



Makale Geliş | Received: 20.02.2023
Makale Kabul | Accepted: 30.07.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1269427

Mehmet ÇİÇEK

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate
Bursa Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0003-0250-5005
mehmetcicek3521@gmail.com

Mehmet Fatih ELMAS

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman, TR
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR
ORCID: 0000-0002-9728-2635
m_fatihelmas@hotmail.com

Platon'un *Sofist* Diyalogu Üzerine Bir İnceleme

Öz: Toplum içinde gördükleri itibara karşı neredeyse tüm diyaloglarında Sofistlere ve sofistik söz söyleme tarzına karşı eleştirilerini sıralayan Platon, onları hiçbir eserinde *Sofist* diyalogundaki kadar sistemli bir şekilde eleştirmemiştir. Bu diyalogun ayrılmış gibi görünen ancak birbirini tamamlayan iki ana savı vardır. Birincisi, büyük saygı duyduğu Parmenides'in düşüncelerinde - "baba katli" gibi bir yakıştırmayı göze alacak kadar- derinleşmek; ikincisi ise sofistlerin tümüne müşterek beyan yapısının doğruluk ve yanlışlık ile olan ilişkisini hakikat bağlamında incelemek. Buna göre Platon için Parmenides'in yaklaşımı yapısı gereği sadece "(var-)dır" hattını kabul ettiğinden, "(var-)değil-dir" istikametine kapı açmaz. Bu durum ise ancak "değil-dir"e nispeti bakımından incelenebilecek beyanların esasında nasıl incelenebileceği sorununu doğurur. Çünkü bir sofist ne zaman "değil-dir" ile karşılık verirse verilsin, sofist "değil-dir" in daima "(var-)değil-dir" ile "birlik"ine adım atar ve bu durum da onun beyanının Parmenides'in "(var-)dır" ve "(var-)değil-dir" ayrımı üzerinden kavranışını beraberinde getirir. Parmenides'in dediği gibi, eğer *logosun* izin verdiği yegâne ifade "(var-)dır" ise, bu durumda sofistlerin beyanlarının "ne"ye dair olduğu hakkında *logos* düzleminde konuşulamaz. Platon, Parmenides'in kavramsal çerçevesini tanzim ederek, sofistlerin yanlış, taklide, hatta varolmayana (ancak bir bakıma da varolana) dair konuştuklarını açığa çıkarmak ister. Bu nedenle, *Sofist* diyalogunda Platon, ilk olarak varolmayanın ne bakımdan var olduğunu ortaya koyarak, "yanlış" denilen (*logosu* veya anlamı olan ancak doğru olmayan) beyanların, mümkün olma imkânını temellendirmeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle, Platon, kendisi açısından, Parmenides'in varolmayana dair düşüncelerini genişleterek hiçbir şekilde varolmayanın yanına, başka ideası ile aynı anlamda kullandığı varolmayanın ne anlamda var olduğunu kanıtlamaya çalışarak, yanlışın dayandığı varlık zeminini kurmaya çalışır. Böylece, eserde

ayrı gibi görünen iki düşüncenin esasen birbirini tamamlayan yönü de açığa çıkar. Bu inceleme, *Sofist* diyalogunda geliştirilen akıl yürütmelerde bir derinleşmeyle, Platon'un düşüncelerini bu konuda nasıl bir düzeye taşıdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Parmenides, Sofist, Varolan, Varolmayan.

An Examination on Plato's Dialogue the *Sophist*

Abstract: Plato, who listed his criticisms against the Sophists and their sophistic way of speaking in almost all of his dialogues against the reputation they received in society, did not criticize them as systematically as in dialogue the *Sophist* in any of his works. This dialogue has two main arguments that seem to be separate but complement each other. First, to deepen in the thoughts of Parmenides, whom he greatly respected - to the point of risking an epithet such as "patricide"; The second is to examine the relationship between truth and falsehood, the structure of declaration common to all sophists, in the context of truth. Accordingly, for Plato, Parmenides' approach does not open the door to the "(it is)-not" direction, as it inherently accepts only the "(it is)" line. This situation raises the problem of how statements that can only be examined in relation to "(is not)" can be examined on their merits. Because whenever a sophist responds with "(it is)-not", the sophist always steps into the "unity" of "(it is)-not" with "(it is)-not", which makes his statement echo Parmenides'. It brings about understanding through the distinction of "(it is)" and "(it is)-not". As Parmenides said, if the only expression allowed by *logos* is "(it is)", it is not possible to talk about "what" the statements of the sophists are about at the level of *logos*. Plato reformed Parmenides' conceptual framework and thought that the sophists talked about false, imitation, and even not-being (but in a sense, being). Therefore, in dialogue he *Sophist*, Plato tries to establish the possibility of the so-called "false" statements (which have a *logos* or meaning but are not true) by first revealing in what way the not-being is being. In other words, Plato, for himself, tries to establish the ground of existence on which the false is based, by expanding Parmenides' thoughts on not-being, by trying to prove in what sense not-being, which he uses in the same sense as the idea of the other, exists. Thus, the complementary aspect of the dialogue, of two seemingly separate thoughts, is revealed. This examination aims to reveal to what level Plato took his thoughts on this subject, by deepening the reasoning developed in dialogue the *Sophist*.

Keywords: Plato, Parmenides, Sophist, Being, Not-Being

Giriş

"Nedir?" sorusu bir nesneyi tanımlamanın, anlamamanın, kavramanın anahtarıdır. Bu soru her dâim bir *varolan* talep eder; hep bir *varolana* dairdir. Ancak onun karşılığı olan yanıt, sıradan bir yanıt değildir. Çünkü "nedir?" sorusu esasen nesnenin özünü (*ousia*) talep eder. Eş deyişle, nesnenin tüm geçici görünüşlerinin dışında, onda bulunan ve zaman ya da koşuldan bağımsız bir gerçekliği talep eder. Örneğe; "kalem nedir?" sorusu, kalemin rengi, boyutu ve diğer niteliklerinin dışında, kalem o anda orada-mevcut olmasa dahi, onun değişmez tanımını/niteliğini içeren yanıtını talep eder. Dolayısıyla "nedir?" sorusu hakikate, gerçekliğe, yani varlığa ilişkin bir sorudur ve bu haliyle de felsefenin ve

tüm diğerk bilimlerin temel sorusudur. "Varlık" sorusunun ilk, en temel ve ontolojik önceliğine işaret eden Heidegger konuyla ilgili Őu belirlemeleri yapar:

Dolayısıyla varlık sorusu; varolanları, Őu veya bu Şekilde varolanlar olarak enine boyuna araŐtıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin mmknlğnn a priori koŐullarını amaçlamakla sınırlı olmayıp, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkn koŐullarını amaçlar. İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıka ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıka esasen kr ve öz amacından sapmıŐ kahlrlar (Heidegger 2011: 11).

Öyleyse ister basit ister sofistike olsun, varlığa dair herhangi bir alıŐma "Varlık" sorusu olmadan gerçekleŐtirildiğinde hedefini her daim ıskalayacaktır.

Bir nesneye dair sorulan "bu nedir?" sorusuna karşılık olarak, örneğın "bu bir ağaçtır" yanıtı verilebilir. Ancak sorgulama ilerletilip "ağaç nedir?" diye sorulduğunda, soru artık temel bir sorudur. Çünkü bu durumda soru, artık nesneyi tanımayı değil onu anlamayı/kavramayı talep eder. Bu manada soru artık ağacın tekil varlığına değil, genel anlamda *Ağaç*'ın kendindeliğine/özüne yani ağaç olma durumuna ve bu durumun temel niteliğine dair olur. Bu bağlamda "varolan nedir" sorusu -Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe* adlı eserinde ifade ettiğiyi gibi- gerçekte *varolanın* ne olduğuna (su, ateş, hava, Bir vb.) değil, *varolanın* var olmasını sağlayan Şeyin/durumun kendisine yneltiymiŐ olur. *Varolanın* bu anlamda belirlenmesi felsefi düşünce açısından elzemdir. Bunun yanında, *varolana* dair sorulan bu sorunun göz ardı edilmesi bilgiye ve diğerk felsefi disiplinlere dair herhangi bir araŐtırmayı da imkânsız kılar. Çünkü bilgi her Şeyden önce bir Şeyin bilgisi olmak zorundadır. Bu manada *varolanın* ne ifade ettiğiyi açıklığa kavuŐmadıkça, bilginin neye dair olduğuyi da muğlak kalacaktır. Öte yandan bu soru Thales'ten bu yana *asıl anlamıyla* sorulmamaktadır. Çünkü başlangıçta felsefi düşüncenin filizlenmesi, *varolana* dair araştırma ile değil, *arkh* arayıŐı ile başlar. Parmenides bile asıl hakikatin *varolan* olduğuyi söylerken, temel kaygısı *varolanın* kendisine dair bir soruŐtırma değildir. Bu anlamda sofistlere gelinceye kadar

“nedir?” sorusu, *varolanın* kendisine değil, ilk ilkenin ne olduğuna dair soruşturmada kullanılmıştır. Gelgelelim, sofistler aracılığıyla yavaş yavaş gelişmeye başlayan “varolan nedir?” sorusu ancak Platon’da olgunlaşacaktır.

