

PLATON DİYALOGLARINDA GELİŞEN ONTOLOJİK ÇATALLAŞMA ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mehmet TÜRKAN¹

Özet

Bu makalede, Platon'un öz'cü bir anlayıştan hareket eden diyalektik mantığı çerçevesinde, ontolojisini nasıl şekillendirdiği ele alınacaktır. Ontolojisini birbirinden keskin bir şekilde ayrılmış iki varlık kategorisi üzerine kuran Platon'un bu düalist anlayışı, onun diyalogları hakkındaki kronoloji tartışmalarından bağımsız değildir. Diyaloglar hakkındaki bazı kronolojiler, Platon'un Transendental öz'ler kabul ettiği savına dayanırken bazıları onun Parmenides diyaloguna dayanarak Transendental öz düşüncesinden vazgeçtiği savına dayanır. Ayrıca Transendental öz düşüncesinden yola çıkan Antik felsefe bilginleri arasında, Platonik külliyatın tematik bir birliktelik mi yoksa tematik gelişim mi gösterdiği konusunda bir tartışma söz konusudur. "Birlikçilere" e göre Platon, diyaloglarında, her bir diyalog bize kısmi veya proleptik bir bakış açısı veren tek, tutarlı, sinoptik bir felsefi sistem sunar. (Rickless, 2006: 1). "Gelişimciler"e göre, aynı diyaloglar, yazıldıkları muhtemel sıraya uygun şekilde bir düzende düzenlendiğinde Transendental öz düşüncesinin tematik bir gelişim gösterdiği görülecektir. Transendental öz'ler kabul eden kronolojiden yola çıkan makalemiz, Menon diyalogunda örtük bir şekilde ifade bulmuş olan varoluş-öz ayrımının, Devlet diyalogunda nasıl açık bir çatallaşmaya ve özellikle Phaidon diyalogunda da keskin bir beden-ruh düalizmine dönüştüğünü; öte yandan Platon'un bu keskin ayrım neticesinde ortaya çıkan "ilişki" sorununu "pay alma" düşüncesi ile nasıl aşmaya çalıştığını ele almakta.

Anahtar Kelimeler: ontoloji, idea, görünüş, öz, varoluş, pay alma, anamnesis

1 mturkanfdd@hotmail.com

Giriş

Platon'un şeyler arasındaki ayrımları ve birleşmeleri mümkün kılan, sürekli değişen varoluş dünyasıyla karşıtlık içinde değişmeyen tümel kavramlar bulma çabası, esasında Sofist düşünce geleneğine karşıt argümanlar geliştirmeyi ve onu yıkmayı hedefler. Platon, bu amaçla Sofist argümanları algı kuramı bağlamında bir yere kadar kabul ederken onların bilginin nesnelere olarak sürekli değişen algı nesnelere almalarına şiddetli bir karşıtlık içinde durur. Onun bu noktada temel kaygısı bilgiye değişmeyen nesnelere bulmaktır. Buradan hareketle diyalogların kronolojisi içinde, varoluş dünyasıyla gittikçe artan bir çatallaşma içinde bilginin değişmeyen nesnelere olarak İdea düşüncesine ulaşan Platon, şeylerin varoluşu ve onların değişmez özleri arasında keskin bir ayrıma gider. Bu ayrım bağlamında insanın aktüel, sonlu varoluşuna karşıtlık içinde, sonsuzluk arayışına girer. Bu doğadaki şeyler ve onların özleri arasındaki keskin ayrımında olduğu gibi insani varoluşta beden-ruh düalizminin temelini oluşturur. Bu düşünce Platon'un sadece Sofist düşünce geleneğini yıkmaya kaygısıyla hareket etmediğini, aynı zamanda dinsel bir kaygıyla da hareket ettiğine işaret eder.

Beden-ruh düalizmi her ne kadar Platon'dan önce insanın sonlu varoluş karşısında duyduğu ölümsüzlük arzusundan doğan sonsuzluk inancının tezahürü olarak var olsa da sistematik bir felsefi forma kavuşmasında en büyük pay sahibinin Platon olduğunu söylememiz abartılı bir yorum olmayacaktır. Bu sistematik form Platon'un, doğadaki şeyler ve onların özleri arasındaki keskin ayrımında ortaya çıkan ilişki sorununu aşma girişiminin bir neticesi olarak insanı bu iki varlık kategorisi arasındaki ilişki kipi olarak tasavvur etmesinden doğduğu söylenebilir. Bu ilişkide ruh insanın sonsuz varoluşa açılan penceresi olarak ortaya çıkarken beden onun kuramının Herakleitosçu kökleri bağlamında insanı, sürekli "oluş" ve "yokoluş" dünyasına bağlar.

Platon'un beden-ruh düalizminin ve bir bütün olarak felsefesinin temelinde yer alan idealar kuramı, Aristoteles'in daha sonra ortaya koyacağı biçimsel mantık anlayışından farklı olarak öz'cü bir mantık anlayışı çerçevesinde ortaya çıkar. Özü hedefleyen bu düşünme yöntemini

diyalektik olarak adlandıran Platon'a göre, "Varlık" en yüksek form olarak, Aristoteles'in öne sürdüğü gibi en yoksul form değil, en zengin form olarak her şeyi içeren bir bütün, evreni tek bir düzen içinde tutan "Bir" olan formdur. Bu "Bir" olan form Aristoteles'in kategorilerine benzemez lakin Aristoteles'te kategoriler tözsel gerçeklikten hayli uzak, en çıplak soyutlamalarken Platon'da bu "tümel form" tüm türleri kapsar ve karakterini bütün diğer formlara yayar. Öte yandan "Bir" olan en yüksek form olarak "Varlık" formundan aşağıda yer alan formlar ise bu "tümel form"un doğasının yanında "farklılık" formundan pay almalarından dolayı da tüm uygun farklılıkları içerirler (Cornford, 1989: 498). Fakat Aristoteles, biçimsel mantığı çerçevesinde, Platon'un dilsel yüklemelerde, duyulur şeyler arasındaki ilişkileri betimlemek için başvurduğumuz kavramların aşkın bir idealar düzenini imlediği görüşünü reddeder. Eidos tikel varoluşa aşkın, ayrı bir töz değildir (Peters, 2004: 90).

Bu özcü mantık sisteminin bir sonucu olarak Platon, Aristoteles'ten farklı olarak şeyleri zamanda ve uzayda varolan bir sınıfın bireysel üyeleri, "gerçek şeyler" (ontos onta) değil; oluşan, değişen ve yok olup giden varlıklar olarak ilan eder. Şeyler sayıca belirsiz olup, bilinemezler; bu yüzden de bilginin bir parçası olmadıkları gibi, bilimin tümel doğrularının kanılarını da oluşturmazlar. Lakin Platon'un diyalektik mantığının nihai hedefi, bölünemez türlerin cins ve özgül ayrımlar yoluyla tanımlanmasıdır. Platon'un bu özcü mantık anlayışı çerçevesinde tanımlanan şey tek tek insanların oluşturduğu "tüm insanlar" değil, salt "insan" formudur (Cornford, 1989: 495). Platon bu form öğretisi ile Aristoteles'ten farkını ortaya koyduğu gibi, Parmenidesçi birliğe karşı, çokluğu da dışta bırakmayan, çok olan birlik anlayışına karşı da argümanlar öne sürer. Platon, bu diyalektik anlayışının ışığında, bir yandan düşüncenin ve söylemin (doğru veya yanlış) bir zorunluluğu olarak, bir değişmez düzenin varlığını kabul ederken, diğer yandan bunun gerçeğin tümünü içermediğini; gerçek olanın, yaşam ve anlayışta içerilen türden bir değişme içermesi gerektiğini kabul eder (Cornford, 1989: 502). Platon, bu mantık anlayışı çerçevesinde insani varoluşu açıklarken, "Bir" olan varlık olarak "insan" formunun içine değişim olarak bedeninin yanında, değişmez düzenin bir parçası olarak ruh anlayışından hareket eder. Platon'un özcü

mantığı çerçevesinde ortaya koyduğu bu beden-ruh anlayışı bütün bir felsefe tarihine yayılarak beden ve ruh arasındaki “ilişki” probleminin temelini oluşturur. Problemi pay alma kuramı çerçevesinde aşmaya çalışan Platon’un Parmenides diyalogunda kurguladığı tartışmalara baktığında “pay alma” kuramının doğurduğu zorluğun farkında olduğu söylenebilir. Her ne kadar Platon Eide’nin aşkınlığı (transcendence) açık bir şekilde ortaya koymakla birlikte; methexis (pay alma) argümanın, bir ölçüde içkinliği de (immanence) imlediği için problemlidir olduğunun farkındadır ve argümanı Parmenides’te eleştirinin hedefine yerleştirir. Kronolojide Parmenides diyalogunu geç döneme yerleştiren kimi yorumcular öte bir adım atarak Platon’un özcü mantık anlayışı terk ederek somut, bedensel varoluş dünyasını önceleyen öz”ler dünyasının varlığından vazgeçtiği söyler. Ancak Platon Parmenides’te pay alma argümanını eleştiriden geçirmekle birlikte eide’lerin sadece dilsel yüklemelerde başvurduğumuz kavramlar olduğu tezinin yanında durmaz, idealar trancendental gerçekler olmaya devam ederler. Dilsel yüklemeleri mümkün kılan ilişki, eide’nin kendi iç ilişkisindeki “bağlaşma” ilişkisidir (Peters, 2004: 89). Makalemizin de yanında durduğu ve düşünce tarihinin başat tezine göre Platon Parmenides’te özcü düalizmden vazgeçmemiş, yalnızca bu “ilişki”nin bir *sui generis* olduğunu göstermeyi denemiştir.

Platon ontolojisinin ve onu anlama yöntemi olarak özcü mantığının kaynağında Antik Yunan’ın iki önemli filozofu, Parmenides ve Herakleitos yer alır. Lakin Platon, felsefesini bir yandan Parmenides’in yeni bir yorumu ile yapılandırırken diğer yandan Herakleitosçuluğa dayandırmıştır. Parmenides ve Herakleitos incelemelerinde Platon’un temel amacı bu felsefeleri arındırıp kendi metafiziği için onların kullanılabilir bir yorumunu elde etmektir. Bu gayeyle Platon, Herakleitos’un ‘oluş’ düşüncesini varoluşun içine transfer ederken, Parmenides’in Sonsuz Bir’ini idealar kuramının değişmez Varlık dünyasının birlik düşüncesi (ideası) olarak almıştır (Bigger, 1968: 9).

