oldukça muğlaktır. Daha doğrusu hem formların tek tek bireyselliklerini koruyup hem de üzerlerine yayılan bir tek formdan pay almaları anlaşılması güç bir durumdur. Nitekim Heidegger de bu pasajı bütünüyle anlamadığını ve anlaşılmasının güç olduğunu açıkça dile getirir.¹⁶⁹ Bu pasajın bir diğer önemli

¹⁶⁶ Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık, 2014, 265d ve sonrası

¹⁶⁷ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 91, 253e-254a

¹⁶⁸ Platon, *Eutyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul, Maarif Basımevi, 1958, s. 12

* Burada kullanılan pollōn (πολλῶν) sözcüğü Grekçe polys (πολύς) sözcüğünün genelde iyelik bildiren genitivus halinin dişil çekimidir. İngilizce'de genelde tek tekler, bireyler anlamını vermek için individuals sözcüğü ile karşılanır. Ancak sözcük varolan tüm form ve nesnel gerçeklikleri imlemekten çok yine bir dişil sözcük olan οὐσία'ya göndermede bulunması daha yüksek ihtimal görünüyor. Dolayısıyla pasajın bu kısmında Platon diğer çoklukları ifade ederken sadece formları kastediyor.

¹⁶⁹ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, çev. Richard Rojcewicz & Andre Schuwer, Indiana University Press, 2003, s. 322

noktasına Taylor işaret eder; buna göre Platon Sokratik diyaloglarda olmayan bir şeyi burada ileri sürer; o da formların birbirleri ile birleşebileceği hususudur.¹⁷⁰

Bu nokta Platon'un εἶδος'tan ne anladığına yakından bakmak için uygun bir noktadır. Her şeyden önce, o Aristoteles'in, gerçek tözler dediği tek teklerden soyutlanmış εἶδος'undan oldukça farklıdır. Aristoteles'in dünyasında tümellik hiyerarşisinde yukarıya çıkıldıkça daha soyut bir alana yaklaşırız, ancak Platon'un felsefesinde 'çıkılan her basamak bir piramidin basamakları gibidir'. Yukarıya çıkıldıkça tek olan forma yaklaşılr ve içerik zenginleşir ve daha da gerçek hale gelir.¹⁷¹ Formlar dünyasında en üstte bulunan bu form görünüşte Parmenides'in Bir'i ile benzerlikler taşısa da, yine de ondan farklı olarak onun parçalarının olduğu ve dolayısıyla bölünebilir nitelikte olduğu açıktır. En küçük parçaları da artık bölünemeyen (atomon, ἄτομον) kendi içinde bireyselliğini, özünü taşıyan formlardır.¹⁷² Bu niteliklerin yanı sıra onlar değişmeye tabi değildirler. Platon'a göre bu sayededir ki konuşabiliyor ve bilgi edinebiliyoruz. Aksi halde sürekli değişen bir dünyada her söz anlamsız olurdu.¹⁷³ Dolayısıyla formların içeriği en az dilin içeriği kadar zengindir. Nitekim Platon Sokratik diyaloglar denilen ilk eserlerinde genelde estetik ve ahlak ile ilgili olan niteliklerin idealarını soruşturur. Biraz geç dönem diyaloglarından olsa da *Symposion*'da bir insanda ya da başka bir şeyde bulunan güzelliği aşan, *Güzelin* kendisi dediği bir ideanın olduğunu söyler.¹⁷⁴ Keza Platon yedinci mektubunda formların nesnel gerçekliklerin özü olduklarına vurgu yaparak, şeylerin gerçek özü hakkında yazmayacağını, zaten bunun mümkün olmadığını, bu özlerin sözle aktarılamayacağını söyler.¹⁷⁵ Ancak öte yandan bu arayışından ve onları (belki de mecazi veya dolaylı sözcüklerle) anlatmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Aynı şekilde *Lakhes* diyalogunda cesaret üzerine araştırma sürerken Sokrates, cesaret tanımı için verilen tikel örnekleri reddedip, genel bir tanım bulunması gerektiğini söyler. Bu konuda kendisi hız üzerine yapılan şöyle bir tanımlama ile ne istediğini anlatır: "Hız, az zamanda çok şey

¹⁷⁰ A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London, Butler and Tanner Ltd., 1955, s. 388

¹⁷¹ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s. 496

¹⁷² Cornford, a.g.e., s. 497

¹⁷³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Eylül, 2008, s. 244

¹⁷⁴ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, Nisan, 2007, s. 157-59

¹⁷⁵ Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962, s. 54-5

başarma gücüdür.”¹⁷⁶ Bu tür bir tanım felsefenin işleyiş biçimini de belirleyen bir prototiptir. Nitekim hem Aristoteles için hem de Platon için bir şeyin tanımını yapmak onun sınırlarını belirleyip gerçek özünü ortaya koymak anlamına gelir. İdealar öyle şeylerdir ki onlar yere, zamana göre değişmez, ayrıca farklı tekillikleri ile birer *karakter* ya da *öz* niteliğindedirler.¹⁷⁷ Görüldüğü üzere Platon için idealar cins, form, **οὐσία** gibi farklı kullanımlarına paralel olarak öz, töz, nesnel gerçekliklerin asıl biçimleri, asıl modelleri, üzerine konuşabileceğimiz ve düşünebileceğimiz değişmez tanımlar gibi farklı niteliklere sahiptirler.

Platon, bu formların bilgisine nasıl eriştiğimiz konusunda herkes tarafından bilinen, “anımsama öğretisi”ni dile getirir. Bir şeyi biliyorsan zaten onu öğrenmeye gerek olmadığını ancak bilmiyorsan, neyi öğreneceğini bilmediğinden, bir şeyi tam olarak öğrenemeyeceğini düşünen Platon, ölümsüz olan ruhun tekrar bir bedene gelirken önceden bu sözü edilen *kendinde şeyleri* (katha auto, **καθ’ αὐτό**), *değişmez özleri* içinde barındırdığını söyler. Aksi halde örneğin, *eşitlik* ideasına sahip olmadığımızdan iki farklı nesnenin birbirine eşit olduklarını dahi söyleyemeyecektik.¹⁷⁸ Bu sebeplerden ötürü Platon için öğrenme dediğimiz şey anımsamadan başka bir şey değildir. Anımsama süreci kişinin kendi çabası ile yakından ilgilidir; çünkü Platon bu tür ahlaki ilkelerin öğretilebileceği konusunda haklı bir şüphe içerisindedir. Çünkü eğer erdem öğretilabilir bir şey olsaydı çocuklarının iyiliklerini düşünen erdemli ebeveynlerin çocukları da erdemli olmalıydı. Hâlbuki bunun tersi durumlar oldukça fazladır.¹⁷⁹

Platon’un başlarda en yüksek ideayı neden *İyi* (agathos, **ἀγαθός**) veya bazen neden *Güzel* (kalos, **καλός**) olarak düşündüğünü anlamak aslında güç bir durum değildir. Zira antik Yunan kültüründe her bakımdan* üstün olan kişileri tanımlamak için, bu iki sözcüğün kısaltılması ile oluşturulmuş kalos kagathos (**καλὸς κάγαθος**)

¹⁷⁶ Platon, *Lakhes*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1967, s. 24

¹⁷⁷ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Sentez Yayıncılık, Şubat, 2007, s. 33

¹⁷⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalıcı Yayıncılık, 2012, s. 97-105, 117-21

¹⁷⁹ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Sentez Yayıncılık, Şubat, 2007, s. 67-8

* Bunun içerisine hem ahlaki üstünlük hem *polisteki* konum/soyluluk derecesi hem de fiziki güzellik girer.

deyimi oldukça yaygın bir biçimde kullanılırdı. Bu bağlamda onlar için etik ve estetik ayrılmaz birer bütündü.¹⁸⁰

İdeaların nasıl bir olgusalığa sahip oldukları, duyusal-zihinsel dünyadan ayrı bir varoluşa sahip olup olmadıkları konusu tartışmalı konulardan bir diğeridir. Tartışmalar genellikle maddi olmayan ve duyusal dünyadan ayrı bir varoluşa sahip ideaların nasıl olup da maddi ve duyulur şeylerin nedeni olduğu ile bu nesnelere pay alma durumlarının mahiyeti konusunda yoğunlaşır. Ayrıca ideaların kendi aralarında* nasıl bir ilişki içinde oldukları ya da başka bir ifadeyle aralarında cins-tür-bireysellik gibi ilişkilerin ne tarzda olduğu konularında da tartışmalar olmuştur.¹⁸¹ İlk problem için denilebilir ki öncelikle Platon ideaların ayrı bir varoluşa sahip olduklarını dolaylı biçimde birçok diyalogunda söyler. Örneğin yukarıda ideaların ruhun beden ile buluşmadan ruhta buldukları söylenmişti, ayrıca bu konuda Aristoteles de Platon'un ideaları ayrı bir varoluşa sahip olduklarını söylediğini ancak bunun nasıl bir mahiyette olduğunu açıklamadığını söyler.^{182**} Son olarak Platon, *Timaios*'ta Demiurgos'un bütün olarak bulunan evrene idea ve sayılara bakarak şekil verdiğini söyler. Elbette bu mitosa dayalı bir anlatımdır; ancak Platon'un ideaları ayrı bir yere konumlandığını örtük anlatan bir mit olduğu da aşikârdır. Çoğu eleştirmene göre Platon pay alma, taklit etme gibi birkaç kavramın dışında, idealar ve duyusal şeyler arasındaki ilişkiyi açıklamada başarısız olmuştur.¹⁸³ Nitekim Platon *Parmenides* diyalogunda bu konuyu işler; diyalogda idealar kuramına getirilen dolaylı ve dolaysız eleştirileri sıralayan Platon, bunlara çözüm aramış olsa da güçlükleri bütünüyle ortadan kaldıracak çözümler üretememiştir. Öncelikle çirkin, kötü şeylerin idealarının olup olmaması konusunda, ideaların Tanrısal nitelikte olmalarından ötürü kötü ve çirkin şeylerin idealarının olmadığını söyleyen Platon, oldukça “kararlı” bir tavır içindedir. Ancak insan, ateş veya

¹⁸⁰ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2011, s. 102

* Özellikle Platon'un ideaların içeriği için söz ettiği kendinde iyi veya kendinde güzel gibi etik-estetik öğelerden insan, at gibi doğal nesnelere dikkatini çevirmesi ile doğan güçlükler bu ikinci tartışmanın konusunu teşkil eder.

¹⁸¹ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s. 498-99

¹⁸² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 110-11

** Ancak Aristoteles, Platon'un Parmenides diyalogunun bu probleme çözüm aradığını göz ardı etmiş ya da bu çözüm arayışlarını yeterli bulmamışa benziyor.