Parmenides, şiirinin son kısmında sanılar dünyasına yer vermiş olsa da, o dünyanın gerçekliğinden asla şüphe etmemiştir. O halde sanılar nedir, neye işaret etmektedirler? Parmenides için sanılar elbette geçici ve durağan olmayanın, kalıcı ve gerçek sanılması anlamına geliyordu. Ancak bu açıklama Platon için sofistleri ve onların faaliyetlerini açıklamada yetersiz görünüyordu. Çünkü sofistler neredeyse tüm Atinalıların, “bilgeliklerinin” peşinde koştuğu kimselerdi. Platon için sofistlerin faaliyetleri öylesine güçlü bir illüzyondu ki bu illüzyonistlerin maskelerini düşürmek için yanlış kanının ve *varolmayanın* varlığını kanıtlayacak bir metin yazma zarureti vardı. Bu nedenlerle, *Sofist* (Σοφιστής)* diyalogu Platon’un Sofistlere karşı felsefi müdahalesi olarak kaleme alınmıştır. Zira Parmenides’in dünyasında her söz bir *varolana* denk düştüğü için sofistlerin insanın her şeyin ölçütü olduğuna yönelik iddiası (*homo mensura*) bir hakikat olmuştur: “Sofistler, insanın her şeyin ölçüsü olduğuna yönelik tezleriyle, hakikatin ölçütünü bireysel olana indirgemiş ve böylece evrensel bir hakikatten söz etmenin imkânını ortadan kaldırmışlardır” (Elmas 2022: 471). Bu sahnede yanlıştan, yalandan söz etmek oldukça güçtür. Çünkü Platon için yanlış aslında *varolmayana* dair konuşmak demektir. Ancak Parmenides *varolmayanın* hiçbir şekilde var olmadığını ileri sürmüştü. Dolayısıyla *Sofist* diyalogunu yazarken “zorunlu olarak” *varolmayana* bir anlamda bir “varlık” alanı açmak zorunda olduğundan Platon’un Parmenides ile hesaplaşması kaçınılmaz olmuştur. Başka hiçbir diyalogunda

*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 başlandığının altını çizmek gerekir. Ayrıca o dönemde ve günümüzde mantık denildiğinde farklı şeylerin anlaşıldığını dile getirmekte fayda vardır. “Mantıksal olan” alt başlığı diyalogda doğrudan varlığın değil, fakat daha ziyade varlık üzerine konuşmaya çelişmezlik ilkesi üzerinden sınır çekilmesinin esas alındığına işaret eder.

varolmayana dair bu düzeyde bir akıl yürütmeye girişmeyen Platon, bu diyalogda okuyucuyu doğrudan *varolmayan* ile doğrudan yüzleştirir.

1. Sofistin Tanımı: Aldatma Sanatı

Diyalog *sofist*, *devlet adamı* ve *filozofun* anlamlarının araştırılmasının gerekli ama güç olduğuna dair tespitle başlar.* Metnin içinde her ne kadar birkaç konuşmada Sokrates yer alsada, tartışma esasen, Elealı Yabancı ve Theaitetos üzerinden devam eder.* İlk olarak *sofistin* anlamı araştırılır. Bu bağlamda, Platon önce sanatları en genel anlamda ikiye ayırır. Bunlardan ilki *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 sanatıdır (Platon 2015: 219b-c).** Bu sözcük *sofistin* aranacağı sözcüklerden ilkidir. Onun ayrıca mal düşkünü, paragöz, açgözlü gibi anlamlara geldiği de hesaba katıldığında, *sofist* kavramının Platon'daki karşılığının nitelikleri henüz muğlak da olsa belirir.

Sofisti bir tür avcı olarak düşünen Platon, analogi yoluyla çerçevelemeye çalışır. İlk olarak olta ile balık avlamanın yerini bulmaya çalışan Platon, bu avlama türünün elde etme sanatına dâhil olduğuna dikkat çeker. Sonrasında avlanma sanatı ikili alt gruplara ayrılarak, son kertede yaralamaya dayalı avlanma kategorisine ulaşılır ve o da zıpkın ve olta kullanarak avlanma olarak ayrılır. Böylece olta ile avlamanın yeri belirlenmiş olur (Platon 2015: 219d-221c). *Sofistin* yaptığı işin olta ile avlanma sanatına akraba bir sanat olduğunu düşünen Platon, tek farklarının birinin hayvan avı, diğerinin (avının) ise "zenginlik akan ırmaklardaki bereketli çayırlarda yetişen gençler"i (Platon 2015: 221d-222b) avlamak olduğunu ifade eder. Devamında evcil hayvan avı (insanı da bu başlıkta

*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.

* Diyalogun başkarakteri Elealı Yabancı olsa da onun dile getirdiği iddialar Platon'un düşüncelerinin dolaylı ifadeleri olduğu için, çalışma, Yabancı yerine Platon konuşuyormuş gibi ilerleyecektir.

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

görür) kategorisine yönelir ve onun da zorla veya kandırarak (halk önünde mahkemede veya dostlar arasında yapılan konuşma ile) avlama olarak iki şeklinin olduğunu tespit eder. İkili ayrımlar çekmeye bir süre daha devam eder ve kandırmayı da kendi içinde ikiye ayırır. Buna göre ilki kendiyile ilgili diğeri de halka yönelik 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 (Platon 2015: 222c-223b). Onun silahı konuşma, avı zengin gençler ve amacı da para kazanmaktır; vaadi ise (sözde) bilgelik ya da erdem öğretmektir. Buna mukabil, alışveriş ile elde etmeyi 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. Yine, ruh ile ilgili gereksinimlerin ticaretini de gösteriş sanatları ticareti veya bilgi ticareti olarak ikiye ayırır. Bir kez daha sofistin konumunu belirleyen Platon, onun erdem bilgisi ticareti yaptığını söyler. Bunu yaparken de sofist kent kent dolaşan, başkasının ürünlerini satan bir toptancı gibidir (Platon 2015: 223c-224d). Sofist her şekilde Platon için bir bilgi tüccarıdır. Bununla birlikte, söz ile elde etmeyi halk önünde olup hukuk ile ilgili olan veya kişiler arasında gerçekleşen ve çelişmeye dayalı olan olarak ikiye ayıran Platon, sonuncusunu da alışveriş (pazarlık) ile ilgili ve tartışma sanatı (eristik) ile ilgili olarak yine ikiye ayırır. Ona göre, tartışma sanatı ya para kazandırmaz (ki bu gevezeliktir) ya da kazandırır (işte bu da sofistliktir) (Platon 2015: 225a-226a).

Tüm bunlarla yetinmeyen Platon, *sofisti* bu kez ayıklama sanatı dediği* uğraşın içerisinde arar (bu sanatın, “elde etme sanatı mı, yoksa meydana getirme sanatı mı?” olduğu konusunda Platon herhangi bir uyarıda bulunmasa da, yönteminin ayırmaya dayalı olduğu dikkate alındığında onun bir tür elde etme sanatı olduğuna ilişkin bir kanaat geliştirilebilir). Ayıklama sanatının altına

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

sırasıyla temizleme sanatını, ruha ilişkin arınma sanatını, öğrenme sanatını, eğitim sanatını yerleştiren Platon, en altta sözde bilgeliğe (bir şey bilmediği halde bildiğini sanma) karşı çürütme sanatını konutlar. 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 Platon, 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 sofist bir sanat olduğunu dile getirir (Platon 2015: 226b-231d). Denebilir ki Platon diyalogun bu kısmında kullandıkları yöntem bakımından sofist ile Sokrates arasında aslında ince bir çizginin olduğunu örtük bir şekilde itiraf eder.

Sofistin en karakteristik özelliğini belirleme amacını açık eden Platon, araştırmasının girişinde birçok şey hakkında konuşan sofistlerin, Platon'un temel iki kavramı olan *genesis* (γένεσις; oluş) ve *ousia* (οὐσία; öz, töz, olmaklık, varolan, varlık, varolma durumu, kalıcı olarak olma durumu) hakkında da konuştuklarını ileri sürer. Ona göre her şey üzerine konuşan sofistler, tüm şeylerin bilgisine sahip oldukları iddiasındadırlar. Böyle bir şeyin mümkün olmadığını söyleyen Platon, yine de her şeyi biliyormuş gibi göründüklerini belirtip, bunun nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalışır (Platon 2015: 232c-233b). Gerçekte her şeyi bilmiyor ama öyle görünüyorlarsa, 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 ifade eder. Ona göre Sofist bu faaliyetini bir ressam edasıyla gerçekleştirir adeta. Deyim yerindeyse, dili fırça, sözleri ise boyadır. Platon onu bu haliyle bir hokkabaza, şaka yapan birine, bir taklitçiye benzetir ve bu

noktadan itibaren genç Theaitetos'a onu gerçek olan şeylere götürmeyi vaat eder (Platon 2015: 234a-e).

Sofistlerin çeşitli tarzlarda yapılan tasviri aslında farklı sofist türlerine işaret eder. Zira denilebilir ki para avcısı, kent kent dolaşan, bilgi tüccarı olanları Protagoras, Gorgias ve Hippias gibileri; söz savaşının erbabı olanlar ise Euthydemos ve kardeşi gibileridir. Eristiğin diğer temsilcileri de Elea ve Megara'dır (Cornford 2010: 317-315). Sofistin birçok tanımı olsa da sofistlik tek bir sanat ismidir. Buradan itibaren artık onun özüne, temel niteliğine bakmak icap eder. 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 (Cornford 2010: 345-346).

İki tür taklit etme sanatı olduğunu söyleyen Platon, birincisine kopya etme sanatı (eikastikē, εἰκαστική) (zira bu durumda tasvir edilen nesne ile üretilen şey aynı boyut ve rengi taşır), ikincisine 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 (Platon 2015: 235b-236a). 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 var olması, ayrıca bir şey söyleyip ama bunun gerçek (alēthēs, ἀληθής) ile ilgisi olmaması durumları anlaşılması güç şeylerdir (Platon 2015: 236e).