Bigger, Platon felsefesini oluşturan bu iki temel kaynağın aynı zamanda, Platon’un kuramını oluşturmasının eleştirel zeminini oluşturan

Sofistliği ve Protagoras relativizmini de biçimlendirdiğini öne sürer. Platon yorumcuları, Platon düşüncesinin tamamen bu Sofistik kayıdan hareket eden Sokratik bir model üzerine geliştiğini düşünür. Platon'un kuramını şekillendirmesindeki rol oynayan bu Sokratik modelde; Sokrates'in incelemelerinde başvurduğu Pisagoryen matematiksel ölçü esas alınır. Çünkü ona göre matematik görünüşlerin ötesine uzanan sonsuz bir doğruluktur (Bigger, 1968: 9). Platon'un matematiksel ölçü ile ulaşmak istediği bilgi a priori bilgidir. Matematiğin aksiyomlarını, özellikle de geometrinin bilgilerini apriori seziler olarak gören Platon'a göre, bu türden bilgiler maddenin bütün değişimlerinden bağımsız bilgilerdir. Platon, matematiğin bu a priori aksiyomlarından yola çıkarak, gelip geçen şeylerin duyulur algısını (aisthesis) aşan, matematiğinkine benzer olarak kabul ettiği, öncesiz ve sonrasız değişmeyen form idea (eide, ideai) düşüncesine ulaşmıştır (Weber, 1993: 51-52).

Ulaştığı bu düşünce doğrultusunda temel tezini, bir özü imleyen "varlık" ve varoluşu imleyen "oluş" arasındaki ontolojik çatallaşma üzerinden geliştiren Platon'un öncelikli amacı kendi döneminin etkin filozofu Sofistin izini sürüp yakalamak ve onun felsefe kurgusunu yıkmaktır. Varlık ve Oluş varoluşta bir senteze dâhil olan elemanlardır, onlar çokluğun en büyük imkânıdır. Bigger'a göre buradaki temel soru: "Varlık, oluş'un içinde nasıl enkarne olabilir ve varoluşta nasıl tezahür edebilir?" sorusudur (Bigger, 1968: 12). Soru, onun beden-ruh düalizmine uygulanarak şöyle de sorulabilir: "Ruh, beden'in içine nasıl enkarne olabilir ve aktüel varoluşumuzda nasıl tezahür edebilir?"

Platon, varoluş ve öz, beden ve ruh arasındaki bu ontolojik çatallaşmayı diyaloglarının kronolojik gelişimi içinde geliştirir. Her ne kadar diyalogların kronolojisi hakkında tek bir düşünce olmasa da Platon'un idealar kuramının temelini oluşturan bu ontolojik çatallaşmanın daha önce de değinildiği gibi erken-orta-geç diyaloglar içinde gelişim gösterdiği hususunda bir uzlaşının olduğu söylenebilir. Bununla birlikte diyalogların kronolojisi hakkında takınılan farklı tutumlara göre kimi yorumcular özlerin tamamen immanent olduğu görüşünün yanında dururken yorumcuların ekseriyeti Platon'un felsefi serüveni boyunca transcendent

özlerden vazgeçmediğini öne sürer (Bigger,1968: 12-13). Başta da belirtildiği gibi transcendent öz düşüncesini kabul eden makalemiz, bu kabul doğrultusunda varoluş ve öz, beden ve ruh arasındaki tedricen gelişen çatallaşmanın Menon, Devlet, Timaeus, Phaidon ve Epinomis diyaloglarında nasıl olduğunu ele alacaktır. Platon'un kuramında bu çatallaşmanın eidos (eide, idea) ve eidolon kavramları üzerinden geliştiği göz önüne alındığında, probleme bu kavramların olası anlamlarını inceleyerek başlamak konunun daha sarıh bir açıklamasına katkı olacaktır.

I

Peters'a göre Platon'un İdea (Eidos)'sı, tıpkı Anakagoras'ın "Nous"u gibi ayrı ve karışmamış, Parmenides'in "Bir"i gibi ezeli ebedi ve değişmez bir varoluşa sahiptir. İngilizcede idea, appearance, constitutive nature, form, type, species kavramları ile karşılanan eidos; Türkçeye görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür, idea olarak çevrilmiştir. Platon'dan önce Pre-Sokratikler tarafından tamamen sofistike bir düzeye çıkarılmış olan eidos teriminin ilk anlamı ve Homeros'ta da yürürlükte olan kullanımında "birinin gördüğü şey", bedenin veya cismin "görünüş"ü, "biçim"i anlamında kullanılmıştır. Pre-Sokratiklerin metinlerinde ise eidos'un anlamı hususunda "şeylerin formu" anlamında kullanılmıştır. (Peters, 2004: 84-85). Ross'a göre hem eidos hem idea, "görme" (to see, Yunanca: "id")'den türetilmiştir ve her iki kelimenin özgün anlamı "görülebilir form" (visible form)'dur. Platon'dan önceki Grek literatüründe kelimenin kullanımını anlaşılır bir çalışmasını yapan Taylor'a göre ise kelime Pisagoryen bir kökene sahip olup; geometrik şekillerin ya da kalıpların algısı için kullanıldı fakat Ross'a göre Platon'un İtalya'ya gidip gitmediği tartışmalı olup kavramın hem Pisagoryen kökeni hem de bu konudaki incelemeleri tartışmalıdır (Ross, 1951: 13).

Platon'un görünüşler dünyasına karşılık gelen Eidolon (Görüntü) ise İngilizcede "image" terimi ile karşılanmıştır. Bu İngilizce karşılığından yola çıkılarak Türkçeye imge, görüntü, tasvir, tasavvur, put, idol gibi kavramlarla karşılanmıştır. Sophist diyalogunda "oluş" dünyasına karşılık gelen "kopya" (eikon) ve "aldatıcı görünüş" (phantasma) olmak üzere iki

anlamda kullanılmıştır. “Görüntü” gerçeğe benzerdir fakat ikincil düzeyde bir varoluşa sahiptir (Peters, 2004: 83). Duyulur evreni imleyen eikon, eide’yi kuşatan düşünülür bir evrenin kopyasıdır. Platonik varlık kategorilerinde en alt bölümüne karşılık gelen eikon, Platon’un sanat teorisinde sanatı insan etkinliklerinde alt sıralara düşüren bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Peters’a göre Platon, İdealar (eide/eidos) ile duyulur fenomenler (aistheta) arasındaki bağıntı diyaloglar boyunca hep aynı anlamda anlaşmaz. Platon, Phaidon’da, Eide’yi, aistheta’nın nedeni olarak ortaya koyarken aistheta’nın Eide’den pay aldığı (methexis) düşüncesini ortaya koyar. Bu ilişkiye, bir başka şekilde, kopya metaforu ile imlemede bulunurken “aistheta’nın, kendisinin öncesiz-sonrasız ilk örneğinin (paradeigma), yani eidos’un bir kopyası (eikon) olduğu” düşüncesine başvurulur. Eidos’un kopyasını meydana getirme edimi, Tanrı’nın sanatsal bir edimi (mimesis) olarak ortaya konulur (Peters, 2004: 87-88).

Edward Capps’a göre, Eidos/İdea kelimesi sadece Platon’da değil; Herodotus, Thucydides, Demokritos, Hippocratic Corpus’ta da “kavram” anlamına işaret eder. Bu nedenle Platon’da trancendental idea terminolojisi, kavram ve tanımın terminolojisinden ayrılamaz. Bir tanımın mantığı, bir kavramın doğasının yeterli bir düşüncesine işaret eder. Ona göre Sokratik diyaloglar, aslında genişçe, genel terimlerin kavramlarıyla ilgilidir ve Platonik eidos kelimesi, fiziksel formların bazı ilişkilerini içerir (Plato. 1942: IX). Helmig, burada kavramlar açısından bir başka soruya dikkat çeker: “Kavram ve dil ilişkisi nasıldır? Kavramlar ve Platonik Formlar arasındaki fark nedir? Ona göre, Platon’da kelimeler, kavramlar ve aşkın formlar farklı şeylerdir. Kavramların alanı doxa alethes (doğru sanı), episteme (bilgi) ve nous (akıl) arasında bölünür. Bu, ruhumuzda kavramların düzeylerini farklılaştırmaya neden olur (Helmig, 2012: 41). Platon’un, Phaedrus’ta yazılan kelimeler logoi’yle ya da düşünme sürecinde ruhtaki kavramlarla zıtlık içinde olduğunu fark ettiğini söyleyen Helmig’e göre, yazma sadece hatırlama vasıtası olabilir; felsefi bir bilginin gerçek bir değişimine işaret etmez; sadece ruhtaki logoi (kavram) ve simgesel yolla yazılan logoi arasındaki farka işaret eder (Helmig, 2012: 42).

Helmig'e göre, insan zihninin kavramları nasıl oluşturduğuna ilişkin antikitede iki teori vardır: İlki doğuştan bilgi üzerine temellenen hatırlama teorisi, diğeri Aristoteles'in daha empirik olan anlayışına; maddi formlar ve duyuşsal parçalara dayanan soyutlama teorisidir. Hatırlama teorisine göre ruh bedene girme sürecinde unutulmuş bilgiyi hatırlar. Aristoteles'in teorisi, ruh bir "tabula rasa" olduğu için, herhangi bir doğuştan bilgi olmaksızın işler. Platon'da kavramların bilgisi anamnesis'le sunulur (Helmig, 2012: 43). Fakat bazı araştırmacılar, Platon'un daha sonra bu kuramı terk ettiğini, toplama ve tümevarım kavramına döndüğünü öne sürer. Bunun örneklerinden biri Parmenides'te Üçüncü Adam Argümanı olarak bilinen argümanda, benzer şeylerin birçok kopyasının çıkartılmasından hareketle bir kavramın elde edilmesidir, bu evrensellerin soyutlanması denilen şeydir. Diğeri yine Parmenides'te sunulan evrensellerin ilk konseptüalist teorisidir (Helmig, 2012: 45). Daha önce de değinildiği gibi bu iki argüman Kronolojik olarak Parmenides diyalogunun geç döneme yerleştirilmesi durumunda işleyecektir. Oysa makalemizin dayandığı kronolojiden yola çıkıldığında daha önce söylendiği gibi Platon, Parmenides'te pay alma ilişkisinin bir *sui generis* olduğunu göstermek istemiştir.