¹⁸³ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 47

su gibi şeylerin idealarının olup olmaması konusunda kararsız görünür.¹⁸⁴ Pay almanın mahiyeti konusunda ise *Parmenides* diyalogunda eleştiriler Parmenides'in ağzından dile getirilir. Duyusal nesnelere ideadan, ya bütününden ya da onun bir parçasından pay alırlar. Bütününden pay alamazlar çünkü o zaman ideanın aynısı olurlar, parçasından pay aldıklarında durum yine bizi saçmaya götürür. Örneğin küçüklük ideasının her parçası kendisinden küçük o da onlardan büyük olacaktır. Dolayısıyla küçüklük ideası hem küçük hem büyük olacaktır. Keza eşitlik ideasının her parçası eşitliğin kendisinden farklı olduğu için pay oldukları her duyusal nesneyi eşit olmayan kılar; ki bu durum saçmadır. Nitekim Sokrates de duyusal nesnelere parçadan mı yoksa bütünden mi pay aldıkları konusunda kararsızdır.¹⁸⁵ Öte yandan duyusal nesnelere ile idealar arasında benzerlikler varsa bu benzerliğin kendisi de üçüncü bir ideayı gerektirir. Örneğin “duyusal insan ile kendinde insanda ortak olan şey üçüncü bir insanı; bu üçüncü insan da kendinde insan ve duyusal insanda ortak olan şey ise dördüncü bir insanı doğuracaktır.”¹⁸⁶

Platon, ikinci problem olan idealar arasındaki ilişkiyi bir tür Eleatik yöntem ile çözmeye çalışmıştır. Bunu birlik ilkesi bulmaya çalışarak yapmıştır. Buna göre, hiyerarşik anlamda en üstte olan ve diğerlerini içerik anlamında kapsayan bir idea belirler. Ancak çoğu Platon eleştirmenine göre, bu probleme de Platon pek doyurucu bir açıklama getirememiştir. Ancak ideaların niteliği hakkında belki fazla iyimser bir bakış açısı ile şu söylenebilir: duyusal nesnelere izleri açıkça görülebilir olmalarına rağmen idealar gizlenmiş gibidirler. Başka bir ifadeyle onlar ne görünmez ne görünürdürler; nesnelere işaret edilmiş gibidirler. Tıpkı Herakleitos'un Delphoi tapınağının kehanetleri için söylediği şu fragman gibi: Ne söyler ne de gizler; ama işaret eder.¹⁸⁷ Bu anlamda yeryüzündeki kopyalarına bakıp, ideaların kendilerine ulaşmak yetkin bir bilgi ve kavrayış gerektirir. Formlar hakkında bu yetkin bilgiye ve onları kavrama gücüne sahip kişi Platon için filozoftur. Daha önce filozof adında bir kitabı yazmayı düşündüğü ama bu metni yazmadığı belirtilmişti. Ancak, bu metin hiç yazılmamış olsa bile, Platon'un filozofların nitelikleri hakkında neler düşündüğünü diğer diyalogları aracılığıyla yer yer görürüz. Bununla birlikte, Platon'a göre, filozofu bulmak, onun

¹⁸⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Eylül, 2008, s. 252

¹⁸⁵ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, Mart, 2014, s. 39

¹⁸⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Eylül, 2008, s. 271

¹⁸⁷ Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 2001, s. 42

yerini, konumunu keşfetmek, açık bir tanımını yapmak en az sofist bulmak kadar zordur. Filozofu bulmak zordur; çünkü onun bulunduğu dünya, tıpkı güneş tutulmasına çıplak gözle bakanların gözlerini kör eden parlaklığa sahip bir dünyadır.¹⁸⁸ Sofisti bulmak da zordur; çünkü o karanlık varolmayanın içindedir.

3.3.2.4. *Bir Varolan Olarak Varolmayan*

Platon yavaş yavaş akıl yürütmesinin sonuna gelirken meselenin en can alıcı yerini ve nihai çözüm arayışını da bu bölüm(ler)e bırakmıştır. Parmenides'in argümanlarıyla gerçekten hesaplaşacaktır ve onun deyimiyle hiç olmazsa “varolmayanın gerçekten var olmadığı”¹⁸⁹ açık şekilde gösterilebilse bile, bu durum en azından tartışmanın boşuna yapılmamış olduğunun göstergesi olacaktır. Platon'un izleyeceği yol şu olacaktır: Formların sonsuz çokluğu arasından en önemli gördüğü beş formun birbirleriyle olan birleşme ve ayrılma gibi ilişkiler üzerinden düşüncelerini aktaracaktır. Bu soruşturmayı varolan ve varolmayanı “tüm açıklığıyla” kavramaya ve anlamaya (lambanō, λαμβάνω) “gücü yetmese” bile yapacaktır.

Platon, işe oldukça önemli (megista, μέγιστα) saydığı üç γένος ile başlar. Bunlar *varolanın kendisi* (to on auto, τὸ ὄν αὐτό), *durağanlık* (stasis, στάσις) ve *hareket* (kinēsis, κίνησις). Son ikisi arasında bir karışım olmadığını (amiktos, ἀμίκτος) önceden dile getirmişti zaten Platon; fakat τὸ ὄν her ikisine de karışmış, katılmış (miktos, μικτός) durumdadır. Bunun nedeni açıktır; çünkü ikisi de *vardır*. Yani durağan olmak, hareketli olmak ve varolmak üç farklı formdan pay alma durumunda gerçekleşir. Ancak bunların her biri öteki ikisine göre *farklı, ayrı, başkadır* (heteros, ἕτερος). Fakat her biri kendisine göre (heautō, ἑαυτῷ) kendisidir; yani *aynıdır* (auto, αὐτό; the same, identical).^{190*} Platon, Yabancı vesilesi ile *aynı* ve *başka* derken aslında ne demek istiyoruz? Bunlar diğer üçü gibi farklı ama zaman zaman ötekilerle karışan veya birleşen birer γένος mu? diye sorar. Platon'a göre *aynı* ve *başka* en azından hareket ve

¹⁸⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 197

¹⁸⁹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 92, 254c

¹⁹⁰ Platon, a.g.e., s. 92, 254d

* Platon bundan sonra hemen her zaman *aynı* kavramı için kaynaşmış (krasis) to tauton (τὸ ταυτόν) sözcüğünü kullanacaktır. Aynı şekilde *ayrı, başka, farklı* anlamı için ise yine bir kaynaşmış sözcük olan to thateron (τὸ θάτερον) kullanır.

durağanlıktan onların ikisine birden ortak olamama anlamında farklıdır. Daha açık bir ifade ile örneğin, *aynı* ikisine birden yüklem olamaz. Çünkü zıt olduklarından aynılaşır ve birbirlerine dönüşürler. Aynı şekilde *başka* da onlara ortak bir ad olamaz, o zaman da kendi doğalarına başkalaşırlar ve yine hareket durağanlaşır, durağanlık da hareketlenir. Ancak ikisi de ayrı ayrı *başka* ve *aynı*'ya katılırlar.¹⁹¹

Platon bu kez *aynı* ile *varolan*'ın birbirleri ile olan durumuna bakar. Buna göre *aynı* ile *varolan* bir olamazlar; çünkü daha önce *hareket* ve *durağanlığa* var olmaları bakımından, kendilerinde *varolanın* ortak olarak bulunduğu söylendiğinden ötürü –bu durumda yukarıda söylenenin aksine *hareket* ve *durağanlığa aynı* demek zorunda kalınacağından- *aynı* ve *varolan* bir olamazlar. Platon'un kendine has dilini takip etmenin bazen oldukça güç olabileceği bu pasajda da açık şekilde görülüyor; Platon şöyle diyor: “Varolan ve aynının bir olması imkânsızdır (mümkün değildir)”.* Tümceye ilk bakıldığında iki ideanın farklı olduklarını kastettiği açık olsa da**, Platon'un yüklemeleri genelde birer *cins*, *form* olarak düşündüğü bilindiği için, okuyucuya “acaba ikisinin de *Bir*'likten ortak olarak pay almadıklarını kastediyor olabilir mi?” biçiminde bir soruyu düşündürdüğü inkâr edilemez bir durumdur. Böylece adı geçen üç εἶδος'a bir dördüncü olarak *aynı* formu da katılır.

Platon *başka* için benzer bir yöntem ile onunda *varolan* ile tek bir cinse ait iki ad olarak kavranması yerine beşinci bir cins olarak kabul edilmesini gerektiğini söyler. Bunun nedeni, bazı varolanların tasarısının kaynağının yine kendileri olmasıdır. Başka bir ifade ile kendilerinin saf olarak tasarlanabilir olmalarıdır. Ancak bazı öteki varolanlar ise sadece diğerleri ile olan ilişkileri durumunda kavranılabilir hale gelir. İşte *başka* da böyle bir ilişkiden doğar: “Bir şeye, ancak başka bir şeye nispet ile *başka* denir.”¹⁹² Böylece *başkanın* doğasını belirleyen Platon, onu da beşinci εἶδος olarak diğerlerinin arasına katar. Ayrıca onun diğerlerinin tümünün üstüne “yayıldığını”

¹⁹¹ Platon, a.g.e., s. 93, 255a-b

* **Ἀδύνατον ἄρα ταὐτὸν καὶ τὸ ὄν ἐν εἶναι.**

** *Varolan* ve *aynının* aynı olmaları zaten saçma bir sonuç doğurur; eğer aynı olurlarsa, her şeyin var olmasından dolayı her şey aynından da pay alacaktı (aynı olacaktı). Bir bakıma bu durumda her şey *aynı*, *bir* ve *varolan* olacaktı, bu da Parmenides'in öğretisinin bir benzeri olacaktı. Bu bağlamda Platon'un *aynı* ile *varolanı* ayırma sebebi daha da anlaşılır hale gelir.

¹⁹² Platon, a.g.e., s. 94, 255c-d

(dierkhomai, **διέρχομαι**; permeate)* ifade eder. Çünkü bütün **εἶδος**'lar, kendi doğaları nedeni ile değil, fakat *başka* ideasından pay aldıklarından dolayı diğerlerine göre başkadır ve biriciktirler.¹⁹³ Farklı şekilde söylemek gerekirse aslında başkalık var diye başka olma durumu vardır.

Platon, işleyeceği iddiasını oluşturmak için kullanacağı beş temel **εἶδος**'u, ilkeyi belirledikten sonra, onları teker teker ele almaya koyulur. *Harekete* önceliği veren Platon, onun *durağanlıktan* bütünü ile başka olduğunu teyit ettirir. Dolayısıyla “(o) *durağanlık* değildir” der. Ama öte yandan *varolandan* pay almasından dolayı aynı zamanda *hareket* vardır diyerek şunu da ekler: *hareket* aynı zamanda *aynıdan* başkadır, dolayısıyla “aynı değildir” (ou tauton, **οὐ ταὐτόν**). Ancak bir yandan da *aynıdır*; çünkü her şey *aynıdan* pay alır. Platon'a göre hareketin hem aynı olduğunu hem de *aynı olmayan* (mē tauton, **μὴ ταὐτόν**) olduğunu dile getirmekten korkmamak gerek; bu çelişik bir ifade değildir. Çünkü harekete bunları derken bakış açımız ya da ölçütümüz farklıdır. Ona aynı derken onun kendisine göre *aynıdan* pay aldığını (methexis, **μέθεξις**) ifade ederiz (çünkü her şey kendisi ile aynıdır). Ona *aynı olmayan, aynı değil* dediğimizde ise, onun *başkaya ortak olduğunu* (koinōvia, **κοινωνία**) söyleriz. Çünkü *başka* ile olan bir ortaklık, onu *aynıdan* ayırır ve onu başka olan yapar.¹⁹⁴ Bu yüzden ona hem *aynı* hem de *aynı değil* demek Platon için son derece makuldür.