Bir diğer güçlük ise bunlarla ilişkili olarak bir kimsenin nasıl olup da çelişkiye düşmeden *yanlışın* var olduğunu söyleyebildiği ya da yanlış şeyler söyleyebildiğidir. Çünkü Platon için *yanlış olan*, diyalog boyunca görüleceği üzere, aslında *varolmayana* dair bir şeydir (Plato 2006a: 337). Eğer yanlış önermelerden

söz edebiliyorsak, bu durum *varolmayanın var olduğu* (to mē on eivai, τὸ μὴ ὄν εἶναι; *not-being exists*) savına dayanır ki Platon için aksi halde *yanlış* (pseydos, ψεῦδος) başka şekilde var olamazdı; ona göre bunun başka bir yolu yoktur (Platon 2015: 237a). Platon'un *varolmayanın* varlığından ısrarla yanlış olanı anlamasının sebebi, bilindiği gibi, epistemolojisi ile ontolojisinin arasında keskin ayrımların olmaması, deyim yerindeyse ikisinin birbirini var etmesidir.

1.1. Eidos'ların Tümillikleri ve Tekillikleri: *Varolmayan ve Başka*

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

Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησί, εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.
Asla kanıtlanamaz var olmayanın var olduğu;
Hayır, böyle bir araştırma yolundan düşünceni uzak tut!

Böylelikle, Parmenides'in irşâd ettiği yolun dışına çıkılır (Platon 2015: 237a). Ancak şimdilik bu yeni güzergâhta ilerlemenin mümkün olup olmadığı araştırılmaktadır. Cornford'a göre diyalog aslında üç ana problemi içerir. İlki, gerçek anlamda var olmayan 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 ve üçüncüsü de *var değildir* ile biten bir cümlenin aslında *bir şey* söylememesi nedeniyle kendi içinde çelişik olma problemi, bir diğer ifadeyle, olumsuz yargıların imkânı problemi. Bu üç problem de birbiriyle ilişkili olup, Parmenides'in dolaylı olarak ifade ettiği güçlüklerdir (Cornford 2010: 368-373). Özellikle ikinci problem diyalogun omuriliğini oluşturur. Nitekim bu konu özellikle Kratylos diyalogunda 429d'den itibaren Sokrates tarafından “bütünüyle yanlış konuşmanın mümkün olup olmadığı” sorusu ile tartışmaya açılır ve 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 ettirdiği görülebilir (Plato 2006: 155).

Platon Kratylos'un ifadelerine paralel şekilde *to mēdamōs on* (**τὸ μηδαμῶς ὄν**) yani *tümüyle varolmayan, hiç olmayan, mutlak olarak varolmayan*ın dile gelmesinin mümkün olduğunu, ancak bunun anlamsız ses ve gürültü çıkarmaktan öteye geçmeyeceğini ifade eder (Platon 2016: 237b-d). Platon burada "söylemek, anlatmak, anlamlı bir şey konuşmak" anlamlarına gelen *legō* (**λέγω**) fiili yerine anlamsız ses çıkarma ya da gürültü çıkarma anlamlarına gelen *phtheggomai* (**φθέγγομαι**) fiilini kullanır (Platon 2015: 237b). Dolayısıyla aslında *hiçbir şekilde varolmayan* hakkında konuşmak bu manada imkânsızdır.

Buna mukabil, Platon, bir şeyden söz ederken söylenen şeyin bir şey hakkında söylenmesi gerektiğini gerekçe göstererek, *varolmayan*, yani *to mē ov* (**τὸ μὴ ὄν**) sözcüğünün herhangi bir şey anlamına gelen *ti* (**τι**) sözcüğü ile birlikte kullanılmayacağını ileri sürer.* 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* (*mēdev legein*, **μηδὲν λέγειν**). Başka bir anlamda, ne tekillikle ne de çoğullukla özdeşleştirilebilecek herhangi bir cümle kurmaz; yani hiçbir şey söylemez.

Bu durumda Platon diyalog boyunca yer yer bahsettiği sanı (*hē doksa*, **ἡ δόξα**) sözcüğü ile ve bu sanıların olduğu konuşma türü (*doksadzō*, **δοξάζω**) ile ne söylemek ister? Ona göre bilimin, bilmenin (*epistēmē*, **ἐπιστήμη**) konusu her zaman *varolana* dayanır, *varolan* üzerinedir (*epi tō onti*, **ἐπὶ τῷ ὄντι**). Dolayısıyla bilmenin amacı ve hedefi *to on'u* (**τὸ ὄν**) yani *varolanı* bilmektir (Cornford 2010: 186- 187). Sanı da Platon'a göre bilme gibi bir yetidir, güçtür (*dynamis*, **δύναμις**); düşünmemizi, daha doğrusu sanmamızı, hayal kurmamızı sağlayan yetidir. Kişi bir şeyleri sanma yetisiyle düşünüyorsa o yokluğa ya da hiçbir şekilde *varolmayana*

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

dair değil, *bir şeye* yönelik düşünür. Sanının, sandığı bir şey vardır. Çünkü *varolmayan* hiçbir şeydir. Bilmek, Platon'a göre, gerçek anlamda *varolana* dair, bilgisizlik ise (agnoia, **ἀγνοια**) *varolmayana* (mutlak) dair olduğu için, sanı da ikisi arasındaki bir alana ait olacaktır (Platon 2014: 478c). 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 (Cornford 2010: 188-189).

Platon dikkatini tekrar (mutlak) *varolmayana* çevirir. Var olan bir şey başka bir var olanın katılabileceğini teyit ettiren Platon, var olanın herhangi bir biçimde var olmayana katılamayacağını ileri sürer. Eğer öyleyse bir *varolan* sayıyı *varolmayanı* belirtmek için ya da ona katmak için kullanmak çelişik bir tutum olacaktır (Platon 2016: 238b). 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 kath' hauto, **αὐτὸ καθ' αὐτό**) düşünebiliriz (diavoeō, **διανοέω**) ne de söyleyebiliriz ya da anlatabiliriz (Platon 2016: 238c).** Ancak Platon büyük bir güçlüğü daha işaret eder. Az önce onun telaffuz edilemez, anlatılamaz ya da düşünülemez *olduğunu* (eivai, **εἶναι**) söylerken, *olduğunu* demekle kendisinin de 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 anlaşılmasında biçimindeki yorumunun aksine-(Soykan 2015: 159) onu sabitlemek, nitelemek, tanımlamak veya çerçevesini kısmen çizmek anlamına geldiğinden, Platon çelişki içinde olduğunu düşünmektedir. Dahası onu bir yükleme ya da genel kapsayıcı kümenin altına yerleştirmek -ki burada söz konusu olan küme *varolan* olacaktır- yine çelişkiye yol açmıştır (Platon 2016: 239a). Dolayısıyla Platon ondan -ister tek, ister

*τῇ διανοίᾳ τὸ παραπάν λάβοι τὰ μὴ ὄντα

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

çok biçimde- söz edilmemesi gerektiğini söyler. Açıkça görülür ki bu noktada Platon hala Parmenides'in izindedir.

Yine, Platon sofistin göz boyama ustası olduğunu, bu yüzden de insanların ruhlarında *yanlış kanılar* (pseudē doksadzeiv, **ψευδῆ δοξάζειν**) oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre, yanlış kanı *varolanlara karşıt olan* anlamına gelir. Dolayısıyla yanlış kanı *varolmayana* dairdir. *Varolmayanı* bir bakıma varsaymak, bunun mümkün olduğunu düşünmek Platon'da "baba katili" (patraloiais, **πατραλοιαίς**; *parricide*) olduğu hissini uyandırır. Ancak bunun aslen öyle olmayabileceğini, sofistin nerede durduğunu ya da sofistin söylediklerinin nereye dâhil olduğunu belirlemek için, "babam" dediği Parmenides'in tezini, *varolmayanın* bir bakıma var olduğu, *varolanın* da bir bakıma var olmadığını kanıtlamak yoluyla tartışma konusu yapmak gerektiğini düşünür (Platon 2016: 241a-242a).

1.2. Varolan'ın ve Ousia'nın Nitelikleri

İlk olarak *varolanı* analiz etmenin gerekli olduğunu düşünen Platon, her şeyi (ta panta, **τὰ πάντα**) çift olarak düşünen bir filozofa, onun çifte ne türden bir varlık yüklediğini -sanki karşısındaymış gibi- Theaitetos üzerinden sorar: "Bu çiftlerden her biri ayrı ayrı bir varolan mı yoksa ikisi bir çift olarak mı bir varolan?" (Platon 2016: 243e). Platon, bu soru ile bu çokluğa dayanan öğretiyi çürütmeye girişir. 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 daha doğrusu ikisine birden *Bir*'lik atfedildiği için *varolanı Bir* kabul etmek gerekir (Platon 2016: 244a-b). Tüm bunlarla Platon her iki durumda da çelişki olduğunu gösterir.

Bu öğretiyi "başarısız" olarak niteleyen Platon, bu kez *Bütünü Bir* (hen, **ἕν**) olarak kabul eden filozoflara yönelir. Onlara yine Theaitetos üzerinden, **τὸ ὅν**'dan ne anlamamız gerektiğini sorar. Ona göre onlar eğer *varolan* veya *Bir* derken, aynı şeyi kastediyorlarsa, aynı şeye iki isim veriyorlar demektir (diğer durum zaten her

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

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 (Platon 2016: 244c). Platon bu noktada kavranması oldukça güç bir fikri ortaya atar: "Hem *Bir*'in adı olarak hem de adın *Bir*'i olarak *Bir*, (aynıdır)". Tümcenin Yunancası şöyledir: "καὶ τὸ ἕν γε, ἐνός ὄνομα ὄν* καὶ τοῦ** ὀνόματος αὐτὸ*** ἕν 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. İsim olarak *Bir*, teklik anlamında *Bir*'in tanımını içerir. Örneğe, üçgen adı işaret ettiği üçgenliğin tanımı olan üç kenarlı veya köşeli olma durumunu zaten isminde barındırır.