Platon'da değişmez özleri ifade eden Eidos ile oluş dünyasını ifade eden Eidolon kavramlarının anlaşılma tarzlarına ilişkin bu kısa açıklamalar diyalogların kronolojisi içinde dinamik bir biçimde gelişen varoluş-öz, beden-ruh düalizminin daha sarıh bir kavrayışına ulaşmamıza ve bu keskin ayırmadan doğan "ilişki" probleminin ne olduğunu anlamamıza katkı sağlayacaktır.

II

Helmig'e göre, Platon'un erken diyaloglarından Charmides'te, Sophrosune (ölçülülük) tartışılırken hatırlama motifine diyalogda iki kez vurgu yapılır, bu yüzden de kimi araştırmacılar Platon'un öğrenme ve hatırlama teorisinin ilk iması olarak Charmides'i alır. Ancak hatırlama teorisinin ilk kez açıkça tartışıldığı yer Menon'dur (Helmig, 2012: 40). Platon'un, teorisi hakkında Parmenides'te ortaya koyduğu zorlukları

anlayabilmek için onun felsefi sözlüğünde teknik bir terim olarak İdea'nın (eidos) ilk kez hangi diyalogda ortaya çıktığına bakmak gerektiğini düşünen Bigger'a göre de İdea'nın ilk kez açık bir şekilde zuhur ettiği diyalog Menon'dur (Bigger,1968: 15). Menon diyalogu, "Meno" ve "İdea" terimleri üzerine bir diyalektiktir. Meno'da idea ve eidos kavramlarının anlamı takip edildiğinde her ikisinin kökündeki "id" in, "görme" (to see) anlamı ile karşılaştırılır. Bu da öncelikli olarak "bakış" ya da bir şeyin görünüşüne işaret eder. Gördüğümüz şey öncelikle bir şekil ya da şema dır fakat idea aynı zamanda bir iç yapıya; kendini "bakış"a sunan şeyin iç niteliklerine işaret eder (Bigger,1968: 17).

Bigger'a göre Menon'da idea, ousia olarak kullanılmıştır. Bir birlik içinde türleri ya da cinsleri birleştirmek için gerekli olan şey, ortak bir varoluş (ousia)'tur ve İdea kavramı henüz açıkça kullanılmamıştır. Diyalogda erdem tartışmasında arı örneğinden yola çıkılarak, "Bütün arılarla özdeş olup onları birbirine benzeten şey nedir? (Platon, 1942: 7) sorusuyla açığa çıkarılmaya çalışılan ousia'nın iki anlamı vardır: ortak nitelikler ve cins ya da tür. Arının ousia'sı bir nitelikler kümesidir ve arının ousia'sı, arılar farklı cins ve türlere bölündüğü zaman ayrımı olanaklı kılan ortak "öz"dür. Menon, Sokrates'in "Onları aynı yapan bu nitelik (eidos) nedir?" sorusunu "çeşitlilikle aradığımız bir ve aynı" (Bigger, 1968: 19) şeklinde cevaplar. Bu açıdan arı bölünebilen bir varlık değildir.

Klein'e göre "menon" "menein" ile ilişkilidir ve anlamları "önceden kalmak", "önceden koyulmak"tır. Ona göre Hint-Avrupa dillerinde pek çok kelimenin kökü "mneme", (memini, ments, mind) kelimesindeki gibi hatırlama (anamnesis) gücümüzle ilgilidir. Bu bağlamda diyalog iki tür hafızanın karşılaşması şeklinde kurgulanmıştır ve kısaca sorulan sorulara Gorgias'tan öğrenilen sıradan ya da alışkın cevapları veren kötü ünlü eğitmenin bir tür hafızası ile Sokrates'in yardımıyla köle tarafından gösterilen diğer hafıza hakkındadır. Diyalogda Menon göremeyecek kadar aşırı kördür. Hafızanın bu iki türü "Menon" adının anlamında içerilmiştir. Diyalogda 'hatırlama' Sofistlere karşı kurulan Platonik stratejinin bir parçasıdır ve bu stratejinin bağlamı içinde ideanın anlamları göz önüne serilir (Bigger,1968: 19).

Bigger'a göre, Platon'un burada ulaşmak istediği şey, tek teklerde duyumun nesnelere nasıl gösterdiği, onların soyut form ve niteliklerini nasıl dile getirebileceğidir. Ve bu yüzden Platon, kendi teorisini ifade edebilmek için, "idea"nın antik kullanımıyla oynar. Erdem gibi belirsiz soyutlamalardan, renklere, şekillere, somut parçalara doğru bizi yönlendirir ve bu formların daha yüksek ve daha soyut ifadesine yönletimde bulunur. Bu yönletimin ışığında Sofist, hitabet (Rhetoric) ve tartışma (Eristic) boyunca dili kullanan kelime tüccarıdır. Onun amacı insanların ölçüsü formlar ortaya koymak olmayıp; bir bilgi illüzyonu yaratmaktır. Dolayısıyla Sofist formlar (shapes), çoğunlukla dilin imkânlarından doğan yapay görünüşlerdir. Sofistin yarattığı bu illüzyonu yıkmak için Sokrates'in bütün çabası, ne yapıp edip dilin dışında olmak zorunda olan bir idea ortaya koymaktır (Bigger,1968: 20-21).

Çokluğu mümkün kılan, "bütün parçalardaki aynılık"ı, ortak doğa (ousia)'yı göstermek için Platon'un izlediği yol, "bilinmeyenden bilinene, bilinmeyen boyunca" giden bir yolda ilerleyen ve matematik analizlere benzer bir metottur. Onun için matematikçe "bilmek", "kendinde kanıt" ya da varsayımlarla bir şeyi kabul etmektir. Sokrates bilme diyalogunu bu mantığa dayandırır. Diyalogda Sokrates bu bilme metodu ile şekil ve rengi tanımlamayı Menon'a teklif eder. Burada İdea'nın Pre-Sokratik kullanımına uygun bir şekilde tanımlamaya başvurulur. Tanımlamada şekil, renge her zaman eşlik eden tek şeydir (Platon, 1942: 14). Renk bir şeyi görmektir ve her zaman şekille ilişkilidir. Bigger'a göre Sokrates'in Menon'a kabul ettirdiği bu cevap bir Sokratik ironi örneğidir fakat Sokrates'in ulaşmak istediği nihai amaç açısından Menon'un bunu kabul etmesi diyalogun bu aşamasında yeterlidir. Rengin ve şeklin tanımlanması duyum ilişkilerinin dışındaki dünyadan ayrı ve dünyaya katılmayan şeylere göndermede bulunur. Bu şeyler dünyadan ayrı ve dünyaya katılmayan şeyler olan ideaları anlamaya öncülük edecektir. Ulaşılan noktada varlıkların algılanmasında, açıkça, bir renge "bu beyazdır" ve bir şekle "bu yuvarlaktır" denir. Algılamadaki şekil, idea teorisinin geleneksel versiyonunda bölünmezlik duyumuna karşılık gelir (Bigger,1968: 21-23). Doğadaki bir şeye "üçgendir" dediğimizde, onu

tam olarak hayal edemeyiz ve bu yüzden idealar ve şeyler arasında bölünme (seperation) ortaya çıkar.

Menon'daki tartışmalar Platon'un teorisi açısından, dilsel bazı sorunlar da doğurmuştur. Platon'un kendi çağına kadar ulaşan Grek dilinin gelişim düzeyi ne bir nitelik olan "kırmızı" ve onun soyut doğası olan "kırmızılık" arasında açık bir ayrıma ne de madde ve onun nitelikleri arasında ayrıma izin vermiyordu. Oysa nitelikler somut şeylerdi. Platon ve Aristoteles bu hususta dilin mantıksal, gramatik ayrımı mümkün kılan yeni bir formülasyonunun gelişimine katkıda bulundular. Özellikle Platon, felsefe yapmak için bir rehber olarak sıradan dili kullanma hususunda şüpheliydi ve bir tür daha yeterli felsefi bir gramer geliştirmekle ilgilenmiştir (Bigger,1968: 29).

Sonuç olarak Menon'daki bu tartışmalar, Phaedon'a kadar Platon'un ulaşmak istediği metafizik açısından, ideaların maddi şeylerden açık bir ayrımına ulaşılmadığı gösterir. Phaedon'da düalizmin ışığında, İdeaların şeylerle ilişkisinin nasıl olduğu bir problem olarak ele alınana kadar bu böyledir. Dolayısıyla Menon'da bunun örtük bir formülasyonu söz konusudur. Platon'un formülasyonunda fiziksel şekillerle onların matematiksel idealizasyonlarının ontolojik türleri arasında görünmeyen farklar vardır. "Kendinde üçgen" yaklaşık olarak ulaşılan fiziksel objelerle tanımlanabilir. Böylece bilginin objesi olan şeyler, idealar ve parçalar ayrımını gerektirmeyen, özel bir idea duyumu ve aynı zamanda bir form ya da nitelik olarak deneyimlenirler. Bu yüzden, idealar dünyanın içinde mevcut olup, özel bir role sahiptirler ve bu dünyanın ölçüleri olarak sunulurlar. Kurgusal bir kanıtlamayla kesin konumlarına diyalektikle ulaşılır (Bigger,1968: 30-31).