Hareket eğer bir şekilde *durağanlıktan pay alsaydı* (metalambanō, **μεταλαμβάνω**) ona bu anlamda *durağan* demek abes kaçmazdı Platon için. Neticede bazı formlar birbiri ile karışır, bazıları ise karışmaz. Platon *hareket aynı* ve *durağanlıktan* ayrı olduğu gibi, *başkadan* da ayrıdır, der (bu zaten daha öncesinde kanıtlanmıştı). Hareketin sayılan sadece üç formdan farklı olduğunu söylemek ile elbette yetinmeyecek ve devam edecektir; hareketin aynı zamanda *varolandan* ayrı bir form olduğunu da söyler. Nitekim daha önce de bu ayrımı yapmıştı. O halde *hareket* aslında *varolan* değildir, ancak ondan pay aldığından ötürü vardır. Bu durum sadece hareket formu açısından değil, tüm cinsler için de geçerlidir. Bunun nedeni Platon'a göre *başkanın* doğasından kaynaklanır. Çünkü *başkadan* pay alan her form aslında **οὐκ**

* Sözcük aslında arasından, boydan boya içinden geçmek anlamına gelir. Başkanın iki şeyin birbirine nispet ile doğduğu düşünülüğünde sözcüğün bu anlamı oldukça çarpıcıdır.

¹⁹³ Platon, a.g.e., s. 95, 255e-256a

¹⁹⁴ Platon, a.g.e., s. 96, 256b-d

ὄν'a (var[olan] olmayan; not-being) dönüşür. Bu yüzden tüm formlar bir yanı ile οὐκ ὄν, başka bir yanı ile de τὸ ὄν'durlar.

Platon, akıl yürütmesinin onu götürdüğü yere cesur bir şekilde ilerlemeye devam eder. Ona göre tüm bu nedenlerden ötürü denilebilir ki, her formun etrafında çok sayıda (polüs, πολὺς; many) varolan var iken, sonsuz sayıda (apeiros, ἄπειρος) çokluğa sahip varolmayan (τὸ μὴ ὄν) vardır. Varolmayan sonsuz sayıdadır, çünkü o sadece formların bir yanında bulunmaz, aynı zamanda herhangi bir gerçekliği olmayan tüm şeyleri de içerir. Bu anlamda Platon, varolanın kendisinin (τὸ ὄν αὐτό) de diğerlerinden başka olduğunu söyler. Dolayısıyla varolan, ötekiler ne kadar çok sayıda ise aslında o kadar yoktur (ouk estin, οὐκ ἔστιν). O, kendi kendisidir ve bu bağlamda Bir'dir. Ondan başka olanlar ise sonsuz sayıdadır. Bu türden bir sonuç Platon için gayet makuldür; çünkü cinslerin doğasında zaten karşılıklı etkileşim vardır. Kaldı ki Platon için her idea biricik olsa da ortak özelliklerinden dolayı bazı γένος'lara katılır. Örneğin hayvan ideasının içinde at, insan ideaları vardır. Öte yandan hem at hem insan hem de hayvan ideaları kendi içlerinde özgünlüklere de sahiptirler.¹⁹⁵ Ama bu karışım, ortaklaşma, katılma ya da pay alma duyusal nesne ile idea arasındaki ilişkiden farklıdır. Çünkü her şeyden önce her idea tikel şeylerin aksine tözsel niteliğini, karakteristik özelliğini kendinden alır.*

Platon bu noktadan sonra sorunun özüne iyice yaklaşır ve Yabancı üzerinden şunları söyler: “Biz τὸ μὴ ὄν dediğimizde τὸ ὄν'un karşıtımdan (enantios, ἐναντίος) söz etmiyoruz; yalnızca ondan başka bir şeyden söz ediyoruz.”¹⁹⁶ Platon burada aslında oldukça tutarlı bir ifade kullanmıştır. Çünkü öncesinde varolanın kendisinin dışındakiler bir anlamda var değildirler denmişti. Varolmayan sözcüğünün bu şekilde anlaşılması, Platon için, Parmenides'ten devraldığı güçlükleri aşmanın anahtarı olacaktır. Platon'a göre biz eğer büyük olmayan bir şey (ti mē mega, τι μὴ μέγα) dediğimizde ondan küçük olan bir şeyi (to smikron, τὸ σμικρόν) anlıyorsak yanılırız. Çünkü hareket, kare, insan vs. gibi formlar da birer büyük olmayandır ama karşıtları değildir; yalnızca ondan

¹⁹⁵ Platon, a.g.e., s. 97, 256e-257a

* İdeaların bu nitelikleri, bu türden özgünlükleri ama aynı zamanda hiyerarşik anlamda en üstteki ideanın altına konumlanmaları çalışmanın yazarına Agamemnon'un (dolaylı) emri altındaki her biri farklı ve kendine özgü niteliklere sahip, aynı zamanda aristokrat olan karakterleri animsadır: Akhilleus, Odysseus, Hektor, Paris, Helen, Patroklos vb.

¹⁹⁶ Platon, a.g.e., s. 98, 257b

başkaca formlardır. Nitekim Platon'a göre bir ismi ya da sözcüğü değillediğimizde* üzerine konuştuğumuz şeyin o isimden veya sözcükten “başka bir şey” olduğunu anlatmak isteriz.

Platon maksadını başka örnekler ile iyice serimlemeye devam eder. *Başka*'nın doğasını bilime (epistēmē, ἐπιστήμη) benzeten Platon, *başka*'nın tıpkı bilim gibi hem parçaları (meros, μέρος) olduğunu hem de ayrıca *kendisi* diye bir şey olduğunu ifade eder. Öte yandan bu parçalar Platon tarafından *başka olanlar* diye adlandırılır ve bunlar *başka*'nın kendisinden pay almışlardır. Keza bilim de öyledir; o Bir'dir ancak her biri farklı alan ile ilgili olan özgün parçaları da vardır. Platon bu durumu başka bir örnek ile açıklar. “*Başka*'nın parçası olup *güzelin* (to kalon, τὸ καλόν) karşısına konulan bir şey var mıdır?” diye soran Yabancıya, genç Theaitetos “vardır ve bu şey *güzel olmayan* (mē kalon, μὴ καλόν) dediğimiz şeydir” der.¹⁹⁷ *Güzel olmayan güzelin* doğasına göre *başka*'dır. Dolayısıyla bu anlamda *başka*'nın bir parçasıdır. Platon için bu durumda *güzel olmayan* varolan cinslerden ayrı bir şeydir. Çünkü Platon'un deyişi ile “*güzel olmayan*, varolanın varolana karşı karşıtlığı”^{***} anlamına gelir.¹⁹⁸ Yani o, karşıt durumdan doğan bir şeydir; ancak bu *güzel olmayanın* *güzelden* daha aşağı bir derecede (hessōn, ἥσσων) varolanlardan biri olduğu anlamına gelmez.^{***} Aynı şekilde büyüğün kendisi ile büyük olmayan da aynı derecede vardılar, keza adil olmayan da adil olana göre aynı şekilde vardır. Tekrarlanacak olursa bu değillemelerden yapılan adlar, belirli bir cinsin adı değil, fakat iki varolanın karşıtlığından, farklılığından ya da daha doğrusu başkalığından doğan varolanlardır.

Yukarıda verilen örnekler dâhil bu akıl yürütme her forma uygulanabilir Platon'a göre. Bu durum daha önce söylendiği gibi *başka*'nın doğasından kaynaklanır. Onun doğası varolanlar arasında yer almaktır; eğer o bir varolan ise parçaları da öyledir. Bu noktanın iyice açık hale gelmesi önemlidir. Çünkü Platon tam da bu noktadan hareketle argümanının temelini atar. Bu yüzden bir de Cornford'un yorumuna kulak vermek önemlidir. Ona göre formlar ya anlam bakımından parçalarına ayrılır (örneğin

* οὐ, μή sözcükleri ile değilleme yapılır.

¹⁹⁷ Platon, a.g.e., s. 98, 257c-d

** ὄντος δὴ πρὸς ὄν ἀντίθεσις

¹⁹⁸ Platon, a.g.e., s. 99, 257e-258a

*** Tıpkı *başka*'nın parçalarının; yani birbirlerine göre başka olanların en az *başka*'nın kendisi kadar varolan olmaları gibi.

şekil üçgen formunun anlam bakımından bir parçasıdır) ya da tür olarak bir parça anlamına gelir (örneğin insan hayvan formunun bir parçasıdır). Ama yine ona göre *güzel olmayan* böyle bir parça değildir. Bu yüzden Platon'un *Devlet Adamı** diyalogunda söylediği üzere ve Cornford'un paralel bir yorumla formüle ettiği üzere, "her form bir parça olsa da her parça bir form değildir. Bu yüzden *güzel olmayan* bir form değil, ancak gerçek olanın bir parçası olarak olumsuz bir biçimde formlar öbeğidir."¹⁹⁹

Platon'a göre aynı şekilde başkalığın doğasının bir parçası ile *varolanın* doğasının karşılaşmasıyla doğan karşıtlık, *varolanın* kendisinden daha az **οὐσία** (varolma durumu, varoluş, gerçeklik) değildir. Çünkü bu karşıtlık (varolmama, var-değil) *varolanın* karşıtını değil; ondan başkalığı ifade eder. Tekrarlamak gerekirse bu karşıtlık, başkalık denilen durum **τὸ μὴ ὄν**'u imler; nitekim bu alan da sofistlerin izinin sürüldüğü yerdir. Platon için bu anlamda *Varolmayan* da tıpkı *varolan* gibi bir varoluşa sahiptir ve *başkadandan* kaynaklanan yine kendine özgü bir doğası vardır.²⁰⁰ Platon artık "babamız" dediği Parmenides'in yasakladığı alana girmiştir. O alana girmekle kalmayıp sofistleri bulmak uğruna giriştiği bu soruşturmada oldukça ilerlemiştir. Çünkü Parmenides şöyle diyordu: "Asla varolmayanın olduğu fikri kanıtlanmayacak, düşünceni bu araştırma yolundan uzak tut."²⁰¹ Platon kendisinin sadece varolmayanın var olduğunu kanıtlamakla kalmadığını, aynı zamanda varolan formların bir anlamda nasıl var olmadıklarını biliniyor kıldığını söyler. Bununla varolanın karşıtını kastetmediğini, onun (bütünüyle varolmayanın) çok önceden zaten olmadığını ve dile getirilemeyeceğini (bir *logos*'u olmadığını) ifade ettiğini söyler.