Parmenides'in de bütün her şeyi *Bir* olarak ve ayrıca "(var-)dır" olarak düşündüğü dikkate alındığında, Platon, diğer her şey gibi *Bir*'e de iki farklı adın verilmesinin çelişki doğuracağını yukarıdaki argümanlarla kanıtladığı iddiasındadır. Bununla birlikte,

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.

şeklinde Parmenides'ten tekrar alıntı yapan Platon (Platon 2016: 244e), Parmenides'in düşüncesinin temelinde olan ve bu şekilde tanımlanan τὸ ὄν'un, *Bütün* (holos, ὅλος) ile aynı olduğu iddiasının temelsiz olduğunu, çünkü böyle bir *varolanın merkezi, ortası ve uç noktaları* olacağından dolayı, parçaları da olacağını iddia eder*. Buna göre parçası olan bir *Bütün*, *Bir* ile aynı olamaz. Bir diğer ifadeyle Platon için, *Bütün* kapsayandır ve kapsayan şey sınırlıdır, ayrıca sınırlı ise ortası, uç

* 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; ἕνὸνμόνον Bodleianus; ὄν μόνον Venetus.

** τοῦ B V; τοῦτο Venetus.

*** αὐτὸ Schleiermacher; αὐτό B V.

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

noktaları, başı ve sonu da olacaktır (Platon 2014a: 66). Bu nedenle Ona göre, Parmenides'in *Bir'i Bütün* olamaz.

Bu kez **οὐσία** hakkında farklı iki görüşün (*varolan* hakkında iki görüş ifade edilmişti: Birlik ve Çokluk temelinde) olduğunu ve bunlar arasında hiç sona ermeyen bir savaşın sürdüğünü dile getiren Platon, bu sözcükten "sert mizaçlı" olarak tanımladığı bir kesimin (atom öğretisini savunan filozoflar) cisim (sōma, **σῶμα**) denilen şeyi anladıklarını ve cisimsel olmayanın aslında olmadığını öğrettiklerini ifade eder (Platon 2016: 245e-246a). Başka bir ifadeyle, bu taraf sadece dokunulabilir şeylerin olduğuna, yalnızca onların gerçek bir mevcudiyete sahip olduklarını söyler. "Yumuşak huylu" şeklinde tanımladığı (kendisini de içinde konumlandığı) diğer taraf ise hakiki **οὐσία**'nın bedensiz, cisimsiz **εἶδος**'lar olduğunu düşünür. Platon bu kesimin söz ettiği dünyanın ise hareketli, genel geçer, bilgi nesnesi olmayan, başka bir ifadeyle düşünülebilir ya da akli (noētos, **νοητός**) olmayan, oluş (**γένεσις**) dünyası olduğunu ifade eder (Platon 2016: 246b-d).

Platon, cisimleri ya da elle tutulan, görülen şeyleri nihai gerçeklik ya da varolan olarak kabul eden filozofların, *ölümlü canlı* (thēton zōon, **θητόν ζῶον**) derken, ruhu (psykhē, **ψυχή**) olan bir şeyi anladıklarına ve ruhu da cisimsel varsaydıklarına dikkat çeker. Öte yandan, ruhun *adil, adaletsiz veya akli başında* vs. olabileceğini söylediklerini de hatırlatır. Onlar için eğer bir şey bir yerde mevcut olma ya da olmama gücüne, imkânına sahip ise o şey vardır. O halde denilebilir ki onlar için ruha katılan adalet, anlayış, anlama, tartarak karar verme (phronēsis, **φρόνησις**) ve diğer erdem çeşitleri aslında vardır. Ancak bunlar ne dokunulur ne de görünür şeylerdir. Bu durumda onlar ya bu kavramları reddedecekler ve yoktur diyeceklerdir ya da bunları cisimsel şeyler olarak niteleyeceklerdir; ancak her iki durum da çelişik ve imkânsızdır (Platon 2016: 246e-247d).

Platon bu kez dikkatini "**εἶδος** dostlarına" yöneltir: Onlar için *oluş* ve **οὐσία** birbirinden ayrı şeylerdir. Ona göre beden, insanı duyum aracılığıyla *oluş'a*, ruh ise insanı akıl yürütme, muhakeme vasıtası ile gerçek (t)özlere (hē ontōs ousia, **ἡ**

ὄντως οὐσία) ortak eder. Bunlar ilkinin aksine her zaman aynı tarzda olan şeylerdir (Platon 2016: 248b-d). Bu türden düşünen filozoflar **οὐσία** ve ruhun karşılıklı ilişki içinde olduklarını düşünürler; ruh bilen, öteki ise bilinendir. Ancak bu bir tür etkide bulunma ya da etkilenme ilişkisi değildir. Tam bu noktada Platon “[bu durumda] bu bütünlüklü birlik halinde olan *mutlak, saf varolanın* (to pantelēs on, τὸ παντελής ὄν), hareketten (kinēsis, κίνησις), yaşamdan (zōē, ζωή), ruhtan ve düşünmeden yoksun olduğunu mu söylememiz gerekir?” diye sorar. Theaitetos ise bunun korkunç olacağını; onun yaşamdan ve daha da önemlisi akıldan yoksun olmasının düşünülemediğini yanıtını verir (Platon 2016: 248e-249a). O halde yaşamı olan bir şeyin ruhu da olmalı; ruhu varsa akli da olur. Aynı şekilde ruhu varsa canlıdır, canlı ise de zorunlu olarak harekete sahiptir. Dolayısıyla **οὐσία**’lar bir tür harekete sahiptir. Platon bu hususta ilginç bir ikilemi dile getirir. Buna göre 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 içindeyse, aklın kendisi de bu değişime tabi olacağı için o ne bir var olandır ne de var olabilir. Peki bu ikircikli durumda ne yapılmalı? Platon şunu salık verir: 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 ifade eder (Platon 2016: 249b-250a).

1.3. İdeaların Birleşme ya da Ayrılma Olanakları

* 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 alır (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 247).

Diyaloğda *varolan* hakkında yerinde bir açıklama bulunduğunu düşünen konuşmacılar yine de temkinli olmayı elden bırakmazlar; nitekim üzerine konuştukları meselenin güçlüğü pek fazladır. 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 (*var*)*olduğunu* söylediğimizde ikisinin ne hareketli ne de durağan olduğunu kastederiz diyen Platon, o halde bunlarla birlikte ruha bir üçüncü şey de katmak gerekir ve o da **τὸ ὄν**'dur (*varolan*), der (Platon 2016: 250b-c). Çünkü onların ikisine varlık atfetmek bunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, **οὐσία**'ya katılmaları ya da onunla ortaklık içinde olmaları sebebiyle var oldukları düşünülür. Dolayısıyla *varolan*, *hareket* ve *durağanlığın* birlikteliğinden ya da toplamından farklı üçüncü bir şeydir. O halde, *varolan* -onlardan ayrı olduğu için- doğası gereği/doğası bakımından (physis, **φύσις**) ne *hareket* halindedir ne de *durağan* haldedir.

Çıkmaz yollara sürüklenen konuşmacılar kapladıkları sahaya bakıp, 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 alternatif bir yol bulmak konuşmacılara o an için imkânsız görünmektedir. Platon, *varolmayan* hakkında düştükleri güç durumu (onun ifade edilme güçlüğü) anımsatıp, *varolan* hakkındaki bu çıkmaz durumun da en az onun kadar güç olduğunu itiraf eder. Soruşturmasını ileride hem *varolanın* hem de *varolmayanın* kendini aydınlatması ümidi ile burada geçici de olsa noktalar (Platon 2016: 250d-251a).

Platon diyalogun bu kısmında (251b) 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 Euthydemos ve Deionysodoros kastedilir) hiçbir şeyin başka hiçbir şey ile katılma gücünün olmadığını ve dolayısıyla sadece iyiye iyi ya da insana insan denmesi gerektiğini söyledikleri görülür (Platon 2016: 251b-d). Bu bakımdan “insan iyidir” demek, onlara göre yanlış bir yargı türüdür.* Bu bağlamda bu kimselere kalsa, hareket ve durağanlığın ούσία'ya katılamayacaklarını ya da daha doğrusu ondan pay alamayacaklarını (metekhō, μετέχω; *partake of, share in, participate in*) için var olmadıklarını söylemek gerekir. Platon bu durum karşısında biraz ironik bir dille, ister her şeyin hareketli olduğunu iddia edenlerin, ister onu Bir ve hareketsiz sayanların, isterse var olanları ebedi ve değişmez εἶδος'lara ayıranların, bu varılan sonuç ile (hareket ile durağanlığın varolan durumundan dışlanması) iddialarının ters yüz olduğunu fark edeceklerini belirtir. Nitekim onların bir kısmı evrenin hareketli, bir kısmı hareketsiz olduğunu (εἶναι) söyler (Platon 2016: 251e-252a). Her durumda da hareket ve durağanlığın varolandan dışlanamayacağı açıktır. Görüldüğü üzere Platon kopula ile bağlanan her niteliğin var olma durumunu paylaştığını düşünür. Örneğin, “evren hareketlidir” denildiğinde hareket, var olan 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 ileri sürmek; isterse birliği sonlu ya da sonsuz parçalara ayırmak beyhude bir çaba olacaktır. Zira ortada karışım 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, ayrı, kendinde, kendi kendisiyle (kath' hauto, καθ' αὐτό; *by itself*) gibi daha birçok sözcüğü kullanmak zorundadırlar. Bu yüzden bu kimseler konuşurken kendilerini

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

çürütürler ve aynı şeyi birçok şeye bağlarlar; onlarla bir kılarlar. Platon onları o dönemdeki ünlü kâhin ve vantrilok (dudakları kıpırdaman konuşabilen ve sanki iki kişi konuşuyormuş gibi yapabilen sahne sanatçısı) olan Eyryklēs'e (Εύρυκλῆς) benzetir. Zira onlar bir vantrilok gibi (onları çürüten) iç seslerini kendileri ile birlikte taşırlar (Platon 2016: 252b-d).