Bigger'a göre Menon'da, Platon'un dünyayı zihinsel şeyler ve duyusal şeyler olarak açık bir şekilde ikiye ayırmadaki başarısızlığı, onun Grek diline dayanan ifadelerinin bir sonucu olabilir fakat pek çok diğer linguistik parçalarla ilgili olarak, "Meno" ve "idea" ile ilgili olarak dilin kendisi, Sofistlere saldırmak ve ilişkileri incelemek için ona büyük bir zemin sağlamıştır. Fakat Sofistlere saldırmak için uygun bir zemin sunan bu yorum, daha sonra, İdeanın "kendinde şey" olarak ele alınması

gerektiğinde, Platon için büyük zorluklar da yaratarak kendinde hükümlerin paradokslarına yol açmıştır (Bigger,1968: 31). Meno’da varoluş ve öz ilişkisini açıklamak için şeyler ve onların formu arasında yapılan örtük ayırlama, daha açık bir şekilde ve “arete”yi de içine alacak şekilde genişletilerek Devlet diyalogunda daha sarıh bir şekilde ortaya konulur. Fakat bir orta dönem diyalogu olan Devlet eseri boyunca şeylerin varoluşu ve onların özleri arasındaki ilişkiden doğan krizler yine de devam eder.

III

Devlet diyalogu, Menon’da örtük bir şekilde ortaya konulan varoluş-öz ayırımının doğadaki değişen şeyler ve onların özleri, beden ve ruh ayırımının açık bir şekilde ortaya konulduğu Platon’un orta dönem diyalogudur. Platon, Devlet diyalogunda, kuramının Pisagoryen köklerinden yola çıkarak, matematikten ödünç aldığı sürekli bölünen çizgi argümanı ile ontolojik olarak varlığın duyulur ve akledilebilir dünyalar olarak ikiye bölünmesini kanıtlamaya çalışır. Platon’un sonsuzca ikiye bölünen çizgi argümanı ile ulaşmak istediği sonuç, varlık alanının sonsuz sayıda bölünse de ikiye bölünmenin hep temel bölünme olduğunu kanıtlamaktır. Simgesel olarak kullandığı Çizgi’nin alt bölümlerindeki analizden yola çıkarak dört anlama türü kabul eden Platon, Devlet’in birçok yerinde tekrarlar iki tür bölünmeden söz eder. Bütün Çizgi, görülebilir–düşünebilir dichotomy’e (ikiye bölünme) dayanır ve pasajdaki “Güneş-İyi İdeası” düşünebilir idea ile özdeşleştirilir. Çizginin iki üst bölümünün her biri idealar dünyasını, daha düşük iki parçanın her biri duyulur dünyanın alt bölümlerini ifade eder (Ross, 1951: 60). Devlet’te aynı zamanda kopya ya da gölge teorisini savunan Platon; varlık ve oluşu, gerçek objeler ve gölgeleri, idealar ve sanıları keskin bir bölen çizgi ile ayırır (Platon,1992: 196-198). Böylece “mağara miti” ve Devlet X’deki idealar tartışması, bölen çizginin tematik bir açıklaması olarak sunulur. İdealar; değişmez, tarih-dışı, mekân dışı, bir, neden ve sonsuzken; onların kopyaları çok, uzamsal-geçici, türetilmiş, tarihi vakalardır. Varoluş ve öz farklı ontolojik tiplerdir (Bigger,1968: 45-46).

Böylece Menon'da örtük bir serimlemesini gördüğümüz varoluş ve öz arasındaki çatallaşma Devlet'in mantığı içerisinde açık bir biçimde ortaya konulur. Herakleitos'tan ödünç alınmış "oluş" düşüncesini kendi formülasyonu içinde varoluşa aktaran Platon; oluş'u, varlık ve hiçlik arası bir konuma iter. Kendini duyusal olarak duyuran varoluş, özlerden pay aldığı oranda gerçek olup; varoluşta tam olmayan, insan bilincinde dünyaya taşınan değişmez özler olan formların bilgisinde tam olarak yatar. Devlet'in ilk bölümleri Menon'dan farklı olarak varoluş ve öz arasında açık bir çatallaşmayı içeren idealar teorisi üzerine yönetilmiş çok az ışık içerir. Bu hususta Devlet'te asıl tartışmalar V. Kitap'ta vardır. Bu bölümde adalet ve adaletsizlik, iyi ve kötü ve bütün temel formların her biri 'kendinde bir'dir fakat onların çok görünmeleri ve her yerde görünmeleri, onların birbirinden pay almalarının yanında, varlık ve eylemlerin onlardan pay alması nedeniyledir (Ross, 1951: 37). Pay alma düşüncesi Platon'un bu ontolojik çatallaşmadan doğan "ilişki" probleminin farkında olduğunu gösterir. Ne var ki "pay alma" düşüncesinin Platon'un zihninde bu husustaki tartışmayı sonlandırmadığını Parmenides'teki tartışmalara bakarak anlayabiliriz. Fakat makalemizi Platon düalizminin diyaloğların kronolojisi içinde nasıl geliştiği ile sınırlandırdığımızdan dolayı bu tartışmalara şimdilik girmeyeceğiz.

Platon'un Devlet'te başvurduğu "bölünen çizgi argümanı"nın yol açtığı dichotomy yalnızca açık ontolojik bir bölünmeye işaret etmez; aynı zamanda iki sınıf insana da işaret eder; hem ideaların hem duyulur nesnelerin hem de onlar arasındaki ayrımın farkında olan filozoflar sınıfı ile seslerin ve görünüşlerin sevicileri olan insanlar. İlk sınıfın kavradığı bilgi (episteme), ikincisinin ise sanı (doxa)'dır. Episteme'nin nesnelere varlık, sanının nesnelere ise "varlık ve hiçlik arasında olanlar", yarı gerçek (semi-reality) olanlar olarak imlenir (Ross, 1951: 38). Ross'a göre Platon, bilginin objesi olarak gerçek varlığı ve sanı'nın objesi olarak varlık ve hiçlik arasında olanları imlediği zaman çok az ikna edicidir. Sanının objelerini destekleyen açıklamasında çok fazla ikna edici olmama nedeni, aldığı kimi örneklerin (tam ve yarım, büyük ve küçük, hafif ve ağır) tamamen relative olarak nitelendirilen şeylerin örnekleri olmasıdır. A, B'yle karşılaştırıldığında büyük bir şeydir, C'yle

karşılaştırıldığında küçük bir şeydir. Fakat başka örnekler için bu örneklerde söz konusu edilen relative olma durumuna göndermede bulunmaz. “Güzellik” “...den daha güzel” anlamına gelmez, “çirkinlik”, “...den daha çirkin” anlamına gelmez. Bunlar örtük karşılaştırmayı değil, gerçek karşıt olma durumunu imlerler. Bu durumda hem güzel hem çirkin olan belirli şeyler nasıl olabilir veya hem dürüst hem dürüst olmayan veya hem saygılı hem saygısız olan şeyler? (Ross, 1951: 98). Fakat Ross, Platon’un hem doğru hem yanlış olabilen bu durumları gösteren hiçbir örnek ortaya koymadığını, yine de tamamen gerçek ve tamamen Form olanlara özgü olmayan şeylere ilişkin önemli sonuçlara ulaştığını düşünür.

Bigger, Platon’un, bu epistemolojik düalizmi, açık bir şekilde Devlet’teki metafizik düalizm düşüncesinden türettiği hususunda Ross’la aynı görüştedir. Bigger’a göre, Platon’un ontolojik realizminde formların dili, görü objelerinin dilinden açık bir şekilde türetilir. Zihnin objeleri sonsuzdur, duyumun nesnelere ise her zaman değişirler. Bu nedenle bilginin asla değişmeyeceği görüşü değişen objelere bağlanamaz. Zihnin bildiği şey ‘Varlık’tır yahut sonsuz olandır; duyum bize bilgi verirken Varlık (being) ve Hiçlik (non-being) arasında yayılmıştır. Bigger’a göre bu, girişte de belirtildiği gibi Herakleitos ve Parmenides’ten alınan unsurların bir sentezi olarak düşünülebilir. Lakin varoluş ideaları ve değişen şeylerdeki “oluş”la inşa edilmiştir ve bu açık bir ayrımı imler (Bigger,1968: 42-43).

Bölünen çizgi argümanı çerçevesinde ortaya koyduğu ontolojik ayırımın insan bilincindeki yansımaları “Mağara Metaforu”na başvurarak açıklayan Platon, ateşin ışığı ile güneş ışığı arasında bir zıtlık görür. Ateşin ışığı duyulur dünyayı Güneşin ışığı ise mağaranın dışındaki düşünülür dünyayı sembolize eder. Ontolojik temelli bilgi görüşlerinin başlatıcısı (Tepe, 1995: 20) olarak kabul edilen Platon’un bu Bilgi kuramı açısından, Mağara mitindeki “görülür” “düşünülür” ayırımının ayrıntılı bir yorumunu yapan Mattei’ye göre, mağara mitindeki görünür ve görünmeyen dünya ilişkisi art arda gelen iki bölünmeye dayanır. Bölünme her biri beş terimden oluşan, iki dizilik bir yapıyı meydana

çıkarr. Birinci bölüm; Güneş, görülür şeyler, ışık, görüş ve bedenın gözü terimlerinden oluşurken ikinci bölüm; iyi, kavranabilir şeyler, gerçeklik varlık, kavrama ve ruhun gözü terimlerinden oluşur. “Görüş”ün “görülebilir şeyler” i değerlendirebilmesi için üçüncü bir şey olan ışığın devreye girmesi gerekir.” Bu üçlemeye hareket kazandırabilmek için, görüş’ün ve görülebilir şeyler’in kaynağı “Güneş” ve onunla ilişkide “göz” ikinci bölünme olarak devreye girer (Mattei, 2008: 42). Görüş’ün oluşumunu belirleyen bu beş etkenin; göz, görüş, ışık, görünür şeyler ve Güneş’in kavranabilir dünyaya uygulanmasıyla episteme’nin oluşumuna ulaşılır; “ruhun gözü”, “gerçek ve varlık”ın ışığında gerçekleştirilen “kavrama” etkinliğiyle “iyilik düşüncesi” olan bilginin kaynağı sayesinde “kavranabilir gerçeklikleri” değerlendirir. Platon, Sokrates dilinden güneş ve iyi ilişkisini şöyle özetler: “İyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur” (Platon, 1992: 198).