Platon bu anlamda varolanın dışında olanların bir anlamda var olmadıklarını yineler. Varolanın da *başkayla* birleştiğinden diğer tüm **γένεσις**'lerden farklı olacağını ve başka olanların bir anlamda hem var hem yok olduklarını da ekler. Platon için cinslerin, ideaların bu karışma (symploke, **συμπλοκή**; interweaving) veya pay alma durumları

* 262b ve sonrasına bkz.

¹⁹⁹ F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010, s. 540-41

²⁰⁰ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 100, 258b-c

²⁰¹ Platon, a.g.e., s. 101, 258d-259a

sayesindedir ki, söylem, cümle üretebiliyoruz. O yüzden her şeyi her şeyden ayırma gayretine girenlerin* bu çabaları felsefeden oldukça uzak ve beyhude bir çabadır.²⁰²

3.3.3. Sofist ve Yanlış Kanı

Platon buradan itibaren yanlış önerme kurma imkânına veya benzer bir anlamı olan varolmayanı dile getirme imkânına dikkatini verecektir. Nitekim eğer Parmenides'in sözü edilen tümcesine Platon tarafından ekleme ya da ayrıştırılma diyebileceğimiz bu girişim olmasaydı yanlış önerme pek mümkün olmayacaktı. Çünkü söylenen her şey –varolmayan olmadığı için- varolana dair olacaktı. Parmenides sanı dünyasını da şiirinde aktarmıştı; bu yüzden denilebilir ki sofist işte bu sanı dünyasına dair konuşan biridir. Ancak öyle olsaydı sıradan bir Yunan'dan farkı olmazdı. Çünkü filozoflar için sıradan insanların hepsi sanıya dair konuşur. Bu yüzden sofistin dilinin daha güçlü olduğunu göz ardı etmemek, ancak hakikat gibi görünüp hakikat içermediğini de unutmamak gerekir. Bu motivasyon ile diyalogu sürdüren Platon yanlışın imkânını inceler ve sofistin maskesini düşürür.²⁰³ Yabancı, eğer *logos* diye bir şeyden söz ediyorsak bu γένοϛ'ların birleşmeleri ya da birbirlerine yük(lem)lenmeleri nedeniyledir, der. Eğer hiçbir şey birbiriyle karışmaz denirse, bu durum insanları söylemden, konuşmadan (*logos*; discourse) mahrum bırakmak anlamına gelir. Platon varolmayanın** varolan cinsler arasından bir tanesi olduğunu ve diğerlerinin arasına yayıldığını söyledikten sonra²⁰⁴, onun kanı-sanı (doksa, δόξα) ve *logos* ile de karışmış olabileceğini söyler. Ancak, yukarıda varolmayanın bir cins olmadığına söylendiği anımsanınca, Cornford'un da ifade ettiği gibi, Platon'un burada her formun arasına yayılan varolmayandan başkanın doğasını anladığını/kastettiğini görmekteyiz.²⁰⁵ Aksi halde yani karışmadığı durumda her şeyin doğru, hakiki (alēthēs, ἀληθής) olması

* Yukarıda insana insan olmaktan başka yüklem yüklenemeyeceğini söyleyenleri kastetmektedir.

²⁰² Platon, a.g.e., s. 102-103, 259b-260a

²⁰³ Paul Seligman, *Being and Not-Being: An Introduction To Plato's Sophist*, Martinus Nijhoff Press, 1974, s. 87

** Platon'un diyaloglarını okumak büyük bir dikkat ve özen gerektirir. Bunun nedeni Platon'un sık sık aynı anlam için farklı sözcük kullanabilmesi veya aynı sözcüğü farklı anlamlarda kullanabilmesidir. Sofist diyalogunda da durum değişmez; Platon varolmayan derken bazen hiç varolmamış olanı kasteder, bazen de şimdi görüleceği gibi onu başka anlamında kullanır.

²⁰⁴ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 104, 260b-d

²⁰⁵ F. M. Cornford, *Plato's Theory Of Knowledge*, London, Butler&Tanner Ltd., 1935, s. 301

zorunlu olacaktır. Eğer karışırsa *yanlış kanı ve söylem* (*ψευδής δόξα και λόγος*) ortaya çıkar. Bu da varolmayana dair düşünme (*dianoia*, *διάνοια*), sanı veya söylemdir.²⁰⁶

Platon *yanlış kanı* ifadesini kullanıyorsa muhtemelen onun için *doğru kanı* diye bir şey de vardır. Bu noktada Platon'un biraz da bilgi öğretisine dair birkaç şey söylemek gerekir. Platon bilgi sorununu tartıştığı *Theaitetos* diyalogunda hakiki bilginin ne olduğundan çok aslında ne olmadığından bahseder. Her şeyden önce o sofistlerin düşündüğü gibi duyuşsal algıya dayanmaz. Evet, Protagoras haklıdır, duyuşsal algı aldatıcıdır ama Platon bu görelî durumun evrenselliğine itimat etmez. Dolayısıyla hakiki bilgi vardır ama algı ve inanç dışındadır. Keza aynı şekilde Herakleitos da haklıdır, ancak değişmez bir hakiki bilginin olduğunu da düşünür Platon. Bu bilgi her şeyden önce Platon için bir şeyin bilgisi olmalıdır. Dolayısıyla Platon'un öğretilerinde bilgi kuramı asla salt epistemolojik bir alan ile sınırlı kalmaz ve bu anlamda formel değildir. Bu yüzden *Devlet* diyalogunda epistemoloji üzerine konuşurken konunun sürekli ontoloji ile iç içe geçtiği de gözlenir.²⁰⁷ Kaldı ki, Platon'un felsefesinde formların hem bilginin hem de varolmanın koşulu ve kaynağı olduğunu biliyoruz.

Öte yandan Platon için bilginin kaynağı duyuşsal algı değildir; çünkü her şeyden önce algı yere ve zamana göre değişir. Eğer edinilen bu görelî bilgi, bilge olmaya yeterli olsaydı herkes bilge olurdu; çünkü herkes kendi bilgisinin hakikat olduğunu düşünürdü. Dahası bilginin ölçütünün insan olduğunu savunan Protagoras, kendini neden eğitime verir? Buna neden ihtiyaç var ki? Öte yandan bilgi algı ise o an algıladığımızı sonrasında algılamazken, bu durumda bu bilgiyi bilmiyor olduğumuz anlamına mı gelecek? Tüm bu sebepler Platon için hakiki bilginin algıya dayanmadığının kanıtıdır.²⁰⁸ Ayrıca algı ve bilginin veya aklın uyuşmazlığı da, bilginin kaynağının duyuşsal algı olduğu iddiasının önündeki en büyük engellerdendir. Copleston, rayların ufka baktıkça yakınlaştığını ama aklın bunların paralel olduğunu bildiğini söyleyerek, bu duruma örnek verir.²⁰⁹

Her bilginin doğru yargı olmadığı da açıktır, Platon'a göre. Çünkü yukarıda söylendiği gibi yanlış yargılara dayanan bilgiler de vardır. Daha da önemlisi Platon için

²⁰⁶ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 105, 260e-231b

²⁰⁷ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 23

²⁰⁸ Eflatun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945, s. 35

²⁰⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 26

doğru bir yargıda bulunmak söylediğimiz şeyin hakiki bilgi olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir konu hakkında bilgimiz olmasa bile doğru yargıda bulunabiliriz. Örneğin, “şu an İzmir’de yağmur yağıyor” gibi bir yargıda bulunduğumu varsayalım. Eğer gerçekten orada yağmur yağıyorsa bu yargım doğru olur. Ancak bu yargının kaynağı benim bunu biliyor olduğuma dayanmaz. Nitekim şuan İzmir’de olmadığımdan yargım doğru olsa da kaynağı bir kanı, tahmin ya da inançtır. Dolayısıyla görüldüğü gibi doğru bir yargının her zaman hakiki bir bilgiyi ya da bilme durumunu imlemediği açıktır. Yanlış kanıya gelince bu konu *Sofist* diyalogunun ana konularından biridir. Ancak bu konu hakkında Platon Theaitetos diyalogunda şunları söyler: Yanlış sanı varolmayana dairedir. Bir kimse düşüncesinde bir varolanı hedefini şaşırarak başka bir varolan ile karıştırırsa işte o zaman yanlış sanı dediğimiz şey ortaya çıkar. Yine de sandığı şey de bir anlamda varolandır.²¹⁰ Platon bu durumu aynaya bakıldığında, sağın sol solun da sağ sanılması, öyle görülmesi durumuna benzetir.

Varolmayanın, sanı ve logos ile bir ilişkisi olup olmadığını iyice kanıtlamak isteyen Platon, bunun için sözcüklerin (onoma, ὄνομα) bazılarının birbirleriyle uyum içinde olduğunu (synarmodzō, συναρμοζω), bazılarının ise olmadığını belirterek bir analogi kurmaya niyetlenir. Eğer isimler ya da sözcükler art arda geldiklerinde bir anlam veriyorlarsa (deloō, δελόω)* uyumlu demektir; aksi durumda ise uyumdan söz edilemez. Platon’a göre, anlamlı bir tümce veya önerme oluşturmak için hem isme (onoma, ὄνομα) hem de fiile (rēma, ῥήμα) ihtiyaç vardır; fiil yapmayı-etmeyi ya da eylemleri (praksis, πράξις) ifade ederken, isim ise bu eylemleri yapanları ifade eder.²¹¹ Platon sadece fiilleri ya da isimleri yan yana dizerek bir *logos* meydana getirilemeyeceğini belirtir; anlamlı bir tümce için ikisini de şart koşar. Örneğin, “yürür” (badidzei, βαδίξει), “koşar” (trekhei, τρέχει), “uyur” (katheydei, καθεύδει) şeklinde sıralanan fiiller hiçbir şey anlatmaz; keza aslan (leōn, λέων), geyik (elafos, ἔλαφος), at (hippos, ἵππος) isimlerinin art arda sıralanması da herhangi bir *logos* vermez. Yani böyle kurulan cümleler ne bir eylem (praksis, πράξις) bildirir ne de bir eylem bildirmez.

²¹⁰ Plato, *Theaitetus-Sophist*, çev. Herold North Fowler, London, Harvard University Press, 2006, s. 177

* Sözcük aynı zamanda görünür kılmak, göstermek, bilinir kılmak anlamlarına da gelir.