Tüm bu tartışmalar içinde hiçbir şeyin hiçbir şey ile karışmasının mümkün olmadığı fikri çürütüldüğüne göre; sıra, her şeyin her şey ile birlikte bulunabilme gücüne sahip olduğunu iddia edenlere gelir. Bu iddiadan kastın Platon, "her şey her şeye katılabilir", yani ifade edilirken yüklem olarak bir başkasına yüklenebilirliği olduğunu düşünür. Bu durumda "hareket durağanlıktır" gibi bir cümle kullanılabilir. Hâlbuki bu mümkün değildir, çünkü bu iki kavram karşıt olduğu için birinin olduğu yerde diğeri olmaz. Böylece bu iddia da çürütülür, geriye yalnızca bazı şeylerin birbirleriyle karıştığı, birleştiği ve bazılarının ise birleşmediği fikri kalır. Sözü edilen üç olasılıktan ikisi çürütüldüğü için Platon'a göre doğru olan bu üçüncü fikirdir (Platon 2016: 252e-253a). Platon bu son durumu harflerin kullanımına benzetir. Buna göre bazı harfler birbirine uyar, bazıları ise uymaz. Örneğin sesli harfler diğer harfler arasında bir bağ işlevi görürler. Zira onlar olmadan diğerleri birbirine bağlanamazlar (Platon 1998: 7). 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. Cornford da -daha önce değinildiği gibi- burada Platon'un γένος sözcüğünü εἶδος ile aynı anlamda kullandığını yineler (Cornford 2010: 481). 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

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

kendi içlerinde bölme, ayırma, ayırt etme işlevini de görürler. Örneğin "hareket durağanlık değildir" yargısı bu adı geçen bilimin işidir. Platon diyalogun bu noktasından itibaren tartışmayı mantıksal bir alana çeker, dolayısıyla "karışma, pay alma, ortak olma" gibi ifadelerin -aksi ileri sürülmedikçe- hemen her zaman mantıksal bir alanı işaret ettiklerini ifade etmek gerekir. Bu bağlamda, diyalog bu kısımlarında somut alanın oldukça uzağındadır (Platon 2016: 253b-c).

1.4. Bir Varolan Olarak Varolmayan

Platon, daha önce Phaidros'ta ayrıntılandırmaksızın (Platon 2014b: 265d-) değindiği konuyu bu kez oldukça ilginç ifadeler kullanarak dile getirir. Cinslerin ya da formların, biçimlerin incelenip her yere yayılmış (diateivō, διατείνω; stretch to the uttermost), daha doğrusu, tüm formların üzerine yayılmış olan tek bir formun altına toplamanın filozofun işi olduğunu söyler (Platon 2016: 253e-254a). 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 anlaşılması oldukça güç bir pasajdır. Çünkü Platon'un formlar arası birleşmeden neyi kastettiği ya da bu birleşmenin mahiyeti açık değildir. 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 getirmiştir (Heidegger 2003: 322). Bu pasajın bir diğer önemli noktasına Taylor işaret eder; buna göre Platon Sokratik diyaloglarda olmayan bir şeyi burada ileri sürer; o da formların birbirleri ile birleşebileceği hususudur (Taylor 1955: 388).

* Burada kullanılan pollōv (πολλῶν) sözcüğü Grekçe polūs (πολύς) sözcüğünün genelde iyelik bildiren genetivus 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 gibi görünmektedir.

Öte yandan 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 "varolmayan gerçekten var olmadığı" (Platon 2016: 254c) 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 ilişkileri üzerinden düşüncelerini aktaracaktır. Bu soruşturmayı *varolan* ve *varolmayanı* "tüm açıklığıyla" kavramaya ve anlamaya "gücü yetmese" bile yapacaktır.

Platon, işe oldukça önemli saydığı üç **γένος** (cins) ile başlar. Bunlar *varolanın kendisi* (to on auto, **τὸ ὄν αὐτό**), *durağanlık* (stasis, **στάσις**) ve *harekettir* (kinēsis, **κίνησις**). Son ikisi arasında bir karışım olmadığı önceden Platon tarafından zaten ifade edilmişti; fakat **τὸ ὄν** her ikisine de karışmış, katılmış durumdadır. Bunun nedeni açıktır, çünkü ikisi de vardır. Durağan olmak, hareketli olmak ve var olmak üç farklı formdan pay alma durumunda gerçekleşir. Ancak bunların her biri öteki ikisine göre *farklı, ayrı, başkadır* (heteros, **ἕτερος**). Fakat her biri kendilerine nispetle kendileriyle *aynıdırlar* (auto, **αὐτό**; *the same, identical*) (Platon 2016: 254d).* "Aynı ve başka derken aslında ne demek istiyoruz? Bunlar diğer üçü gibi farklı ama zaman zaman ötekilerle karışan veya birleşen birer **γένος** mu?" diye soran Platon'a göre, *aynı* ve *başka* en azından *hareket* ve *durağanlıktan*, onların ikisine birden ortak olamamaları itibariyle farklıdır. Örneğin, *aynı* ikisine birden yüklem olamaz. Çünkü zıt olduklarından aynılaşırlar ve birbirlerine dönüşürler. Aynı şekilde *başka* da onlara ortak bir ad olamaz, o zaman da kendi doğalarına başkalaşırlar ve yine *hareket durağanlaşır*, *durağanlık* da

* 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.

hareketlenir. Ancak ikisi de ayrı ayrı *başka* ve *aynı*'ya katılırlar (Platon 2016: 255a-b). Çünkü öteki formlara nispetle *başka*, kendilerine göre ise *aynı*dırlar.

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 şu pasajda da açık şekilde görülebilir: “Varolan ve aynının bir olması imkânsızdır (mümkün değildir)”.* Tümcenin ilk bakışta 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. Böylece, adı geçen üç εἶδος'a dördüncü bir form olarak *aynı* da katılır.

Platon son olarak *başka* ideasına da benzer bir metodu tatbik eder. Onun da *varolan* ile tek bir cinse ait iki ad olarak kavranması yerine, beşinci bir cins olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bunun nedeni, bazı var olanların tasarısının kaynağının yine kendileri olmasıdır. Başka bir ifadeyle, kendilerinin saf olarak tasarlanabilir olmalarıdır. Ancak bazı öteki var olanlar 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” (Platon 2016: 255c-d). Böylece *başkanın* doğasını belirleyen Platon, onu da beşinci εἶδος olarak diğerlerinin arasına katar. Ayrıca onun diğerlerinin tümünün üstüne “yayıldığını”

* Ἀδύνατον ἄρα ταύτων καὶ τὸ ὄν ἔν 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.

(dierkhomai, **διέρχομαι**; *permeate*)*** da ekler. Çünkü bütün **εἶδος**'lar, kendi doğaları nedeni ile değil, fakat *başka* ideasından pay aldıklarından dolayı diğerlerine göre başkadır ve biriciktirler (Platon 2016: 255e-256a). Bir başka deyişle, esasen başkalık var olduğundan, başka olma durumu da vardır.

Platon, iddiasını kurmak için kullanacağı beş temel **εἶδος**'u belirledikten sonra, onları tek tek 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*" deyip şunu da eklemeyen geçmez: *hareket* aynı zamanda *aynıdan* başkadır, dolayısıyla "aynı değildir". Ancak bir yandan da *aynıdır*; çünkü her şey aynıdan pay alır. Platon'a göre hareketin hem *aynı* olduğunu hem de *aynı olmayan* olduğunu dile getirmekten korkmamak gerek; çünkü bu çelişik bir ifade değildir. Ona aynı derken onun kendisine göre *aynıdan* pay aldığını ifade ederiz (çünkü her şey kendisi ile aynıdır). Ona *aynı olmayan* dediğimizde ise, onun *başkaya* ortak olduğunu söyleriz. Çünkü *başka* ile olan bir ortaklık, onu *aynıdan* ayırır ve onu başka olan yapar (Platon 2016: 256b-d). Bu yüzden ona "hem *aynı* hem de *aynı değil*" demek, Platon için, son derece makûldür.

Platon için *hareket* eğer bir şekilde *durağanlıktan* pay alsaydı, ona bu anlamda *durağan* demek 'abes kaçmazdı'. Netice itibariyle, bazı formlar birbiri ile karışır, bazıları ise karışmaz. Platon ayrıca *hareket*, *aynı* [ideasının] ve *durağanlıktan* ayrı olduğu gibi, *başkadan* da ayrı olduğunu ifade eder (bu zaten daha öncesinde kanıtlanmıştı). Hareketin zikredilen sadece üç formdan farklı olduğunu söylemek ile elbette yetinmez ve devam eder. Buna göre hareketin aynı zamanda *varolandan* ayrı bir form olduğunu da söyler. Nitekim daha önce bu ayrımı da 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

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

kaynaklanır. Çünkü *başkadan* pay alan her form aslında **οὐκ ὄν**'a (var-değil; *not-being*) dönüşür. Bu yüzden tüm formlar bir yanı ile **οὐκ ὄν**, başka bir yanı ile de **τὸ ὄν**'durlar (Platon 2016: 256c-e).