Mattei’ye göre, Platon’un mağara benzetmesinde, dikey bir çizgi üzerinde, iki çift halinde sıralanmış dört çeşit bilgi söz konusu edilir: Görünür olan için düşüncenin alt çiftleri imgelem ve inanç iken, kavranabilir olana göre düşüncenin üst çifti, söylem ve derin düşüncedir. Bilginin bu dört düzeyi varlığın dört düzeyine karşılık düşerler: Görünür varlıkların üst çifti; görüntüler/fantazmalar ve yaşayan gerçeklikler iken, kavranabilir varlıkların üst çifti; matematik hipotezler ve ideallerdir. Bunun anlamı varlığın, biri ötekinin yansıması olan (Duyulur olan ve kavranabilir olan), ikiyüzlü bir yapıda olmasıdır (Mattei, 2008: 44).

Ashbaugh’ varlığın bu ikili yapısının, ruhun bölümleri ile ilişkide de düal bir yapıya işaret ettiğini düşünür. Ashbaugh, ruhun bu ikili yapısının bütün bir süreç boyunca kendini duyurduğunu söyler. Ona göre kopya-orijinal ilişkisinin tinsel yapısı şöyledir: (i) Ruhun kavrama güçleri: düşünme ve algılama, (ii) Objelerin ruh tarafından kavranması: düşünülebilir formlar ve duyulur nesnelere, (iii) Onlara uygun açıklamalar: alethes logos (doğru açıklama) ve eikos logos (olası açıklama), (iv) Her bir açıklamaya uygun öğrenme şekli ise: hatırlama ve iknadır. Alethes

logos (orjinal)'un açıklama metodu; deneysel hipotezlerden muaf bir arke'ye eide vasıtasıyla ilerleme; açıklama sonucu ise varlık, gerçek varlık olarak açıklanır. Eikos logos (kopya)'nın açıklama metodu ise; deneysel edatlar (ilgeçler) açısından tanımlanan bir sonuca görüntüler vasıtasıyla ilerlemez; açıklama sonucu ise fiziksel dünyanın gerçeğin kopyası olarak açıklanmasıdır (Ashbaugh, 1988: 30).

Sonuç olarak Mağara Allegorisinin ışığında bir bütün olarak Devlet'e bakıldığında, idealar teorisinin, erken sunumlarına göre dikkate değer bir ilerleme içinde olduğu görülecektir. Platon, Devlet diyalogunda da değişmeyen formların dünyası ve geçici, değişen şeylerin dünyası arasındaki ezeli karşıtlığı sürdürmüştür fakat bu dünyalar arasındaki karşıtlığın derecesinde önceki diyaloglara göre önemli bir farklılaşma görülür. Diyalogdaki açık çatallaşmanın ışığı altında Platon bireysel şeylerin dünyasında, formların doğrudan kopyası olan şeylerle ve kopyaların kopyası olan şeyler arasında bir ayrıma gider. Formların dünyasında ise en dar formlardan en geniş ve en yüksek formlara doğru bir hiyerarşi düşüncesine ulaşır. Formların bu hiyerarşik sisteminde en geniş ve en yüksek form İyi Formu'dur (Ross, 1951: 80). Diğer etik ideaları, iyi ideası ile ilişkide düşünülür ve her bir erdemün özü iyi ile ilişkiden oluşur. Ross, Platon'un bu düşüncesinin her ne kadar Devlet'te öne çıksa da başka diyaloglarında da bunun işaretlerinin olduğunu söyler. Lakes'te Platon, iyinin ve kötünün bilgisinin çeşitli erdemlerin özü olduğunu söylerken, Büyük Hippias'ta amaçladığımız bütün iyi niteliklerin, amaçlanan değer olan iyiden türediğini söyler. Phaedrus'ta en iyi istemenin rehberi olarak ölçülülüğü işaret eder. O bütün erdemlerin özünün iyi ideası ile ilişkide oluştuğuna inanır (Ross, 1951: 42).

IV

İyi İdeası hususunda felsefe tarihini meşgul eden bir diğer soru, "Tanrı ve İyi İdeası özdeş midir?" sorusudur. Ross, çok sayıdaki yorumcunun Platon'un sisteminde Tanrı ve İyi İdeasının özdeş olduğunu öne sürdüğünü fakat bu görüşün savunulamayacağını düşünür. Ona göre bu konuda iki şey söylemek doğru olabilir, ilki, herhangi bir idea

–dolayısıyla iyi ideası da – Platon için evrenseldir. Tanrı bir öz'e sahiptir fakat tikel bir iyiliğin içinde değildir ve üstün bir varlıktır (Oysa iyi ideasına her bir tikel duruma dâhil olabilen bir üstün form olarak başvurulur). Ona göre iyi ideası ve Tanrı arasındaki ayrım, Phaedon'da, oldukça açık bir şekilde görülebilir. Orada ilahi akıl açıkça iyiden ayrılır. İkincisi Devlet'in metafizik bölümlerinde Tanrı kavramı oluşturulurken çok az kullanılır. Timaeus'a gelmeyene kadar ise onun fonksiyonlarını Demiurgus üstlenir (Ross, 1951: 43-44).

Platon'un düşüncesinde İyi İdeası ile Tanrı'nın özdeş olduğu kabulünün sıklıkla, Sofist'teki, idealara hareket, yaşam, ruh ve akıl atfeden bir pasaja dayandırıldığını belirten Ross, bunun tamamen pasajın yanlış anlamının bir sonucu olduğunu öne sürer (Ross, 1951: 44). Yine de Ross, bu yanlış anlamaya rağmen, pasajda Platon'un İyi İdeası üzerine öne sürdüğü şeyle aşkın felsefi ifadeye, erken dönen diyaloglarına göre biraz daha yaklaştığını kabul eder (Neoplatonist yorumlar büyük oranda bu pasaj üzerine temellenir). Ross, İyi İdeası üzerine, Platon'un aşkın felsefi ifadeye yaklaşmasının, onun bu pasajı yazarken zihninde dış etkilerin olmasına bağlıdır. Ross'a göre, bu dış etki, onun (Eleatik-Sokratik Megara okulunun başı Diogenes Laertius'a göre) Euclides'le olan bağlantısıdır. Diogenes Laertius'a göre Platon, İyi'yi bazen erdem, bazen tanrı, bazen akıl olarak açıkladı. Burnet bu ilişkiyi, Platon'un İyi ideasıyla ifade ettiği şeyi; Euclides monizmini tamamen kabul etmeksizin, mümkün olduğu kadar onunla paralel yürümek olarak ifade eder. Ross'a göre bu iddia kanıtlanamaz fakat olanaksız da değildir (Ross, 1951: 45).

Bigger'a göre ise Tanrı İdeası, öncelikle, "kendinde form"un nihai transcendent soyutlaması olarak ortaya konulur (Bigger,1968: 46). "Kendinde mükemmel", "ideaların ideası" olduğu zaman, teolojik dünya görüşü, iyi vasıtasıyla, iyinin kopya gölgesinde yaşayan bir dünyanın lehine gözden kaybolma eğilimindeki görüşün başlangıcına gelir. Bu yüzden Platon, onu, hem varlık hem oluş'un kaynağı olarak kabul eder. Bu düşüncenin ışığında iyi, teolojik anlamda, oluşların hepsinin nedeni ve onların etkisinin arkasında yatan bilinemez ve ifade edilemez olan olarak görülür. Bu dini kaygıya alan açarak iyiliğin erdemi içinde, daha

yüksek bir varlık ve güce, insanın, bilişsel gücü ile bağlanmasını getirir (Bigger,1968: 46-47). Bigger'a göre, Platon düşüncesinde dini kaygının rolünü anlamak için Platon üzerinde gizemli kültlerin etkisini ortaya koymak ve Sokrates'in hafızasını sunmak oldukça yeterlidir. Ona göre Apology, Crito ve Phaedo üçlüsü bu bağlamda, Tanrı'nın varoluşunun kısa bir tartışmasıdır (Bigger,1968: 48).

V

Platon'da özellikle orta diyaloglardan Devlet'te sarih bir açıklaması ile karşılaştığımız, varoluş ve öz arasındaki keskin ontolojik çatallaşma, dini kaygının da etkisiyle, Timaeus, Phaedon'da ve Epinomis diyaloglarında insanda beden-ruh düalizmi olarak formüle edilir. Epinomis'te bedensel varoluşun ilkesi edilgenlik olarak ortaya konulurken, ruhsal varoluşun ilkesi bedenle ilişkisinde etkinlik olarak ortaya konulur. "Ruh ve beden iki çeşit tözdür... Ruh akla sahiptir, beden bundan mahrumdur: biri buyurur, öteki onun buyruklarına uyur. Ruh her şeyin sebebi. Hâlbuki beden ona etkide bulunan şeylerden hiçbirinin sebebi değildir" (Platon, 2001: 24). Beden, meydana getirilen, görülen ve şekil verilendir. Ruha gelince kendilerini taşıyan bedenden daha yaşlıdır ve bu yüzden ilk olarak meydana gelen olarak ilkesinin de daha önceden var olması gerekir. Ruh, doğası gereği yalnız akılda yaşar. Ona göre akıllı bir ruhun ilkesi zorunluluktur. Akıllı bir ruha hâkim olan zorunluluk, zorunlulukların en kuvvetlisidir ve bu zorunluluk, idare edilen değil, idare eden olarak kanunları kurar (Platon, 2001: 22).

Böylece ruhu akılla özdeşleştiren Platon, ruhun iyiliğini; cesaret, ölçülülük, doğruluk ve bilgelik gibi erdemlerin varlığına bağlar. Gerçek bilgelik ise doğru ve tanrısal düşünüşten biraz olsun pay almış aklın, göklerin düzenini anlama çabasında belirir. İyi olan insan aynı zamanda bilge olan insandır (Platon. 2001: 29). Çünkü her şeyden önce, ruhun iyiliğinden söz etmek, iyi ideasının ışığında mümkündür; ruhun iyiliği, iyi ideasının ışığından pay aldığı orandadır (Platon. 2001: 19). Böylece idealar sadece ruhun akıllı yanı tarafından görülür, ruhun akıllı yanı aynı zamanda; kendinde adalet, kendinde ölçülülük, kendinde bilgiyi

görür. Ruhun akıllı yanının ulaştığı bu bilgi gerçek bilgi olup saf gerçeklikle ilgilidir ve onun sözde duyumundan gelmez.