²¹¹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 106, 261c-e

Aynı şekilde ne varolanla ne de varolmayanla ilgilidir; ancak fiil ve ismi birleştiren bir kişi *logosun* en kısa ve ilk halini oluşturur.²¹²

Basit, yalın şekilde kurulan ve anlam taşıyan bir cümle* bir adlandırmadan öte artık “olan (**τὸ ὄν**), oluyor olan (*gignomenon*, **γίγνομένον**), olmuş olan (*gegōs*, **γεγώς**), olacak olan” (*mellon*, **μέλλον**) bir şeylere dair işaretler taşır. İşte bu kombinasyona *logos* dendiğini söyleyen Platon, bir *logosta* mutlaka eylemi yapan biri olmalıdır ve ayrıca onun belirli nitelikleri olmalıdır, der.²¹³ Bu durumu iki cümle üzerinden açmaya çalışan Platon, yabancıdan Theaitetos’a şunu sorar: “*Theaitetos oturuyor* cümlesi kimin hakkında?” Theaitetos: “Açıktır ki benim hakkımda” der. Yabancı tekrar “*onunla şuan konuştuğum Theaitetos, uçuyor* cümlesi kimin hakkında?” diye tekrar sorunca Theaitetos da tekrar kendisinin hakkında olduğunu söyler. Yabancı, ikisinin de Theaitetos hakkında olduğunu ama farklı niteliklere sahip olduklarını söyleyince; Theaitetos da onaylayıp birinin yanlış (*pseudēs*, **ψευδής**) diğerinin ise doğru, hakiki (*alēthēs*, **ἀληθής**) olduğunu söyler.²¹⁴

Platon için ilk cümle Theaitetos hakkında bir gerçeği, hakikati daha doğrusu varolan (**τὸ ὄν**) bir şeyi dile getirdiği için doğru, hakiki diğeri ise varolandan başka (*heteros*, **ἕτερος**) bir şeyi söylediği için ise yalan-yanlıştır.²¹⁵ Başka bir biçimde durumu ifade eden Platon, ikinci cümlenin yanlış olmasının sebebinin Theaitetos hakkında varolan durumlardan başka bir durumu işaret etmesinden kaynaklandığını söyler. Dahası cümle varolmayanı varmış gibi söyler. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse cümle varolan bir şeyden bahsediyor ama onlar Theaitetos’ta varolmayan şeylerdir. Yukarıda her varolana bir var değil’in (*ouk on*, **οὐκ ὄν**) eşlik ettiğini söylediğini hatırlatan Platon, bu durumun bir çelişki ifade etmediğini anlatmaya çalışır.²¹⁶ Bu noktada söylenenleri toparlamak gerekirse Theaitetos hakkında *başka* olanı (*thaterov*, **θάτερον**) aynı (*to auto*, **τὸ αὐτό**) olarak, varolmayanı var gibi söyleyen fiil ve isim

²¹² Platon, a.g.e., s. 107, 262a-c

* Platon burada, anlam ifade eden cümleye örnek olarak, *anthrōpos manthanei* (**ἄνθρωπος μανθάνει**) yani insan anlar cümlesini kullanır.

²¹³ Plato, *Cratylus-Parmenides-Greater Hippias-Lesser Hippias*, çev. Herold North Fowler, London, Harvard University Press, 2006, s. 159

²¹⁴ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 108, 262d-e

²¹⁵ Platon, a.g.e., s. 109, 263a-b

²¹⁶ Platon, a.g.e., s. 110, 263c-d

birleşimi olan bir tümce*, açıktır ki yanlış bir *logos* aktarır. Kaldı ki varolmayana (hiçbir şekilde varolmayana) dair sanı Platon'a göre zaten mümkün değildir. Dolayısıyla düşünce, sanı ve görünüş-hayal (**διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία**) ruhumuzda hem yanlış olarak hem de doğru olarak *var* olabilirler.²¹⁷

Platon kavramsal/felsefi olmasa da genel anlamda düşünce ve sanıdan ne anladığını diyalogun bu kısmında ifade eder. Buna göre düşünce ve *logos* aynıdır; ilki ruhun kendi kendine konuşması, ikincisi ise bu kendi kendine ve sessiz şekilde olan konuşmanın sesli şekilde dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Platon'a göre eğer bir kişi uzaktan belli belirsiz bir şey görür de kendi kendine sessizce konuşur ve kendine “Şurada gördüğüm şey nedir? Bir adam mı?” diye sorar da ve akabinde “evet, bu bir adam” diye tasdiklerse, bu durumda o kişi gerçekleştirdiği düşünce sürecinden bir kanıya varma aşamasına gelmiş olur. Eğer bu süreci ve akabinde varmış olduğu kanıyı sesli şekilde dile getirmiş olsaydı bu kanı, *logos* olmuş olurdu.²¹⁸ Görüldüğü üzere Platon için bir düşünceyi evetleme ya da değilleme (phasis-apophasis, **φάσις-ἀπόφασις**; affirmation-negation) yoluyla bir yargıya varma durumu bir kanıya, fikre sahip olduğumuzu gösterir. Hemen yukarıda verilen uzaktan görülen belli belirsiz görüntüyü** bir adama benzetme ise phantasia'dır (**φαντασία**). Kendiliğinden olan yargı da bir tür kanıdır, ancak o düşüncenin onay veya reddi ile meydana gelir. Duyum yolu ile oluşan kanıya genelde *bana öyle geliyor ki, öyle görünüyor ki, sanırım* (phainetai, **φαίνεται**) gibi sözcükler eşlik eder.²¹⁹

Platon böyle durumlarda gerçekleşen fikirlerin, kanıların yanlış olabilme ihtimallerinin yüksek hatta kaçınılmaz olduğunu düşünür. Diyalogun bu noktasında konu, oldukça geride kalan ve yarıda bırakılan görüntü üretme bahsine geri döner. Görüntü üretme sanatını, kopya (eikastikos, **εἰκαστικός**) ve görüntü/görünüş (phantastikē, **φανταστική**) üretme olarak ikiye ayırdığını anımsatan Platon, bu ayırmadan sonra sofist hangisinde arayacaklarını şaşırdıklarını da hatırlatır.*** O noktada iken kopyanın ve görünüşün aslında varolmadığını (bütünüyle varolmayanı) savunan

* Yani bir bakıma *logosu* olan bir cümle.

²¹⁷ Platon, a.g.e., s. 111, 263e

²¹⁸ Plato, *Philebus*, çev. J. C. B. Gosling, Oxford-Clarendon Press, 1975, s. 34-35

** Platon buna duyum yolu ile elde edilen kanı, der.

²¹⁹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 111, 264a

*** 236c-d bkz.

görüş -ki böylece yanlış da mümkün olmayacaktı- çürütülmeye girişilmişti. Bu noktada ise artık yanlış **λόγος** ve **δόξα**'nın olabileceği açığa çıkmış; bundan dolayı varolanların taklitlerinin (mimēma, **μίμημα**) de yapılabilir olduğu kanıtlanmış bulunuyor. Dolayısıyla Platon'a göre ortada üzerine konuşulabilecek aldatmaya dayalı (apatētikos, **ἀπατητικός**) bir sanat vardır.²²⁰ Bu sanat diyalogun başında söylenen iki tür sanattan meydana getirme sanatının içine girer. Bu üst başlığı Platon önce Tanrısal meydana getirme ve insani meydana getirme olarak ikiye ayırır. Tanrısal meydana getirme konusunda şüpheleri olduğunu söyleyen Theaitetos'a* Yabancı, doğanın eserlerinin ölümlü hayvanların, canlı ve cansız her şeyin yaratıcı bir düşüncenin eseri olduklarını, bir sanat eseri yaratımına benzediklerini, altında yatan nedenin bir tesadüf olmadığını söyler.²²¹

Hem Tanrısal meydana getirmeyi hem de insani meydana getirmeyi bu kez boyuna (mēkos, **μήκος**) ikiye bölen Platon, böylece ikisi insani ikisi Tanrısal olmak üzere dört bölüm elde eder. Tanrısal kısmın bir parçası ile insana ait bölümün de bir parçası gerçek şeyler üretme ile her bir bölümün kalan birer parçaları da kopya, görünüş üretme ile ilgilidir.²²² Tanrının gerçek olarak meydana getirdiği şeyler, insanlar, diğer canlılar, ateş, su ve diğer elementlerdir. Yani evren ve doğa Tanrı'nın ürettiği gerçek şeylerdir. Diğer yandan bu gerçek şeylerin gölgeleri ve gördüğümüz rüyalar Tanrı'nın dolaylı ediminin eserleridir. Yani bir şeyin kendisi ve ona eşlik eden görüntüsü, silueti (eidōlon, **εἰδωλον**) Tanrısal üretimin iki farklı parçasıdır.²²³ Başka bir biçimde ifade edersek Tanrısal edim bir yandan şeylerin kendisini diğer yandan da görünüşlerini yaratır.

İnsani meydana getirme sanatının ise bir parçası yine aynı şekilde bir şeyin kendisini (ev, duvar, sur vb.) yapma sanatı diğer parçası ise bunların resmini yapma sanatıdır (graphikē tekhnē, **γραφικὴ τέχνη**). İkincisi Platon'un deyimiyile "uyanık insanlar için üretilen insan elinden çıkma rüyalar"²²⁴ gibidirler. Platon insan elinden çıkan bu görüntülere -daha önce de değinildiği gibi- phantastikos (**φανταστικός**) der.

²²⁰ Platon, a.g.e., s. 112-13, 264b-265b

* Çünkü Theaitetos bazen tüm olan şeylerin tesadüfün eseri olduğunu düşündüğünü itiraf eder.

²²¹ Platon, *Yasalar II*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 123-25

²²² Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 114-15, 265c-266b

²²³ Platon, a.g.e., s. 116, 266c-d

²²⁴ Platon, a.g.e., s. 118, 267b-c

Bu noktadan itibaren ikiye bölme işlemini bu kavrama uygulayan Platon, öncelikle onu, araç-gereç ve aletlerle (organon, **ὄργανον**) yapılan (resim, heykel vb.) ya da kendini araç gibi kullanarak yapılan sanat olarak ikiye ayırır. Sonrasında ikincinin bir kişinin sesini veya duruşunu taklit etmeyle ilgili olduğunu düşündüğü için bu parçaya mimētikon (**μιμητικόν**; taklit) der. Bu taklidi de bilerek veya isteyerek yapılan (tiyatro, vantrilok vb.) ile bilmeyerek ya da cehaletten (agnōsia, **ἀγνοσία**) dolayı yapılan olarak ikiye ayırır. Platon ikinciye kanıya dayanan taklit anlamına gelen doksomimētikē (**δοξομιμητική**) der. Çünkü bu kimseler erdemini ve adaletin ne olduğunu bilmeden*, onun hakkında bir kanı ediniş adaletli ve erdemli gibi görünmeye çalışırlar.²²⁵ Sofist işte tam bu bölümde olsa gerek; çünkü Platon'a göre sofist taklit ettiği şeyin bile gerçekte ne olduğunu bilmez.

Bu son kısmı da basit zihinli/basit taklitçi (haploos, **ἀπλόος**) ve tecrübeli olduğu için laf oyunlarını iyi bilen ikiyüzlü/aldatıcı taklitçi (eirōnikos, **εἰρωνικός**) olarak ikiye ayırır. Platon, ikiyüzlü taklitçiye baktığı zaman da iki tip insan gördüğünü söyler. İlki halk önünde uzunca konuşmalar yapan ikiyüzlü taklitçi, ki bunun adı “halk hatibi” ya da ‘popülisttir’** (dēmologikos, **δημολογικός**), diğeri ise özel konuşmalarda konuşan ve karşıdakini çelişkiye düşüren, bilge taklitçisi olduğu için ismi bilgeyi çağrıştıran*** sofistini ta kendisidir. Platon böylece sofistini yerini, dolayısıyla tanımını açık ve net şekilde gün ışığına çıkarıp diyalogu sonlandırır.