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 var olan var iken, sonsuz sayıda 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. Ondaki başka olanlar ise sonsuz sayıdadır. Bu türden bir sonuç Platon için çelişkili bir durum değildir çünkü 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 (Platon 2016: 256e-257a). 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 şunu ifade eder: "Biz **τὸ μὴ ὄν** dediğimizde **τὸ ὄν**'un karşıtımdan (enantios, **ἐναντίος**) söz etmiyoruz; yalnızca ondan *başka* bir şeyden söz ediyoruz." (Platon 2016: 257b). Platon burada aslında oldukça tutarlı bir ifade kullanır. Çünkü öncesinde *varolanın* kendisinin dışındakiler bir anlamda *var-değillerdir* denilmişti. *Varolmayan* sözcüğünün bu şekilde anlaşılması, Platon için, Parmenides'ten devraldığı güçlükleri aşmanın anahtarı olacaktır. Platon'a göre biz eğer *büyük olmayan bir şey*

* Platon, *varolmayanı* bu biçimde (varolanın dışında ama karşıtı değil) tanımladıktan sonra artık ona sayı veya başka nitelikler eklemekte bir sorun görmez (yukarıda, sayı veya başka var olanların ona katılamayacağı iddiasının aksine).

dediğimizde ondan *küçük olan* bir şeyi anlıyorsak, yanılırız. Çünkü hareket, kare, insan vs. gibi formlar da birer *büyük olmayandır* ama karşıtları değildir; yalnızca ondan 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 daha da iyi ortaya koyar. *Başka'nın* doğasını bilime (epistēmē, **ἐπιστήμη**) benzeten Platon, *başka'nın* tıpkı bilim gibi hem parçaları 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 sorar ve genç Theaitetos "vardır ve bu şey *güzel olmayan* (mē kalon, **μὴ καλόν**) dediğimiz şeydir" yanıtını verir (Platon 2016: 257c-d). *Güzel olmayan, güzelin* doğasına göre *başka'dır*. Dolayısıyla, bu anlamda *başka'nın* bir parçasıdır. Platon için bu durumda *güzel olmayan* var olan cinslerden ayrı bir şeydir. Çünkü Platon'un deyimiyile "*güzel olmayan*, varolanın varolana karşı karşıtlığı"* anlamına gelir (Platon 2016: 257e-258a). Yani o, karşıt durumdan doğan bir şeydir; ancak bu *güzel olmayanın* *güzelden* daha aşağı bir derecede var olanlardan biri olduğu anlamına gelmez.** Öte yandan Cornford'a göre formlar ya anlam bakımından parçalarına ayrılır (örneğin şekil üçgen formunun anlam bakımından bir parçasıdır) ya da tür olarak bir parça anlamına gelir (örneğin insan hayvan formunun bir parçasıdır). Ama *güzel olmayan* böyle bir parça değildir. Bu yüzden Platon'un *Devlet Adamı**** diyalogunda ifade ettiği ve Cornford'un paralel bir yorumla formüle ettiği üzere "her form bir parça olsa da her parça bir form

* ὄντος δὴ πρὸς ὄν ἀντίθεσις

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

*** 262b ve sonrasına bkz.

değildir. Bu yüzden *güzel olmayan* bir form değil, ancak gerçek olanın bir parçası olarak olumsuz bir biçimde formlar öbeğidir." (Cornford 2010: 540-541).

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 *varolanın* karşıtını değil; ondan başkalığı ifade eder. Bu karşıtlık, başkalık denilen durumla ifade edilen **τὸ μὴ ὄν**'u (*varolmayan*) 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. (Platon 2016: 258b-c). Platon artık "babamız" dediği Parmenides'in yasakladığı alana girmiştir. O alana girmekle kalmayıp, sofistleri bulmak uğruna giriştiği bu soruşturmada oldukça ilerlemiştir de. Çünkü Parmenides -ikinci kez alıntılama pahasına- şöyle demişti: "Asla varolmayanın olduğu fikri kanıtlanmayacak, düşünceni bu araştırma yolundan uzak tut" (Platon 2016: 258d-259a). Platon kendisinin sadece *varolmayanın* var olduğunu kanıtlamakla kalmadığını, aynı zamanda var olan 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* olmadığını) ifade ettiğini söyler. *Varolanın* dışında olanların bir anlamda var olmadıklarını yineleyen Platon, *Varolanın* da *başka*yla birleştiğinden diğer tüm **γένεσις**'lerden (cinslerden) farklı olacağını ve başka olanların bir anlamda hem var hem yok olduklarını da ekler. Platon için tam da cinslerin, ideaların bu karışma (*symploke*, **συμπλοκή**; interweaving) veya pay alma durumları sayesinde ki, söylem, cümle üretebiliyoruz (Platon 2016: 259b-260a).

2. Sofist ve Yanlış Kanı

Mezku diyalogun devamında Platon, "eğer *logos* diye bir şeyden söz ediyorsak, bu **γένεσις**'lerin birleşmeleri ya da birbirlerine yük(lem)lenmeleri nedeniyledir" der. Eğer hiçbir şey birbiriyle karışmaz denirse, bu durum insanları

söylemden, konuşmadan mahrum bırakmak anlamına gelir. Platon *varolmayan** var olan cinsler arasından bir tanesi olduğunu ve diğerlerinin arasına yayıldığını söyledikten sonra (Platon 2016: 260b-d) onun kanı-sanı (doksa, δόξα) ve *logos* ile de karışmış olabileceğini ifade eder. Ancak, yukarıda *varolmayan*ın bir cins olmadığına söylendiği anımsanınca, Cornford'un da ifade ettiği gibi, Platon'un burada her formun arasına yayılan *varolmaktan başkanı* doğasını kastettiği anlaşılır (Cornford 1935: 301). Aksi halde, yani karışmadığı durumda her şeyin doğru ya da hakikat olması zorunlu hale gelir. Eğer karışırsa *yanlış kanı ve söylem* (ψευδής δόξα καὶ λόγος) ortaya çıkar. Bu da *varolmaya* dair düşünme (dianoia, διάνοια), sanı veya söylemdir (Platon 2016: 260e-261b).

*Varolmayan*ın, sanı ve *logos* ile bir ilişkisi olup olmadığını derinlikli biçimde incelemek isteyen Platon, bunun için sözcüklerin bazılarının birbirleriyle uyum içinde olduğunu, bazılarının ise olmadığını belirterek bir analogi kurar. Eğer isimler ya da sözcükler art arda geldiklerinde bir anlam veriyorlarsa, uyumlu demektir; aksi durumda ise uyumdan söz edilemez. Platon'a göre, anlamlı bir tümce veya önerme oluşturmak için hem isme hem de fiile ihtiyaç vardır; fiil yapmayı-etmeyi ya da eylemleri ifade ederken, isim ise bu eylemleri yapanları ifade eder (Platon 2016: 261c-e). Platon sadece fiilleri ya da isimleri yan yana dizerek bir *logos* meydana getirilemeyeceğini belirtir; anlamlı bir tümce için ikisini de şart koşar. Örneğin, "yürür", "koşar", "uyur" şeklinde sıralanan fiiller hiçbir şey anlatmaz; keza aslan, geyik, at isimlerinin art arda sıralanması da herhangi bir *logos* vermez. Yani böyle kurulan cümleler herhangi bir eylem ya da durum bildirmez. Aynı şekilde bu türden ifadeler ne *varolanla* ne de *varolmayanla* ilgilidir; ancak fiil ve ismi birleştiren bir kişi *logosun* en kısa ve ilk halini oluşturur (Platon 2016: 262a-c).

* 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 görüldüğü üzere onu *başka* anlamında kullanır.

Basit, yalın şekilde kurulan ve anlam taşıyan bir cümle** bir adlandırmadan öte artık “olan, oluyor olan, olmuş olan, olacak olan” 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 (Plato 2006: 159). Bu durumu iki cümle üzerinden açmayı deneyerek, Theaitetos’a şunu sorar: “*Theaitetos oturuyor* cümlesi kimin hakkında?” Theaitetos ise “Açıktır ki benim hakkımda” yanıtını verir; “*onunla şuan konuştuğum Theaitetos, uçuyor* cümlesi kimin hakkında?” diye tekrar sorunca, Theaitetos da tekrar kendisinin hakkında olduğunu ifade eder. Platon, ikisinin de Theaitetos hakkında olduğunu ama farklı niteliklere sahip olduklarını söyleyince; Theaitetos da onaylayıp birinin yanlış, diğerinin ise doğru, hakiki olduğunu söyler (Platon 2016: 262d-e). Platon için ilk cümle Theaitetos hakkında bir gerçeği, hakikati daha doğrusu *varolan* bir şeyi dile getirdiği için doğru, hakiki, diğeri ise *varolandan başka* bir şeyi söylediği için yanlıştır. Başka bir biçimde durumu ifade eden Platon, ikinci cümlenin yanlış olmasının sebebinin Theaitetos hakkında var olan durumlardan *başka* bir durumu işaret etmesinden kaynaklandığını söyler. Dahası cümle var olmayı varmış gibi dile getirir (Platon 2016: 263a-b).