VI

Platon, Timaeus diyalogunda varoluş-öz ilişkisini iki temel soru çerçevesinde yeniden sorgulayarak, insanın beden-ruh düalizmine dayanan ontolojik varoluşunu, gerçekten varolana dönüklük ve gerçekten varolmayana dönüklük açısından, iki temel soru çerçevesinde ele alır: “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?” Sorular iki temel ontolojik kategoriye işaret eder. Akıl tarafından sezilen birincisi her zaman aynı kalan, ikincisi ise kanaate dayanan, akla dayanmayan, duyum tarafından tasarlanan, doğan ve ölen fakat hiçbir zaman gerçekten var olmayandır (Platon, 1997: 28).

Bu iki ontolojik kategori açısından Platon’un evrene ilişkin problemi, evrenin değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi veya doğmuş olana göre mi olduğudur. Ona göre evren akılla sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmıştır. Böylece evren bu değişmez özlerin kopyası ve iyi olarak yaratılmıştır (Platon, 1997: 29). “Yaratan iyi idi. İyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi” (Platon, 1997: 30). Fakat mutlak akıl sahibi olarak, eserin kendisine benzemesi için, onun akıl ve ruha sahip olması gerekiyordu: “Yaratıcı hiç bir varlıkta ruh olmayınca zekâ bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene, özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi” (Platon, 1997: 31). Ona göre Tanrı, evreni mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en mükemmeline benzetmek istediğinden, evreni yaratmadan önce, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan bir tek “canlı varlık” yaratmış; daha sonra o kusursuz canlı varlığa benzesin diye bir tek evren yaratmıştır ve bu yüzden ikinci bir evren doğmayacaktır (Platon, 1997: 32).

Diyalogda evrenin yaratılışından insanın yaratılışına geçen Platon, insanı da evren gibi ruh ve bedenden oluşan bir birlik olarak düşünür fakat ruhu bedensel varoluşa üstün kılar ve onu kıdem açısından bedenin öncesine koyar. Ona göre Tanrı ruhu vücuttan önce, yaş ve erdem

bakımından da ona üstün yaratmıştır. Böylece ruh emretmek için vücut da boyun eğmek için meydana getirilmiştir.

“Ruhun kuruluşu, kurucusunun istediği gibi bitince, içine tene ait olan her şeyi koydu ve ruhla teni orta yerlerinden birbirine bağladı... Böylece bir yandan göğün gözle görünür vücudu, öte yandan da gözle görünmeyen, fakat akılla ahenge bağlı olan, akıl ve ölmezlik sahibi varlıkların en kemallisi tarafından, yaratılmış şeylerin en kemallisi olan o ruh doğdu” (Platon, 1997: 39).

Platon’a göre yaratıcı, ilkin bölünmez ve her zaman “Aynı” kalan töz ile cisimlerde bulunan ve bölünebilen “Öteki” tözünü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz vücuda getirmiş; daha sonra, bu üçünü birleştirerek bir bütün meydana getirmiştir ve nihayet bu bütünü uygun sayıda parçalara bölerek tekil ruhları yaratmıştır. Bu nedenle her bir ruh parçası “Aynı” kalanla “Öteki”nin ve ikisinin karışımı olan üçüncü tözün karışımıdır (Platon, 1997: 37). Ona ruh parçalarını her biri iki türlü dairesel hareket sahiptir; iç ve dış dairenin hareketi. Dış dairenin hareketi Aynı kalan tözün, iç dairenin hareketi ise de “Öteki” tözün hareketidir. Yaratıcı, bu iki hareketten, “Aynı” kalan tözün dönüşüne önem verir (Platon, 1997: 41). Platon’un ruh hakkında ulaştığı bu düşünceler, onun Menon’la başlayan düalist ontolojisinin ruhu da kapsayacak denli ne kadar geliştiğinin açık bir ifadesidir.

VII

Atina toplumu için at sineği olan Sokrates’in insanının empoze ettiği şey doğrunun ölçüsünün yalnızca erdem ve Tanrı’yı düşünme, filozofun yaşamının toplumu ve bireyi arındırıcı misyon olduğudur. Bu misyon toplumdaki önce Sokrates’in kendisine öncülük eder ve bunun üzerinde ısrar onu idam cezasına götüren şeydir. Bigger’a göre bu noktadaki ısrar intihara meyilli olmaya işaret edebilir fakat bu ısrarın erdemli insan yaşamını araştırmanın bir parçası olarak alınması doğru olmalıdır. Ona göre Phaedon’da özetle ifade edildiği gibi: “Felsefe ölüm pratiğidir.” Bu ahlaki ve dini durum iki ayrı gerçeği; varlık ve oluşu; felsefeyi haklılaştıran şey olarak oluştan radikal bir ayrılmayı gerekli

kılar (Bigger,1968: 48). Bigger'a göre Sokrates'in bu tutumunda da görülebileceği gibi, Platon'u diyalogların kronolojisi içinde, örtük bir ontolojik düalizmden açık ve keskin bir düalizme iten tek motiv, Sofistlere karşı sağlam kanıtlar bulmak ve bilginin değişmez objelerine ulaşmak değildir; bu keskin ontolojik düalizminin temelinde dini motivasyon da vardır. Dini motiv, girişte de işaret edildiği gibi, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü ve sonsuzluk düşüncesinden gelir. Platon bir olumsuzlama olarak ölüm düşüncesine karşı bir olumlama olarak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini koyar. Bunun en büyük kanıtı ise ruhumuzda önceden yer aldığını söylediği, ideaların bilgisini imleyen ve hatırlama nosyonunda ortaya çıkan tümel kavramın doğuştanlığıdır (Bigger,1968: 46).

Phaidon'da anamnesis (hatırlama) hipotezi, Matteie'ye göre ikili bir metafizik postulat içerir: şeylerin önbilgisi postulatı ve ruhun bedensel varoluşa önceliği postulatı. Hatırlama hipotezi, gerçeğin ontolojik ve kozmik dokusunu oluşturan idealar hipotezini zorunlu kılar. (Mattei, 2008: 50) Bu Platoncu varlık öğretisi, Phaidon'la birlikte, görünen ve görünmeyen "iki cins" varlık arasında bir chorismos, radikal bir bölünmeyi getirir. Zamanın durmak bilmeyen akışı içinde sürüklenen görünür öge sürekli değişir, görünmez olan ise ruha ait olup; kimliğini her zaman koruyandır (Mattei, 2008: 51). Diyalogda Parmenides'in eleştirileri doğrultusunda Khorismos (ayrılış)'tan doğan görünüş dünyası ile formlar dünyası arasındaki uçurumu ortadan kaldırmak için köprü görevini "pay alma" düşüncesine verir.

Platon'un bilgi kuramında doğru bilgiyi olanaklı kılma çabasına dayanak kıldığı öz teorisi, salt septisizmden kurtulmak için öne sürülmüş bir teori olmanın ötesine uzanan "ölümlü olma" düşüncesi ile insanın varoluşunda kendini gösteren olumsuzlamaya ve buradan doğan hiçlik duygusuna karşı, ölümsüzlük düşüncesi ile insanın kendi varoluşunu bir olumlama olarak ortaya koyabilme olanağına da göndermede bulunur. Platon bunu, Presokratiklerden keskin bir biçimde bir ayrıma karşılık gelen beden-ruh düalizmini felsefesinin merkezine taşıyarak yapar. Ölümlü olma duygusunun kendini hiçlik duygusunda duyurması ile olumsuzlama olarak görünen insani varoluş; bedene girme

çarkı içinde kendisini ölümsüzlük olarak gerçekleştiren ruh sayesinde olumlama imkânına kavuşur.

Ross'a göre Platon'un Phaedon'da gözettiği nihai amaç, kendi varoluşunu ölümsüzlükle ilişkisinde bir olumlama olarak ortaya koymaktır, bu açıdan anamnesis teorisi ile bilginin ideadan geldiğini imlerken, ruhun değişmez özlerle ilişkisinden hareket eder (Ross, 1951: 25). Bu bağlamda Phaedon'da idealar artık önceki diyaloglardan daha fazla rol alır ve idealar hemen hemen diyalogun her yerindedirler fakat onlarla doğrudan karşılaşma her zaman ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlarında gerçekleşir. Phaidon'un ilk bölümünde ideaların herhangi bir duyumun kullanımıyla bilinmediği, saf bir düşünceyle bilindiğine vurgu yapılır. Daha sonra önceki diyaloglarda olmayan bir şekilde ideaları bilme sürecinin daha açık bir betimlemesini yapar. Menon'da ideanın bilgiyle açıkça kurulamayan ilişkisi, hatırlama kavramında Phaidon'da kurulur (Ross, 1951: 22).

Phaidon'da, düalizminin genel çerçevesi içinde, Platon'un ortaya koyduğu iki temel öğretilen ilki; Menon'dan miras alınmış olan ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, ikincisi; değişen görünüş alanına karşıtlık içinde ortaya koyduğu değişmeyen öz'leri imleyen idealar öğretisidir. Öğreti beden-ruh karşıtlığına benzer bir karşıtlık ilişkisi içinde öne sürülen, gerçekten var olanın kendini duyulur görüye veren gelip geçici şeyler değil, ezeli-ebedi ve değişmez idealar olduğu düşüncesine dayanır (Platon, 2013: 23). İlk öğretisini düalizminin genel çerçevesi içinde, ruh-beden karşıtlığı içinde ortaya koyan Platon, hem tek tanrılı dinlerin "ölüm sırasında bedenden ayrılan, ebedi varoluş yeteneğine sahip tinsel bir 'töz" olarak ruh anlayışını hem de yer kaplayan cisimle ortak hiçbir yan taşımayan, basit ve immateryal bir töz olarak, bilincin saf öznesine karşılık gelen Kartezyen zihin görüşünü önceleyerek; ruhu "gerçek benlik" veya "gerçek kişi" olarak bedensel varoluşa karşıtlık içinde konumlandırır (Platon, 2013: 22).