* Eğer gerçekten bilselerdi, Sokrates’in deyimıyla ona uygun hareket ederlerdi.

²²⁵ Platon, a.g.e., s. 118, 267d

** Halkı ve halkla ilgili şeyleri yüceltme eğiliminde olan kimse ya da görüş.

*** Sophos (**σοφός**) ile sophistēs (**σοφιστής**)

Sonuç

Şimdi Parmenides ile Platon'un *varolana* ve *varolmayana* dair söylediklerini karşılaştırmak bize bambaşka ufuklar açacaktır. Bu bağlamda Parmenides'in, şiirin ilk kısmından itibaren sıradan bir ölümlü olmadığını görüldüğünü belirtmek gerekir. O, Tanrıça ile karşı karşıya gelme şansına erişmiş, tıpkı Hesiodos gibi, seçilmiş biridir. Şiirinde bahsedilen hakikatin, Tanrıçanın sözlerine dayandırılması o dönem için olağandışı bir durum değildi. Çünkü öğretisini sunarken sadece felsefi kanıtlamaların yetersiz kalacağını düşündüğünden, hakikatin tanrısal bir niteliğinin farkında olarak, hakikati bizzat Tanrıçanın anlatısına dayandırır. Parmenides Tanrıçaya (ya da hakikate) doğru ilerlerken kendisine daimonlar eşlik eder. Bu varlıklar hakikat ile duyulur dünya (ölümsüz ile ölümlü ya da Tanrı ile insan) arasında yer alan varlıklardır. Tıpkı Platon'un idealar dünyası ile duyusal dünya arasında bulunan, tam olarak hakikat ya da kopya olmayan matematiksel öğeler gibi.

Hakikatin dünyası ile sanı dünyası arasında sıkıca kapatılmış bir kapı vardır ve bu kapıda Dike bulunmaktadır. İki dünyanın tam sınırında Dike'nin bulunması oldukça anlamlıdır. Çünkü Tanrıça Dike sadece adaleti sağlama ve cezalandırıcı niteliği ile iki dünya arasında dengeleyici konumdadır. Öte yandan Platon'un formları ayırt edebilen filozofun felsefesini adaletli bir biçimde gerçekleştirdiği yönündeki fikirleri anımsanınca, hakikate ulaşmada "adalet" kavramının önemi daha da belirginleşir. Çünkü adil olmak her şeyden önce bilge olmayı gerektirir. Adil olmak da hak olanı hakça dağıtmak olduğu için, filozof da adil olduğu ölçüde felsefesini *hakıyla* yapar. Ayrıca kapıda duran Dike, Roma mitolojisinde bulunan, öne ve arkaya bakan iki yüzü olduğu için geçmişi ve geleceği gören, "eşik" Tanrısı Janus'u* anımsatır. Janus'un bir yüzü karanlık bir yüzü aydınlıktır, tıpkı Dike'nin de bir yüzünün sanılara diğer yüzünün ise hakikate bakıyor olması gibi.

Tanrıça genelde varolan için *to eon* varolmayana ise *to mē ov* sözcüklerini kullanır. Ancak bazen var olmayan için aynı anlama gelen *ouk estin* sözcüğünü kullanır. Burada kopulanın Parmenides için de varlık alanına işaret ettiğini görmekteyiz. Nitekim Platon yukarıda değinildiği üzere benzer düşünceleri dile getirir. Görüldüğü üzere iki

* Ocak ayının İngilizce karşılığı olan January, adını bu Tanrıdan alır. Çünkü ocak ayı eski yıl ile yeni yıl arasında duran geçiş ayıdır.

filozof da bir sözcüğe *esti(n)* eklenmesinin, sözcüğe varlık kazandıracağına farkındadırlar. Dolayısıyla Parmenides, *ouk estin* diyerek *varolmayana* kopula bağlanamayacağını örtük olarak anlatır. Aynı şekilde Platon da mutlak olarak *varolmayan*ın ifade edilemeyeceğini dile getirirken de *kopula* kullanmak zorunda kaldığı için, *varolmayana* varlık kazandırdığını ve dolayısıyla çelişkiye düştüğünü söyler.

Parmenides'e göre *varolmayan*, *zorunlu olarak* yoktur; mantiki bir düşünme bunu gerektirir. "Zorunlu" sözcüğü edebi bir bütünlük kazandırmasının yanı sıra felsefi anlamda da önemli bir işlev görür. Buna göre bir şey düşüncenin konusu olduğu anda, varolma durumuna sahip olur. Bu anlamda *varolmayan*ı düşünmemek *zorunlu* bir durumdur. Parmenides'in *düşünme* derken, kişinin içinde bulunduğu ve nesnesini *anlayan/kavrayan* bir zihinsel etkinliği/süreci anladığını gözden kaçırmamak gerekir. Aksi durumda, yani içinde anlamın bulunmadığı bir düşünme ve söylem tarzı *varolmayan*ı rahatlıkla konu edinir. Platon tam da bu noktada yol ayrımına girer. Çünkü ona göre sofistler hakikat olmasa bile içinde anlam barındıran şeyler söylerler. Dolayısıyla sofistler eğer ne hakikatten ne de mutlak olarak varolmayan dan bahsetmiyorlarsa, dedikleri ne türden bir ontolojik niteliğe sahiptir? Platon burada üçüncü bir yol açmaya girişir ve bu yol varolmayanın bir anlamda varolduğu fikrine uzanır.

Parmenides de üçüncü bir yoldan bahseder, ancak Platondan farklı bir anlamda. Ona göre bu yoldaki insanlar var olmayı varolmama ile hem aynı addederler hem de aynı değil. Bu Parmenides için kabul edilebilir bir tutum değildir. Zira onun öğretisine göre, ne hareket ne değişim, dolayısıyla, ne de varoluş/varlığa gelme vardır. Çünkü her yer *varolan* ile dolu olduğu için, başlangıçtan ve sondan, dolayısıyla zamandan ve değişimden bahsedilemez. Bu anlamda her yer ve her şey homojen durumdadır. Parmenides elbette yürüyen canlıları, hareket eden atlı arabaları veya yağmuru, değişen mevsimleri görüyordu. Ancak ona göre, arka planda duran *varolan* ihtişamlı dinginliğiyle hep oradadır ve dolayısıyla görünen hareket, *varolan* üzerinde/içinde gerçekleşen bir yanılsamadır veya sanıdır. Friedell bu konuda çok çarpıcı bir analogi kurar. Ona göre Parmenides'in görünüşün aldatıcılığı hakkındaki fikirlerini belki de en net olarak, Diadumanos, Doryphoros adlı ünlü heykellerin yaratıcısı heykeltıraş

Polykietos'un eserlerinde görürüz. Çünkü burada *varolan*, anlık fenomenlerin değişkenliği değil, bunların arkasında bulunan ve saf düşünce ve soyutlamayla kavranan değişmez aynılıktır. Çünkü "yürüyen bu figürler hiçbir zaman öne doğru adım atmayacaklardır."²²⁶ Başka bir ifadeyle, yeşil bir yaprak dalındayken de, sararıp toprağa düştüğünde varolma niteliğini asla kaybetmez. Çünkü yok olmak diye bir şey zaten yoktur. *Varolana* atfedilen bu nitelikler, Platon'u, bilginin değişmez nesnelere olan idealleri tanımlarken oldukça etkiler. Nitekim idealar da zaman dışı formlardır.

Parmenides fikirlerini oldukça güçlü mantıksal kanıtlarla temellendirir. Buna göre *varolan* varlığa gelmiş olamaz; çünkü, buna her ne sebep olduysa, o sebebin kendisi de bir varlığa sahip olacaktır. Dolayısıyla hiçbir şey *varolan*'ın sonsuz kapsayıcı gücünden kaçamaz. Bu durum da, *varolan*'ın zamansal anlamda sonsuz olduğuna işaret eder. Ancak *varolan*, *tamamlanmışlık*, *telosuna erişmiş olma* ve *ereksizlik* anlamında sonludur. Yani bu manada sınırı ve sonu vardır. Çünkü aksi halde ereğine ulaşmak için hareket etmek ve dolayısıyla değişmek zorunda kalacaktır. Platon'un idealleri ise durağan değildirler; fakat bütünüyle hareketli de değildirler. Onlar özleri bakımından değişmez ve durağan, ancak öte yandan birbirlerinden pay aldıkları, birbirleriyle birleşip ayrıldıkları için de hareketlidirler. Nitekim Platon için ideaların, Parmenides'in *varolanı* gibi durağan olması, "dehşet" uyandıran bir durum demektir. Eğer idealar durağan olsalardı, onların canlılığından, ruhlarından ve daha da önemlisi Tanrısallıklarından bahsetmek mümkün olmayacaktı. Bu anlamda idealar *telosuna* erişmemiş niteliktedirler. Kallikles'in *Gorgias* diyalogundaki mutluluk üzerine sözleri, Platon'un bu konudaki fikirlerini oldukça açık şekilde göstermektedir: "Telosuna erişmiş, dolayısıyla gereksinimi olmayan bir kişi mutlu değildir. Çünkü o zaman taşlar ve ölümler en mutlu kişiler olurlardı."²²⁷ Öte yandan Parmenides için yegâne hakikat *varolana* giden yoldur, *varolmayana* giden bir patika ise zaten yoktur. Fani insanların hareket, değişim dedikleri şeyler ise yanılısma ve birer ad vermeden öte anlam taşımazlar. Kaldı ki eğer *varolmayandan* varlığa gelme gibi bir şey söz konusu ise, neden var olan şey sonra ya da önce değil de tam o anda varlığa gelir? Şüphesiz Parmenides için *varolmayanın* içinde böyle bir sebep aramak mantıksız olacaktır.

²²⁶ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2011,

²²⁷ Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Şubat, 2010, s. 76

Platon'un fikirlerinin genel bir portresini çizmek gerekirse öncelikle o, diyaloga sofistin çeşitli tanımlarını yaparak başlar. Buna göre *sofist*, para karşılığında erdem ve bilgi ticareti yapan bir toptancı, ayrıca görüntü/ımaj yaratan bir kopya sanatçısıdır. Bir ressam elle tutulur bir kopya yapabiliyorsa, sofist de sözlerle sahte hakikatler veya sanılar yaratabilir. Platon için sahte hakikatler herhangi bir doğruluğu olmayan yanlış söylemlerdir ve bu söylemler *varolmayana* dairdir. Parmenides'in öğretisinde de sanılar vardır ve onlar alışkanlığa dayalı bir tür yanlış algı biçimleridir. Ancak Parmenides, sanıdan doğan yanlış yargıların nesnelere neler olduğu konusunda bir şey söylemez. Parmenides'in yarıda bıraktığı işi bu anlamda Platon tamamlamak niyetindedir. Kaldı ki, tekrar edecek olursak, Parmenides'in öğretisinde her alan *varolan* ile dolu olduğu için, her ifade *varolan* bir nesneye atıf yapar. Çünkü ortada *varolmayan* diye bir şey yoktur. Dolayısıyla "yanlış" olanın mümkün olması imkânsız hâle gelir. En azından Platon öyle düşünür. Bu nedenle kendi öğretisi bağlamında *yanlış kanının* nasıl mümkün olduğunu Parmenides ile karşı karşıya gelme pahasına gösterir. Bunu da, çok genel bir ifadeyle, *yanlış kanının* bir *varolan* olduğunu ancak işaret ettiği nesnenin varolmadığını kanıtlayarak yapar.