Platon’a 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 ve akabinde “evet, bu bir adam” diye de tasdiklerse, bu durumda o kişi gerçekleştirdiği düşünce sürecinden bir kaniya varma aşamasına gelmiş olur. Eğer bu süreci ve akabinde varmış olduğu kaniyi sesli şekilde dile getirmiş olsaydı bu kani, *logos* olmuş olurdu (Plato 1975: 34-35). Bu anlamda Platon için bir düşünceyi evetleme ya da değilleme yoluyla bir yargıya varma durumu bir kaniya, fikre sahip olduğumuzu gösterir. Hemen

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

yukarıda verilen, uzaktan görülen belli belirsiz görüntüyü** bir adama benzetme ise *phantasia*'dır. Kendiliğinden olan yargı da bir tür kanıdır, ancak o düşüncenin onay veya reddi ile meydana gelir. Duyum yolu ile oluşan kaniya genelde *bana öyle geliyor ki, öyle görünüyor ki, sanırım* gibi sözcükler eşlik eder (Platon 2016: 264a). Platon böyle durumlarda gerçekleşen fikirlerin, kanıların yanlış olabilme ihtimallerinin yüksek, hatta kaçınılmaz olduğunu düşünür. Tam da burada 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 var olmadığını (*bütünüyle varolmayanı*) savunan görüş -ki böylece yanlış da mümkün olmayacaktı- çürütülmeye girişilmişti. Bu noktada ise artık yanlış **λόγος** ve **δόξα**'nın olabileceği açığa çıkmış; bundan dolayı var olanların taklitlerinin de yapılabilir olduğu kanıtlanmış bulunuyor. Dolayısıyla Platon'a göre ortada üzerine konuşulabilecek aldatmaya dayalı bir sanat vardır (Platon 2016: 264b-265b). 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. Tanrının gerçek olarak meydana getirdiği şeyler, insanlar, diğer canlılar, ateş, su ve diğer elementlerdir. Bu yönüyle 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 tanrısal üretimin iki farklı parçasıdır (Platon 2016: 266c-d). 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. İkincisi Platon'un deyişiyle "uyanık insanlar için üretilen insan elinden çıkma rüyalar" gibidirler (Platon 2016: 267b-c). Platon insan elinden çıkan

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

* 236c-d bkz.

bu görüntülere -daha önce de değinildiği gibi- *phantastikos* demektir. Bu noktadan itibaren ikiye bölme işlemi bu kavrama uygulayan Platon, öncelikle onu, aletlerle 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* der. Bu taklidi de bilerek veya isteyerek yapılan (tiyatro, vantrilok vb.) ile bilmeyerek ya da cehaletten dolayı yapılan olarak ikiye ayırır. Platon ikinciye kaniya dayanan taklit anlamına gelen *doksimimētikē* ifadesini kullanır. Çünkü bu kimseler erdem ve adaletin ne olduğunu bilmeden*, onun hakkında bir kanı edinip adaletli ve erdemli gibi görünmeye çalışırlar (Platon 2016: 267d). Sofist işte tam bu bölümde olsa gerekir, çünkü Platon'a göre sofist taklit ettiği şeyin bile gerçekte ne olduğunu bilmez. Taklit sanatını da basit taklitçi ve tecrübeli olduğu için laf oyunlarını iyi bilen ikiyüzlü taklitçi olarak ikiye ayıran Platon, ikiyüzlü taklitçiye baktığı zaman da iki tip insan görür. İlki halk önünde uzunca konuşmalar yapan ikiyüzlü taklitçi (ki bunun adı "halk hatibi"), diğeri ise özel konuşmalarda konuşan ve karşıdakini çelişkiye düşüren, bilge taklitçisi olduğu için ismi bilgeyi çağrıştıran*** *sofistin* ta kendisidir. Tüm bunlarla, Platon sofistin yerini, dolayısıyla tanımını açık bir biçimde belirlemiş olur.

Sonuç ve Değerlendirme

Platon göre *sofist*, para karşılığında erdem ve bilgi ticareti yapan bir toptancı, ayrıca görüntü/imaaj 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. Diğer yandan, ona göre *mutlak varolmayan* hakkında çok fazla tartışmaya gerek yoktur, çünkü o zaten yoktur; bu yüzden dile getirilemez ve düşüncenin de konusu olamaz; ağızdan sesler

* Eğer gerçekten bilselerdi, Sokrates'in deyişiyle ona uygun hareket ederlerdi.

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

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 var olan bir şey (sayı, kopula vs.) arasında bir bağın kurulması imkânsızdır.

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 tanıdık; 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 fikirlerini derinleştirmeye girişmektedir.

Platon, hakiki *varolanların*, yani ideaların oluş dünyasına tabi olmadıklarından ötürü hareketten bağımsız, ancak ruha etkide bulduklarından ötürü canlı ve hareketli olduklarını düşünmektedir. İdeaların hareketli olmalarının asıl nedeni, *hareket* ideasından pay almalarından kaynaklanır. Ancak onlar bir yanıla değişmez oldukları için de durağandır. Dolayısıyla, Platon'a göre *Bütüne* yalnızca hareketli ya da yalnızca durağan demek (bu Parmenides'in öğretisidir) eksik bir kavrayıştır. Bu nedenlerden ötürü, idealar zaman zaman birbirleriyle karışır veya ayrılırlar. Eş deyişle, idealar bazılarına yüklem olabilir, bazılarına olmaz. Eğer aralarındaki bu ortaklık sürekli olsaydı, “hareket durağanlıktır” gibi bir cümlenin ifadesi mümkün hale gelirdi. Öte yandan, eğer aralarında hiç pay alma durumu olmasaydı, o zaman da hiçbir idea *varolandan* 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 *varolmayan*ın bir anlamda var olduğu, hem de yanlış kanının imkânının mümkün olduğunu 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. Bir diğer deyişle, 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* ayırırlar. 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 varolmayandır*. 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* karşıtı değildir. Daha da önemlisi Platon'a göre, *güzel olmayan(lar)*, 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. Bu noktada oldukça önemli bir ayrıntı olduğunu ifade etmek gerekir. Şöyle ki *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 ortaya çıkar. Dolayısıyla var olmama 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 *varolmayanın* hiçbir şekilde var kılınamayacağı yönündeki öğretisini, kendi deyimiyle, "çürütmüş" olur.

Platon, sofistlerin işte tam da bu *başkalık* (*varolmayan*) hakkında konuştuklarını söyler. Bunu kanıtlamak için öncelikle "Theaitetos oturuyor" ve "Theaitetos uçuyor" şeklinde, anlamlı 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 var olan bir şeye işaret etse de, işaret edilen şey Theaitetos'ta var olmayan bir şeydir. Dolayısıyla Theaitetos'a da bir -formlarda olduğu gibi- *var değil* (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.

Sonuç olarak, Platon kendisi için oldukça güç olduğunu dile getirirse de, “baba” dediği Parmenides’e, *başka* ideasını adeta işlevsel bir araç gibi kullanarak Parmenides’in fikirlerinden yeni imkânlar ya da fikirler üretmeyi denemiştir. Parmenides’in yasakladığı yola girme cesareti gösteren Platon’un yegâne motivasyonu ve muradı, sofistin tanımını yapmaktır. Nihayetinde bunu başarmış ve sofistin her anlamda tanımını vermiştir. 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 henüz başlarında Platon, kendisinin *baba katili* gibi görüldüğünü ancak durumun öyle olmadığını ifade ettiği anımsanınca, Platon’un, Parmenides’in dediklerini çürüttüğünü söylediğinde, aslında Parmenides’in *varolmayan*ın 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. Öte yandan Platon, kendi öğretisini kanıtlamak adına, bahsi geçen iki kavramın arasında bir *başkalık* yolu açarak, bir manada *varolmayanı* var kılmıştır. Dolayısıyla Platon’a *baba katili* ifadesini yakıştırsanız bile onun, Parmenides’in fikirlerini temel alıp ve yer yer itirazlarını sıralayarak aslında bu fikirlerdeki iç imkânları dışsallaştırdığı gibi bir düşünceyi göz önünde bulundurmak gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

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

An Examination on Plato's Dialogue the *Sophist*

Summary

Mehmet ÇİÇEK

Phd. Candidate
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0003-0250-5005
mehmetcicek3521@gmail.com

Mehmet Fatih ELMAS

Assoc. Prof. Dr.
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR
ORCID: 0000-0002-9728-2635
m_fatihelmas@hotmail.com

Introduction

In his only surviving work, Parmenides claimed that there can be no such thing as non-being and that everything is full of being. In such a world, then, every sentence to be uttered must point to a field of being. This raises for Plato the problem of whether the claims or teachings of the so-called sophists are about a field of being or the not-being. Therefore, Parmenides' ideas seemed insufficient for Plato to explain the sophists and their activities. Because sophists were the ones whom almost all Athenians sought after for their "wisdom". For Plato, the activities of the sophists were such a powerful illusion that it was necessary to write a text that would prove the existence of misconception and the not-being in order to unmask these illusionists. For these reasons, dialogue the Sophist (Σοφιστής) was written as Plato's philosophical struggle against the Sophists. Because in Parmenides' world, every word corresponds to an being, the Sophists' claim that man is the measure of all things (homo mensura) became a truth. Because for Plato, mistake actually means speaking about the not-being. However, Parmenides had argued that the not-being does not exist in any way. Therefore, Plato's showdown with Parmenides was inevitable since he "necessarily" had to open a space of "being" for the not-being while writing dialogue the Sophist. Plato, who does not engage in this level of reasoning about the not-being in any of his other dialogues, directly confronts the reader with the not-being in this dialogue.