Bu düal yapı içinde, ruhu bedenden ayıran Platon, ruhu insan varlığındaki en değerli öge seviyesine çıkarır ve bu nedenle de ruhun iyiliği ve esenliğini, iyi ve mutlu bir yaşamın en temel koşulu olarak ortaya

koyar. Buna bağlı olarak Platon'un, ruha gösterilecek özeni insanın en temel ilgisi ve işi olarak ortaya koyan Sokratik düşünce çizgisine özgün katkılar da yapar. Ruha gösterilecek özen ve gözetimin, sadece bu dünyadaki hayat için değil, aynı zamanda bedene karşı açıkça dile getirilen bir düşmanlık eşliğinde, öte dünyadaki hayat için de önemli olduğuna işaret eder (Platon, 2013: 23).

Cevizci'ye göre burada söz konusu edilen ruh, "Devlet'in, üç parçalı ruhu olmayıp, konusu idealar olan felsefi bilgiyi ve bu arada ölümsüzlüğü mümkün kılacak şekilde, basit bir tinsel kendiliktir" (Platon, 2013: 23). Hakikati bir tür zihinsel görü yoluyla kavrayan ruh, akıl ya da zihinle özdeşleştirilir. Ruh, dünyaya gelmezden önce ideaların bilgisine sahip olup, bu bilginin elde edilmesi, zihnin akıl yürütme ve dolayimsız olarak görüleme yeteneğine bağlanmıştır (Platon, 2013: 23). Ruhun bu yeteneğini, dünyaya gelmezden önce bilginin değişmez nesnelere olan, akledilir ve tümel varlıklar olarak ideaları temaşa ettiği düşüncesine dayandıran Platon; böylece, anımsama kuramını ruhun bir bedene girmeden önceki varoluşuna ve ölümsüzlüğüne dayandırır (Platon, 2013: 28). Cevizci, ruhun ölümsüzlüğü hususunda Sokratik diyaloglardaki agnostik tutumun, yerini ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama çabasına bırakmış olmasını, Sokrates'in ölüm sonrası akibetiyle ilgili tam bir iyimserlik içinde olmasına bağlar. Sokrates'in ifadesiyle "Felsefeyle uğraşmak, ölmek için çalışmaktır, dolayısıyla ölüm anı geldiğinde bundan rahatsız olması saçma bir şey olur" (Platon, 2013: 52). Çünkü ölüm sadece ruhun bedenden ayrılması değil, aynı zamanda ruhun kendi başına varlığını devam ettirmesidir. Ruh bedenden uzak durdukça kendinde özlerin hakikatini daha iyi anlayacaktır, çünkü kendisi saf olmayan birisinin saf olanı anlaması imkânsızdır ve buna en yakın ruh ise felsefecinin ruhudur.

"Beden ve ruh ilişkisinde beden bizi Kendinde Öz'lerin (Kendinde güzel, kendinde iyi...) bilgisinden uzaklaştırır, bedenın organları ruhun kafasını karıştırmaya ve onun gerçek bilgeliği elde etmesine engel olmaya çalışırlar; ancak ölüm sayesinde duyuların engellemesinden kurtulabilir ve bu amacımıza ulaşabiliriz" (Platon, 2013: 55). Bu

bağlamda filozof âşık olduğu bilgeliğe yaşarken değil, öldükten sonra varabilir. Çünkü bedene ait olan her şey filozofu öz'lerin bilgisinden uzaklaştırır. Sokrates'in ifadesiyle "Hakikati gerçekten öğrenmek istiyorsak bedenden ayrılmamız, ruhla ve şeylerin özüyle ilgilenmemiz gerekir" (Platon, 2013: 56).

Sonuç olarak radikal düalizme dayanan metafizik anlayışını ortaya koyduğu Phaidon'da, varlık alanını görünüşler dünyası ve onların özlerini içeren idealar dünyası olmak üzere ikiye ayıran Platon, bu radikal düalizmini, insanın varoluşuna beden ve ruh ayrımı olarak taşır. Cevzci'nin ifadesiyle, "İnsanın bedeni duyu yoluyla algılanan fenomenler dünyasıyla, buna mukabil ruhu da akıl yoluyla kavranabilir idealar dünyasıyla benzerlik gösterir. Bu yüzden psukhe'nin de, eide veya ideaların ezeli-ebedi olmasına benzer şekilde, ölümsüz olması gerekir" (Platon, 2013: 36).

Platon değişmez öz'ler ve bu öz'lerle ilişkide sonsuz ruh anlayışını ortaya koyarken, öz problemini sadece hakikat ile ilişkide ele almaz gibi görünür. O, bu öz anlayışı ile aynı zamanda insanın varoluşuna içkin olan ölüm ve hiçlik kaygına karşı; yaşamı, cesaret erdemine dayanan bir olumlama olarak kurma düşüncesindedir; çünkü insan bedensel varoluşun gelip geçiciliğine karşı özdeşliğini koruyan sonsuz, kendinde bir ruh anlayışı ile ancak ölüm ve hiçlik kaygısından kurtulabilir. Sadece öz'ler özdeşliğini korur, fakat şey'ler özdeşliğini korumaz, sürekli değişirler. İnsanın bedeni sürekli değişerek özdeşliğini yitirirken, ruh değişmez, sürekli özdeşliktir. Ruh hep aynı kalana benzer, beden aynı kalmayana sürekli değişene, dağılana benzer (Platon, 2013: 75).

Platon, özdeşliğini sonsuzca koruyan ruh anlayışı ile sadece bedensel ölüm kaygısına karşı yaşamı bir olumlama olarak konumlama çabasında olmaz; aynı zamanda insanın eylem halindeki aktüel yaşamını için değişmez maksimlere dayanan bir etik anlayışı ortaya koyma çabasıdadır. Bunun için Platon, idealar kuramı ile uyum içinde doğuştan etik ideler kabul eder; mutlak adalet ve iyiliğin bilgisi doğuştandır. Çünkü bunların bilgisinin taşıyıcısı ruhlarımız bedensel varoluşumuzdan önceye; öz'lerin dünyasına aittir (Platon, 2013: 71-72). Bedensel

varoluşumuz ise arzu ve haz doludur. Bu nedenle arzu ve haz dolu cisimsel bedende bulunan ruh kirlenmiş ve görmekteki keskinliğini yitirmiştir. Dünyevi zevklere bulaşmış böyle ruhlar başka hayvanların bedenlerinde (eşek, kurt, yabani kuş) tekrar dünyaya gelirler (Bu onun cezasıdır) (Platon, 2013: 79). Bedensel arzu ve hazların ölçsüz isteklerine karşı ruhun değişmez maksimleri ile karşı koyabiliriz. Kendinde adalet, iyilik ve dürüstlük özlerin dünyasına ait olup; bilgisine ancak felsefeyle ilgilenen ruhlar ulaşabilir. “Zevk, arzu, tutku ve korku, ruhu bedene, kötülüğe bağlar; bilgelik yolu bunları yenmenin yolu olarak, tanrısal bilgeliğe uzanır. Hades’e arınarak varanlar ruhlarını felsefeyle meşgul edenlerdir” (Platon, 2013: 81). Platon ruhlarını felsefeyle meşgul edenlerin iki temel özelliğinin olduğunu varsayar; cesaret ve ölçülülük. Cesaret, arzuya meydan okumada ortaya çıkar. Ölçülülük felsefeyle ruha taşınır ve ruh felsefenin peşinden giderek sonunda mutsuzluğundan kurtulur (Platon, 2013: 82).

Oysa Platon’dan önce ruh çoğunlukla bedenden ayrıldığı zaman, kolaylıkla dağılabilecek, salt bir gölge ya da eidolon, bir asılsız hayalet olarak anlaşılıyordu. Platon’u önceleyen Antik Dünya’nın düşünürlerine göre Form (eide), duyuların merkezi olan beyindeki algılardan bellek ve inanç ve bunlardan da genel bilgiler doğar. Platon anımsama öğretisi ile kendisine kadar olan ruhun doğası ve bilginin kaynakları hakkında var olan inançlardan tam bir kopuşu imler (Cornford, 1989: 6). Cornford’un ifadesiyle “Ruh, kendilerine çözülebileceği parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuş bir bileşik değildir. Bileşik olmayan şeyleri, herhangi bir türden değişmeye hiçbir zaman maruz kalmayan şeylerle özdeşleştirmeye uygundur” (Cornford, 1989: 10).

Bu bağlamda Phaidon’da Sokrates, ruhun bir ahengin kendisi olduğu, bedenın niteliklerinin bir karışımı olduğu ve ölüm anında dağılacığı şeklindeki Kebes’in itirazını reddeder (Platon, 2013: 85). Aynı zamanda Simias’ın bedenın ölüm anında ruhun giydiği son elbise olduğu (Reenkarnasyonu reddetmesi) şeklindeki itirazını çürütücü argümanlar ortaya koyarak; ruhun, bir başka bedende yeniden oluşun dünyasına dönebileceği görüşünün yanında durur (Platon, 2013: 87). Sokrates’in buradaki temel argümanı anımsama argümanıdır (Platon, 2013: 93). Bu

argüman gerçek varlık olan ruhun, bedene girmeden önce öz'ler dünyasında var olduğunun kanıtı olarak sunulur (Platon, 2013: 94).

Doğadaki şeylerin varlık ve hiçlik arası bir yerde durmaları gibi, insan da varlık ve hiçlik, ölümlülük ve sonsuzluk arasındadır. Doğadaki fiziksel şeyler hem varlıktan hem yokluktan pay almıştır. Bunun gibi insan da hem ölümlü hem ölümsüzdür, ruh insanın ölümsüz yanı, beden ise insanın ölümlü yanıdır. Ölüm ruhun yanına geldiğinde ruh yok olmaz (sadece bedenden ayrılır) çünkü ölümsüz olan yok olmaz. İnsana ölüm yaklaştığında, yok olan kendisindeki (beden) dir, ruh sonsuzluğa doğru yoluna devam eder. Ruhun ölümsüzlüğü sadece yaşamda değil, öncesi ve sonrası için de geçerlidir. Ruhlarımız Hades'te var olmaya devam edecektir (Platon, 2013: 115).