Platon'a göre *mutlak varolmayan* hakkında çok fazla tartışmaya gerek yoktur, çünkü o zaten yoktur; bu yüzden dile getirilemez ve düşüncenin de konusu olamaz. Ağızdan sesler çıkarılarak ifade edilebilir, ancak bu sesler "bakır bir kabın titreşerek" çıkardığı anlamsız seslerden çok da farklı değildir. Başka deyişle, *mutlak varolmayana* dair her söz, içinde herhangi bir anlam/logos barındırmayan söz öbeği olacaktır. Platon'a göre bunun nedeni, onun birlik, çokluk ya da kopula ile kullanılmasının çelişki doğuracağından kaynaklanır. Çünkü *mutlak varolmayan* ile *varolan* bir şey (sayı, kopula vs.) arasında bir bağın kurulması imkânsızdır. Görüldüğü üzere Platon'un *mutlak varolmayana* dair fikirleri, Parmenides'in *varolmayan* hakkındaki düşüncelerine oldukça benzerdir.

Platon *varolan* hakkında düşündüklerini dile getirmeden önce, görüntünün, taklidin *hakiki olana* benzer ikinci bir nesne olduğunu ifade eder. Bu noktada şu soruyu sormak gerekir: O halde Ona göre *hakiki olan* nedir? Platon, hakikati *hē ontōs on* yani *gerçekten olan/olan olarak olan* biçiminde adlandırır. Dolayısıyla, hakikatin en temel niteliği bir *varolan* olmasıdır. Bir diğer ifadeyle hakikat başka hiçbir bakımdan değil,

özü bakımından *varolandır*. Bu ifadeler de oldukça tanıdiktir; zira Platon'un bu cümleleri, Parmenides'in *varolan* hakkında söylediklerine paralel niteliktedirler. Buraya kadar Parmenides'ten farklı fikirler dile getirmeyen Platon, bu noktadan itibaren onun fikirlerine saldırır. Parmenides'in *varolanı Bir* olarak kabul ettiğini söyledikten sonra, hem *Bir* hem de *varolan* diyerek, aynı şeye iki ad verdiğini ve bunun çokluk doğurduğunu iddia eder. Diğer taraftan Parmenides'in *varolanı* küreye benzettiği dizeleri alıntılaman Platon, bu türden bir *varolanın* tümlük/bütünlük taşıdığını iddia etmemenin temelsiz olduğunu, çünkü küre biçiminde olan *varolanın* bir merkeze sahip olacağını söyler. Ayrıca merkezi olan bir şeyin de parçaları olduğunu, parçası varsa ona *Bütün* ya da *Bir* demenin yanlış olduğunu ekler. Kaldı ki *Bütün* ise kapsayandır ve kapsayan şey de sınırlıdır ve yine bu nedenle parçaları vardır. Ancak Platon'un bu eleştirilerinde haksız olduğunu söylemek gerekir. Çünkü ilk olarak, Parmenides'in, *varolanı küreye* benzettiğini ve ona "küredir" demediği daha önce ifade edilmişti. Tekrar etmek gerekirse, Parmenides, sözü edilen dizede, *gibi*, *benzer*, *andıran* anlamlarına gelen *ἐναλίγκιος* (*enalinkios*; *like*, *resembling*) kavramını kullanır. Dolayısıyla Platon, bu benzetmenin *varolanın* homojen nitelikte ve mükemmel bir formda olduğunu vurgulamak için kullanıldığını –bilinçli ya da bilinçsiz- göz ardı etmiş olmalı. Ancak diğer taraftan Parmenides'in öğrencisi olan Melissos'un da hocasının soyut bir benzetme kullandığını düşünmemiş olacak ki, Parmenides'in *varolanı* sonlu (sınırlı) biçimde sunmasını yanlış bularak, öğretinin bu kısımlarını düzeltmeye yeltenmiştir. Ona göre *varolan* eğer sınırlı ise, sınırdan sonra yokluk olmalıdır. Ama yokluğun varolmadığını söylüyorsak *varolan* zorunlu olarak sonsuz olacaktır.²²⁸ Bu anlamda Platon eleştirisinde belki de haklıdır. Ancak yine de Parmenides'in benzer eleştirilerden bihaber olması düşük olasılıklı bir durumdur; dolayısıyla Parmenides'in yanlış yorumlandığını düşünmek daha makul bir seçenektir. Nitekim şiire bakıldığında, Platon tarafından alıntılanan dizeden hemen önce (VIII-40) *varolana* sınırlı denmesinin sebebini Parmenides'in kendisi açıklar. Buna göre *varolan* sonludur çünkü o tamamlanmıştır. Başka bir deyişle *varolan* ereksiz, eksiksiz olduğu için tamamlanmış bir bütünlüğe sahiptir; zira sonsuzluk, tamamlanmamışlık anlamına gelmektedir.

²²⁸ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009, s. 45

Dolayısıyla Parmenides için *varolan*, somut anlamda sonsuz ancak soyut ve mecazi anlamda ise sonludur.

Platon ideaların niteliklerinden bahsederken örtük olarak Parmenides'in görüşlerine saldırmaya devam eder. İdeaların oluş dünyasına tabi olmadıklarından ötürü hareketten bağımsız, ancak ruha etkide bulduklarından ötürü -daha önce de dendiği gibi- canlı ve hareketlidir. İdeaların hareketli olmalarının asıl nedeni, *hareket* ideasından pay almalarından kaynaklanır. Ancak onlar bir yanıyla değişmez oldukları için de durağandır. Dolayısıyla Platon'a göre *Bütüne* yalnızca hareketli ya da yalnızca durağan demek (bu Parmenides'in öğretisidir) yanlış bir tutumdur. Bu nedenlerden ötürü idealar zaman zaman birbirleriyle karışır veya ayrılırlar. Eş deyişle, idealar bazılarına yüklem olabilir bazılarına ise olmazlar. Eğer aralarındaki bu ortaklık sürekli olsaydı, "hareket durağanlıktır" gibi bir cümlenin ifade edilişi mümkün hale gelirdi. Öte yandan eğer aralarında hiç pay alma durumu olmasaydı, o zaman da hiçbir idea *varolandan* (ki *varolan* da bir ideadır) pay alamayacaktı. Bu durumda da hiçbir şey var olma durumuna sahip olmayacaktı. Bu nedenle birbirine "uygun" idealar bazen birleşir bazen ayrılırlar.

Sözü edilen bu düşüncelerini gerekçelendirmek için beş temel form/idea seçen Platon, bunların birbirleriyle ne türden bir ortaklığa girdiğini, aralarında nasıl farklılıklar veya benzerlikler olduğunu soruşturur. Bahsi geçen beş idea, *varolanın kendisi, başka, aynı, hareket ve durağanlık* idealarıdır. Bu soruşturma sayesinde hem *varolmayanın* bir anlamda varolduğu, hem de yanlış kanının var olma imkânının mümkün olduğu kanıtlanır. Diğer taraftan ideaların birbirlerinden pay alma mahiyetleri de -tamamıyla olmasa da- bu vesileyle aydınlatılır. Ayrıca, görüldüğü üzere, Platon hakikati (ideaları) sonsuz sayıda tasarlayarak ve *varolanı* da bunlar içinde bir form gibi düşünerek Parmenides'ten temelde ayrılmış olur.

Platon bu kez sözü edilen beş temel ideanın her birinin birbirinden farklı ve özgün olduklarını temellendirir. Buna göre, *hareket* ve *durağanlık* birbirlerinden doğal olarak zıt ve ayırırlar. Öte yandan onların var oldukları bilindiğinden, var olmalarını sağlayan üçüncü bir idea vardır ki o da *varolanın kendisidir*. *Aynı* ideasına gelince, o da ilk ikisinden farklıdır, aksi halde aralarındaki zıtlıktan söz edilemezdi. Benzer şekilde *aynı*, *varolandan* da farklıdır, çünkü *varolan*, hem *hareket* hem de *durağanlıkta* ortak

olarak bulunduğu için, eğer *aynı* ve *varolan* bir olsaydı, *hareket* ve *durağanlık* birbirinin aynısı olurdu. Bu durum çelişik olduğundan *aynı* ve *varolan* birbirinden farklıdır. Benzer kanıtlamalarla *başka* ideasının da diğerlerinden farklı olduğunu söyleyen Platon, bu idea sayesinde ideaların birbirinden farklı olduklarını söyler. Farklı biçimde söylemek gerekirse, her idea özgünlüğünü veya bireyselliğini *başka* ideasından pay almaya borçludur. Bu nedenle *başka*, her ideanın üzerine “yayılan” kapsayıcı bir formdur/cinstir/ideadır. Bu bağlamda *varolan* dışında kalan dört form, özleri gereği, ancak daha da önemlisi, *başkadan* pay aldıkları için *varolandan* ayrıdır. Dolayısıyla onlar bu manada birer *varolmayan*dır. Platon için bu çelişik bir durum değildir, çünkü her form *başkadan* pay aldığı için bir “varolan değildir” ancak öte yandan *varolandan* pay aldığı için de bir *varolandır*. Yani her form bir yanı ile *varolmayan* bir yanı ile *varolandır*. Bu bağlamda Platon’a göre *varolmayan* denildiğinde, *varolanın* karşıtı değil, yalnızca ondan “başka” olan anlaşılmalıdır. Zira *varolanın* karşıtı olan şey *mutlak olarak varolmayan*dır. Dolayısıyla benzer bir biçimde “güzel olmayan” dendiğinde *güzelin* karşıtı değil, ondan “başka” olan şey anlaşılmalıdır. Nitekim “güzel olmayan”, *güzelin* karşıtı olan, *çirkin* anlamına gelmez. Örneğin *beyazlık*, *büyüklik* veya *eşitlik* birer *güzel olmayandır* ve bunların hiçbiri *güzele* karşıt değildir.