Definition of the Sophist: Art of Deception

Plato first divides the arts into two in the most general sense. The first of these is poiētikē (ποιητική; creative, productive), that is, art based on doing, producing, creating; The second is ktētikē (κτητική; acquisitive, skilled in getting), that is, a kind of art of earning and obtaining. This word is the first of the words by which the sophist will be searched. When we take into account that it also means money-loving, money-

grubbing, greedy, the qualities of the equivalent of the concept of sophist in Plato appear, albeit vaguely. Later, Plato, who makes various distinctions in art, tries to find out where the people called sophists stand in these distinctions. In this sense, Plato describes them as hunters who prey on rich young people, merchants of knowledge, masters of debate, educators (albeit a good quality), masters of a kind of copy and creation of false images. The depiction of sophists in various styles actually points to different types of sophists. Because it can be said that people like Protagoras, Gorgias and Hippias, who are money hunters, wanderers from city to city, merchants of knowledge; Those who are experts in the war of words are people like Euthydemus and his brother. Other representatives of eristic are Elea and Megara. Therefore, for Plato, the ontological nature of the copy and the image and the possibility of making wrong judgments in this sense are the main problems of the dialogue. Plato will try to solve these two problems at the expense of confronting Parmenides' ideas in order to determine what the people called sophists are talking about.

Universalities and Singularities of Eidos: Being, Not-Being, Motion, Stasis, The Same and The Other

For Plato, counterfeith truths are false discourses that have no truth, and these discourses are about not-being. On the other hand, according to him, there is no need to discuss much about absolute not-being, because it does not exist anyway; therefore it cannot be expressed and cannot be the subject of thought; It can be expressed by making sounds from the mouth, but these sounds are not very different from the meaningless sounds made by "vibrating a copper bowl". In other words, every word about absolute not-being will be a phrase that does not contain any meaning/*logos*. According to Plato, the reason for this is that using it with unity, plurality or copula would cause contradiction. Because it is impossible to establish a connection between absolute not-being and something that exists (number, copula, etc.).

Before expressing his thoughts about the being, Plato states that the image, the imitation, is a second object similar to the real one. At this point, it is necessary to ask the following question: So, what is real according to him? Plato names the truth as *hē-ont-ōs on*, that is, what really is/as what is. Therefore, the most fundamental characteristic of truth is that it is an being. In other words, truth exists in terms of its essence, not in any other respect. These expressions are also quite familiar; Because these sentences of Plato are parallel to what Parmenides said about existing things. Plato, who has not expressed ideas different from Parmenides up to this point, attempts to deepen his ideas from this point on.

Plato thinks that real beings, that is, ideas, are independent of motion because they are not subject to the world of existence, but they are alive and mobile because they affect the soul. The real reason why ideas are mobile is because they share the idea of motion. However, in a sense, they are static because they are unchangeable. Therefore, according to Plato, calling the "Whole" only moving or only static (this is the teaching of Parmenides) is an incomplete understanding. For these reasons, ideas are sometimes confused or separated from each other. In other words, ideas can be predicated for some, but not for others. If this partnership between them were permanent, it would be possible to express a sentence such as "motion is stasis". On the other hand, if there were no sharing among them, then no idea would be able to

share in what exists. In this case, nothing would have the state of being. For this reason, ideas that are "suitable" for each other sometimes unite and sometimes separate.

Choosing five basic forms/ideas to justify these thoughts, Plato investigates what kind of commonality they have with each other and what differences or similarities there are between them. The five ideas mentioned are the ideas of being itself, the other, the same, motion and stasis. Thanks to this investigation, it is proven that the not-being exists in a sense and that the possibility of false belief is possible. On the other hand, the nature of ideas sharing from each other is also illuminated - although not completely - on this occasion. Moreover, as can be seen, Plato fundamentally differs from Parmenides by designing an infinite number of truths (ideas) and considering the existing as a form within them.

This time, Plato establishes that each of the five basic ideas mentioned is different and unique from each other. Accordingly, motion and stasis are naturally opposite and separate from each other. On the other hand, since it is known that they exist, there is a third idea that enables them to exist, and that is the being itself. As for the idea of the same, it is also different from the first two, otherwise there would be no contradiction between them. Similarly, the same is different from what is, because what is common to both motion and stasis, so if the same and being were one, motion and stasis would be the same. This situation is contradictory, since the same and the being are different from each other. Plato, who states that the other idea is different from others with similar proofs, says that ideas are different from each other thanks to this idea. In other words, every idea owes its originality or individuality to sharing from the other idea. Therefore, the other is an inclusive form/genus/idea that "spreads" over every idea.

In this context, the four forms that remain outside the being are different from the existent by their essence, but more importantly, because they share in the other. Therefore, they are not-being in this sense. For Plato, this is not a contradictory situation, because every form is not an entity because it has a share in the other, but on the other hand, it is an entity because it has a share in beings. In other words, every form is not-being on one side and being on the other. In this context, according to Plato, when not-being is mentioned, it should not be understood as the opposite of what being, but only as something other than it. Because the opposite of what exists is absolutely not-being. Therefore, when "non-beautiful" is said, it should not be understood as the opposite of beautiful, but rather as something that is "other" than beautiful. As a matter of fact, "not beautiful" does not mean ugly, the opposite of beautiful. For example, whiteness, size, or equality are not beautiful, and none of these are contrary to beauty. More importantly, according to Plato, what is not beautiful has an ousia, or reality, at least as much as beauty. To put it another way, there is at least as much non-beauty as beauty. In the same context, what does not-being exists as much as what does exist. It should be noted that there is a very important detail at this point. That is, even if what is not beautiful has a reality as beautiful as beautiful, it is not a form or genus, but a group of forms. Because there are many forms in what is not beautiful. On the other hand, it is a reality that is not beautiful but emerges in relation to beauty. According to Plato, this is a situation arising from the nature of the leader.

Because, even though the state of "being other" arises from sharing in the idea of the other, it emerges from the relationship of at least two forms. Therefore, if the state of not-being occurs due to the idea of otherness (which is what Plato said), it can be said that otherness is the name of the network of relations between not-being things. Thus, Plato, who opens the field of being to not-being in this sense, thus "refutes", in his own words, Parmenides' teaching that not-being cannot be made into existence in any way.

Sophist and Misconception

In this sense, Plato states that the sophists talk about the other (not-being). To prove this, Plato first creates two meaningful example sentences as "Theaetetus is sitting" and "Theaetetus is flying" and says that the first sentence points to the truth (because Theaetetus is sitting at that moment) and the second one points to the false. For Plato, this means the following: Although the second sentence refers to something that being, what is pointed out is something that does not-being in Theaetetus. Therefore, Theaetetus is accompanied by a not-existent (ouk on) - as in the forms. As a matter of fact, Plato stated that everything that being is accompanied by something that does not-being. Therefore, the sophist speaks about this not-being (what is false). In other words, the sophist is the person who says about the Theaetetus that what is other is the same, and what does not-being as if it were. What they say are, of course, sentences containing a *logos*, but these sentences convey the wrong *logos*.

Conclusion and Evaluation

As a result, Plato opposed Parmenides, whom he called "father", by using his the other idea as a weapon, even though he expressed that it was very difficult for him. The sole motivation and intention of Plato, who dared to take the path forbidden by Parmenides, was to define the sophist. In the end, he succeeded and gave a definition of the sophist in every sense. Considering his attempts to refute all of Parmenides' ideas and to produce arguments against him, it would not be wrong to say that Plato does not deserve such a label as "patricide" and that what he does is an attempt to clarify Parmenides' teaching. Moreover, when it is remembered that the Stranger from Elea (main character of the dialogue), the protagonist of the dialogue, realizes this when he appears to be a patricide and says that this is not the case, it becomes clear that when Plato says that he refutes what Parmenides says, he actually means that he refutes Parmenides' statement that the not-being cannot be brought into existence in any way, because he manages to give existence to the not-being in a sense. Moreover, a general overview of the dialogue makes it easy to see that what Parmenides calls the not-being, Plato calls the absolute not-being, and what Parmenides calls the being, Plato calls the actual being. In order to prove his own doctrine, Plato has, in a sense, made the not-being existent by opening a path of alterity between the two concepts in question.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Cornford F. M. (2010), *Platon'un Bilgi Kuramı*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ekim, İstanbul.
- Cornford, F. M. (1935), *Plato's Theory Of Knowledge*, Butler&Tanner Ltd. London.
- Elmas, M. F. (2022), "Platon'un Etik ve Politik Düzensizliği Çevreleyen Varlık Anlayışı", Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Cilt: 21, Sayı: 2.
- Heidegger, M. (2003) *Plato's Sophist*, çev. Richard Rojewicz & Andre Schuwer, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2011), *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, Aralık, İstanbul.
- Plato, (2006), *Cratylus-Parmenides-Greater Hippias-Lesser Hippias*, (çev. Herold North Fowler), Harvard University Press, London.
- Plato, (1975), *Philebus*, (çev. J. C. B. Gosling), Oxford-Clarendon Press.
- Plato, (2006a), *Theaetetus-Sophist*, (çev. Herold North Fowler), Harvard University Press, London.
- Platon, (2014). *Devlet* (çev. S. Eyüpoğlu & M. A. Cimcoz). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon, (1992), *Devlet Adamı*, (çev. Behice Boran, Mehmet Karasan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2014a), *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi Yayınları, Mart, Ankara.
- Platon, (2014b), *Phaidros*, (çev. Birdal Akar), Bilgesu Yayıncılık.
- Platon, (1998), *Philebos*, (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), Cumhuriyet Yayınevi.
- Platon, (2016), *Sofist*, (çev. Cenap Karakaya), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2015), *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, (çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan), Pinhan Yayıncılık, Kasım, İstanbul.
- Taylor, A. E. (1955), *Plato: The Man and His Work*, Butler and Tanner Ltd. London.