Daha da önemlisi Platon’a göre, *güzel olmayan*, en az *güzel* kadar bir *ousiaya*, yani gerçekliğe sahiptir. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, *güzel olmayan* en az *güzel* kadar vardır. Aynı bağlamda *varolmayan* da *varolan* kadar vardır. Burada oldukça önemli bir ayrımın olduğunu ifade etmek gerekir. Buna göre, *güzel olmayan*, *güzel* kadar bir gerçekliğe sahip olsa bile, o bir form ya da cins değil, ancak formlar öbeğidir. Çünkü *güzel olmayanın* içerisinde birçok form bulunur. Öte yandan *güzel olmayan* ancak *güzele* nispetle ortaya çıkan bir gerçekliktir. Platon’a göre bu *başkanın* doğasından kaynaklanan bir durumdur. Zira “başka olma” durumu, *başka* ideasından pay almaktan kaynaklanıyor olsa da, en az iki formun ilişkisinden veya birbirlerine olan durumlarından ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle *başkalık*, formlar arası ilişki ağının adıdır. Konuyu daha açık hale getirmek için şöyle bir analogi kurulabilir: Atom çekirdeği ve elektronlar idealar ise, aralarındaki boşluğu dolduran manyetik alan da *başka* ideasından kaynaklanan *başkalık/başka olma* durumudur. Dolayısıyla varolmama durumu *başka* ideası nedeniyle gerçekleşiyorsa (ki Platon öyle demişti), denilebilir ki *başkalık*, varolmayanlar arasındaki ilişkiler ağının adıdır. Böylece *varolmayana* bu

manada varlık alanı açan Platon, bu sayede Parmenides'in varolmayan hiçbir şekilde var kılınamayacağı yönündeki öğretisini, kendi deyimiyle, "çürütmüş" olur. Ancak öte yandan Platon, bize göre, formlar arasındaki *iç içe geçmiş, sarmal* (symploke; **συμπλοκή**; intertwining) ilişkiler alanına da varlık atfederek Parmenides'in her şeyin *varolanla* dolu olduğu biçimindeki düşüncesine paralel bir fikir dile getirmiş oluyor.

Diğer taraftan şu soruyu sormak bu noktada oldukça önem taşımaktadır: *Başka* ideası eğer her formu *varolandan* ayırıyorsa, *başkalık* ya da *başka olma durumu* varolmaktığını nereden almaktadır? Eş deyişle, *varolmayan varolandan başka* olduğuna göre, varlığını nereden almaktadır? Formlar arasındaki *başkalık* ilişkisinin "yayıldığı" bu 'karanlık' varlık alanı ile ilgili Platon bir şey söylememektedir. Bunun nedeni ya problemin farkında olmamasıdır ya da, belki de bu yorum Platon'un kastettiği şeyi aştığı için, bu durumun onun nazarında bir problem teşkil etmemesidir. Ancak yine de, tüm ideaları kapsayan/aralarından geçen ve onlara varlık kazandıran başka bir "şey" in de olduğu üstü örtük şekilde anlaşılıyor; ya da denildiği türden başka bir "şey" yoksa bile, bahsi geçen alanın, farklı türden bir varlık alanı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü daha önce de denildiği gibi, *başka*, öteki idealardan farklı olarak, ancak en az iki ideanın ilişkisinden doğar. Başka bir ifadeyle o, ideaların arasındaki alanın ve alanı kapsayan ilişkiler yumağının kendisidir. Bu alan da *başkanın* doğası gereği *varolandan* başkadır. Diğer taraftan, Platon'a göre, bu ilişkiler sarmalı (başkalık) sayesinde konuşabiliyor ve bir logos oluşturabiliyoruz. Yani Kantçı bir ifadeyle söylemek gerekirse, *başkanın* doğası, dilin ve konuşmanın "koşullarını" belirler. Nitekim Yeni Kantçılar arasında, sözü edilen ilişkiler sayesinde ideaların bilinme ve varolma koşulları gerçekleştiği için, bu *başkalık* alanını bir tür transandantal alan olarak görenler olmuştur.

Platon, sofistlerin işte tam da bu *başkalık* (varolmayan) hakkında konuştuklarını söyler. Bunu kanıtlamak için öncelikle "Theaitetos oturuyor" ve "Theaitetos uçuyor" şeklinde, anlamlı/logosu olan iki örnek cümle kuran Platon, ilk cümlenin hakikate (çünkü o an Theaitetos oturuyordur) ikincisinin ise yanlış olana işaret ettiğini söyler. Platon için bu durum şu anlama gelir: İkinci cümle varolan bir şeye işaret etse de, işaret edilen şey Theaitetos'ta varolmayan bir şeydir. Dolayısıyla Theaitetos'a da bir - formlarda olduğu gibi- *varolan olmayan* (ouk on) eşlik eder. Nitekim Platon, her bir

varolana, *varolmayanın* da eşlik ettiğini dile getirmişti. Dolayısıyla sofist, işte bu *varolmayana* (yanlış olana) dair konuşur. Başka bir ifadeyle *sofist*, Theaitetos hakkında başka olanı aynı gibi, *varolmayanı* var gibi söyleyen kişidir. Söyledikleri elbette bir logos* içeren tümcelerdir, ancak bu tümceler *yanlış* logos aktarır. Bu bağlamda, insanın ruhunda düşünce, hayal ve sanı, hem doğru hem de yanlış olarak varolabilirler.

Sonuç olarak Platon, kendisi için oldukça güç olduğunu dile getirse de, “baba” dediği Parmenides’e, *başka* ideasını adeta bir silah gibi kullanarak, karşı çıkmıştır. Parmenides’in yasakladığı yola girme cesareti gösteren Platon’un yegâne motivasyonu, sofistin tanımını yapmaktı. Nihayetinde bunu başarmış ve sofistin her anlamda tanımını yapmıştır. Parmenides’in sözü edilen tüm fikirlerini çürütme girişimleri, ona karşı argüman üretme durumları göz önüne alındığında, Platon’un “baba katili” gibi bir yakıştırmayı hak etmediğini, yaptığı şeyin Parmenides’in öğretisini yer yer açıklama gayreti olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, diyalogun başkarakteri olan Elealı Yabancı’nın, baba katili gibi görüldüğünde bu durumun farkına varıp, aslında durumun öyle olmadığını söylediği anımsanınca, Platon’un, Parmenides’in dediklerini çürüttüğünü söylediğinde, aslında Parmenides’in *varolmayanın* hiçbir şekilde var kılınamayacağı sözünü çürüttüğü, çünkü *varolmayana* bir anlamda varlık katmayı başardığını kastettiği açığa çıkar. Ayrıca diyaloga genel biçimde bir göz atıldığında, Parmenides’in *varolmayan* dediğine Platon’un *mutlak varolmayan*, yine Parmenides’in *varolan* dediğine de Platon’un *gerçekten varolan* dediğini görmek oldukça kolaydır. İşte Platon, kendi öğretisini kanıtlamak adına, bahsi geçen iki kavramın arasında bir *başkalık* yolu açarak, bir manada *varolmayanı* var kılmıştır. Dolayısıyla Platon’a *baba katili* demek yerine Parmenides’in sadık bir izleyicisi demek daha yerinde bir tespit olacaktır.

Ancak öte yandan, Yunan kültürünü, yaşayış biçimini ve politik dünyasını belirleyen en önemli etkenlerden olan Yunan mitolojisindeki anlatılar da göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda, Kronos’un babası Uranos’a yaptığı, Zeus’un babası Kronos’u öldürdüğü, baba katili Oidipus karakteri ve Yunan politik tarihinde bu tür durumların yaşandığı anımsandığında, Platon’un da benzer bir ruh halinden uzak

* Platon için logosu olan cümleler, daha önce denildiği gibi, isim ve fiilden oluşan ve belli bir anlam aktaran cümlelerdir.

olmadığını söylemek de yerinde olur. Belki de kendi özgün felsefesini oluşturmaya koyulan her filozof, aynı ruh hali içinde hareket etmektedir/etmek zorundadır.

KAYNAKLAR

Kitaplar

- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Mayıs, 2015.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Eylül, 2008.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim, 2009.
- BARNES Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2004.
- BURNET John, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013.
- CAPELLE Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 1994.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2015
- COPLESTON Frederick, *A History Of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, New York, Doubleday Press, 1993.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013.
- CORNFORD F. M., *Plato's Theory Of Knowledge*, London, Butler&Tanner Ltd., 1935.
- CORNFORD F. M., *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ankara, Ayraç Yayınevi, Ekim, 2003.
- CORNFORD F. M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, Ekim, 2010.

- ÇELGİN Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- DENKEL Arda, *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986.
- EFLATUN, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945.
- FREEMAN Charles, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Ağustos, 2003.
- FRIEDEL Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2011.
- GUTHRIE W. K. C., *A History Of Greek Philosophy: Volume II*, Cambridge University Press, 1969.
- HEIDEGGER Martin, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Afa Yayınları, Ocak, 1997.
- HEIDEGGER Martin, *Plato's Sophist*, çev. Richard Rojcewicz & Andre Schuwer, Indiana University Press, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2011.
- JAEGER Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, Nisan, 2011.
- KAHN Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 2001.
- KIRK G. S. - J. E. RAVEN - M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1984.
- KRANZ Walther, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, Eylül, 1994.
- LAERTIOS Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- LIDDELL H.G. - R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

- PARMENİDES, *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Eylül, 2015.
- PETERS Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004.
- PLATO, *Philebus*, çev. J. C. B. Gosling, Oxford-Clarendon Press, 1975.
- PLATO, *Cratylus-Parmenides-Greater Hippias-Lesser Hippias*, çev. Herold North Fowler, London, Harvard University Press, 2006.
- PLATO, *Theaetetus-Sophist*, çev. Herold North Fowler, London, Harvard University Press, 2006.
- PLATON, *Eutyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul, Maarif Basımevi, 1958.
- PLATON, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962.
- PLATON, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- PLATON, *Lakhes*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- PLATON, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- PLATON, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Yayınevi, 1998.
- PLATON, *Yasalar II*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.
- PLATON, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Sentez Yayıncılık, Şubat, 2007.
- PLATON, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, Nisan, 2007.
- PLATON, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, Kasım, 2010.
- PLATON, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Şubat, 2010.
- PLATON, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.

- PLATON, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, Mart, 2014.
- PLATON, *Phaidros*, çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- PLATON, *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Kasım, 2015.
- PLATON, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi: İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, Eylül, 1983.
- SELIGMAN Paul, *Being and Not-Being: An Introduction To Plato's Sophist*, Martinus Nijhoft Press, 1974.
- TAYLOR A. E., *Plato: The Man and His Work*, London, Butler and Tanner Ltd., 1955.


Sürelî Yayınlar

- BAŞARAN Melih, “*Filozof ve Vantrilok*”, Toplum Bilim, Sayı 5, Kasım, 1996.
- SÜMER Banu Alan, “*Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış*”, Flsf Dergisi, Sayı 11, Bahar, 2011.

Diğer Kaynaklar

- AKÇA Ergün Ahmet, *One Is: A Reading Of Plato's Parmenides In Respect Of Parmenides' Poem*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007.
- *Türkçe Sözlük*, T.D.K. Yayınları, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mehmet	ÇİÇEK	
Doğum Yeri ve Yılı	Bismil	1986	
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	Klasik Yunanca	
ve Düzeyi	İyi	Orta	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2000	2004	Diyarbakır Anadolu Lisesi
Lisans	2005	2010	Ege Üniversitesi
Yüksek Lisans	2013	-	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayımlar:			
İletişim (e-posta):	ronrossini@hotmail.com		
Tarih	08.07.2017		
İmza			
Adı Soyadı	Mehmet ÇİÇEK		

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Mehmet ÇİÇEK
Tez Adı	Parmenides ve Platon'da "Varolan"
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe A.B.D
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Metin BECERMEN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 08.07.2017

İmza :