Ruh, nihayet kendisinden kurtulacağı bir bedene girme çarkı içinde tümüyle arınıp saflaştığı zaman ölümsüzleşir. Bu çark içinde o birçok kez yeniden doğmuştur hem bu dünyaya hem sonsuz özlerin dünyasına aittir; hem bu dünyada hem öte dünyada her şeyi görmüş olduğundan daha önceden öğrenmediği hiçbir şey yoktur. Platon'un insanın varoluşunu bir olumlama olarak ortaya koyma girişimine dayanak kıldığı bu keskin beden-ruh düalizmi, epistemolojik alanda, Platon'u bir kez daha anımsama (anamnesis) kuramının kapısına getirir. Burada ruhun ölümsüzlüğü ve bilgi arasında da bir ilişki kurulmuştur. Eğer şeylere ilişkin doğruluk ruhumuzda her zaman bulunuyorsa ruh ölümsüzdür. Kuram bağlamında araştırma ve öğrenme anımsamadan başka bir şey değildir. Bilgi doğuştan önce kazanılmış olmalıdır; bedene girme çarkı içinde ölümsüzleşen ruhta taşınarak, geçmiş ve gelecek olarak "şimdi" de kendini göstermiştir.

Geçmiş ve geleceğin bilgisi olarak, değişmez özlerin bilgisi "şimdi" de taşınır; beden-ruh ilişkisinde üstün olan şimdi ve burada olan, ölümsüz ruh olup, insana bütün iyilikler ve kötülükler buradan gelir. Ruhun iyiliği ise bilgelikten gelir, bedeninin iyiliği ise bilge olan ruhtan gelir (Platon, 2011: 309). Bilgelik dereceleri olup, insanlar bilge oldukları kadar iyidirler. Bilgelik ise Delphoi yazıtının yazarının dediği gibi "kendini bilmektir" (Platon, 2011: 312). Bilge insan, kendi kendini bilebilen, neyi

bilip neyi bilmediğine karar verebilen; aynı şekilde, başkalarını da inceleyip onların doğru ve yanlış sanılarının neler olduğunu karar verebilen insandır. Bu bilim bütün öteki bilimlerden farklıdır. “Bütün bilimler kendilerinden başka bir şeyin bilimidir, oysa bilgelik aynı zamanda hem kendinin hem de başka bilimlerin bilimidir” (Platon, 2011: 314).

VIII

Phaedon’dan önce iki dünya ayrımı, Menon’da, biri ideaların sonsuz birliğine katılan yan, diğeri duyum ve arzunun değişime bedensel katılımı ile oluşan, insandaki düal yapıdan gelmekle birlikte; Aristoteles’in, Platon’un idealar kuramını eleştirisi ve Phaedon’un bağlamı içinde ortaya konulan radikal düalizm çerçevesinde gelişen yan. Menon’da, değişenler bedensel olarak tanımlanırken; sonsuz objeler zihinsel olarak tanımlanırlar. Parçaların her biri, onlara uygun objelerin sahip olduğu ontolojik statüden gelir. Phaedon’da ise idealar zamanın tahribatından kurtarılmış ve değişmez öz’lerin dünyasına transfer edilmiş ve şeylerin bütün niteliklerine sahip, mükemmel, kendinde varlıklar olarak tasarlanmıştır (Bigger, 1968: 54). Bu noktada idealar kuramı açısından öz ve onların aktüel varoluşları arasında bir boşluk ve bundan doğan ilişki problemi ortaya çıkmıştır. Platon, öz varlıklar ve oluş dünyası arasındaki boşluğu doldurmak için de pay alma teorisine başvurmuştur (Bigger,1968: 55).

Ancak Bigger, Platon’un varlık ve oluş, öz ve varoluş arasındaki keskin bölünmeyi açıklamak için başvurduğu ‘pay alma’ düşüncesinin paradoksal bir ifade biçimine yol açtığını düşünür. Ona göre bunun anlamı özdeşlik ve çelişmezlik prensiplerinin inkâr edilmesidir. Çünkü idealar hem (kendinde) özdeş hem de değişimin dünyasına dağıldığını söylemek bu ilkelere aykırı bir durumu imler. Aynı şekilde değişimi inkâr için, değişenin kendinde benzer olanın bir örneği olduğu söylenemez. Değişimin bazı bilgileri varsa ve bilgi, olan şeyin bilgisi ise o zaman açıkça bilgi, değişim olarak değişimin bilgisi olamaz. Problem paradoksal bir şekilde İdea’nın hem değişimden ayrılması hem de aynı zamanda örtük bir şekilde, şekillere dağılmasının kabul edilmesidir

(Bigger,1968: 60). Oysa oluş'un parçalarının hiçbiri kendinde özdeş olan değildir. Kendinde özdeşlik, ideaların bir özelliğidir. Bu nedenle, oluş'a ideaları yükleyen her yargımızda paradoksa düşeriz. İdealar hakkındaki yargılarımızı ancak oluş'a karşı olarak, sonsuz kendinde özdeşliği ifade etme vasıtasıyla "kendinde yargı" olarak ifade edebiliriz: "İyi iyidir", "Güzel güzeldir" gibi (Bigger,1968: 60).

Oysa oluş dünyasında değişim geçici bir olgu değil, şeyler arasındaki sürekli bir ilişkidir. Bir şey, diğer şeylerle sürekli bir ilişki içindedir. Hiçbir şey sadece kendisiyle bir şey değildir, bu yüzden bir şey diğer şeylerle ilişkide değişerek diğeri olabilir (Bigger, 1968: 61). Protagoras, bir şeyi onun görünüşü olarak öne sürmüştü ki bu algılamadır. Fakat algılamanın koşulu obje ilişkileri olduğu için; obje ve suje, her ikisi bir diğeriyle ilişkidir. Bu bağlamda Protagoras algıyı bir şeyin algılayana olan görünüşü olarak kabul etmiştir. Fakat algılayan olma koşulu nesneyle ilişki olduğu için, nesne ve özne, her ikisi birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir. On ve iki ilişkisinde altı on'dan azdır fakat ikiden fazladır. Bu yüzden altı hem az hem çoktur, bu hangisi ile ilişkide olduğuna bağlıdır. Fakat kendinde özdeş, "altı altıdır" böyle bir relativlik söz konusu değildir. Ona göre her şey relatif olsa bile ilişki olarak ilişkiyi tanımlamanın sabit terimleri olmalıdır. Oluş sürekli bir değişim olabilir fakat değişimin kendisi sabit noktalar gerektirir; değişmeyen değişim hakkında konuşmayı mümkün kılan bu rol idealara verilmiştir. İdealar, oluş örneklerinin sahip oldukları özdeşlikten türetilen, ilişkideki ilişkidir (Bigger,1968: 60-61).

Platon'un Formları özdeksel şeylere karşı herhangi bir bağımlılıktan koparışı, aynı zamanda Formları bilen ruhun fiziksel bir bedene karşı söz konusu olabilecek herhangi bir bağımlılıktan kurtulmasına ve ölümsüzlüğüne karşılık gelir. Buradaki ruh (psyche) tene karşıt olarak us (nous) ya da tin diye adlandırılan şeydir. "Tin'in kendine özgü işlevi, kendi başına düşünmek için tenden uzaklaşıp duyularca rahatsız edilmediği zaman gerçekleşen düşünce ya da refleksiyondur. Bilgeliğin peşinden koşma "ruhun bedenle olan bağlarını gevşetme, ruhu bedenden

ayırma (Khorismos) dır” (Cornford, 1989: 7-8). Bu derin ve bilinçli düşünmenin nesnelere ise Form'lardır.

Her ne olursa olsun Bigger'a göre Platon'un formülasyonu, bizi mantığın metafiziğe bağlılığını kabule götürür. Ona göre orta diyaloglarda romantik bir metafizik kurulmuştur ve bu insanın düşüncelerinden üçü büyük önemdedir. İlki toplumsal işler için gerçeğin romantik bir kavramsallaştırılması, ikincisi varoluş mantığının zihinde verilen şeylerle duyumun verdiği şeyler arasındaki çatallaşmaya dayanması; böylece, insanın kişisel birliğinin bu bağlamda tehdit edilmesi, Pre-Sokratiklerin şeyleri niteliklerin toplamı olarak düşünme eğilimine karşın, Platon'un şeyleri iki farklı ontolojik bileşiğe bölmesi; üçüncüsü, felsefeyi ruhun zevk ve acıdan kurtuluş aracı olarak görmesi ve motivasyonun zevkten arındırılması düşüncesi ile Kant'ın ahlaki arınmasına öncülük etmesidir (Bigger,1968: 55- 66).

İnsandaki beden-ruh düalizmine özde bir şekilde varolan şeylerin de iki ayrı düzeni vardır. Bunlar görünüş dünyasına ait olmayan ve her türlü değişimden uzak olan Formların düzeni ile dünyamızın görülür olan ve sürekli olarak değişen şeylerinin düzeni. Beden ölümlü, anlaşılmaz, karmaşık ve çözümlü olana benzerken ruh tanrısal, yalın, çözümlü olana karşılık gelir. Ruh bu iki dünya arasındaki sarkaçta sallanan bir şeydir. Cornford'un ifadesiyle, “ruh, duyulardan herhangi birini kullandığı zaman, değişme dünyasına sürüklenir ve şaşkın ve sersemlemiş bir şey haline gelir. Yalnızca kendi başına, duyulardan bağımsız olarak düşündüğü zaman, ruh saf, ebedi ve değişmez olan varlık dünyasına yükselir” (Cornford, 1989: 11).

Sonuç

Girişte de belirtildiği gibi iki temel motivden hareketle kuramını şekillendiren Platon, bir yandan Sofist rölativizme karşı tezler geliştirmek isterken bir yandan da dinsel kaygılarla hareket eder. Bu iki temel motiv, onun ontolojisinde, varoluş ve öz arasında; duyusal alandaki şeylerle onların düşünsel özleri arasında keskin bir ayrıma yol açtı. Bu keskin ayrımında, beden insanı maddi ve sonlu varoluşa, eidolon'un dünyasına

bağlar, ruh insanı sonsuz ve değişmez varlığa, idea'nın dünyasına bağlar. Platon'un özcü bir mantıktan hareketle, diyalogların kronolojisi içinde ulaştığı bu ontolojik çatallaşma, onun felsefesinde normal bir mantık sistemi içinde açıklanamaz problemlere yol açtı. Temel problem bu iki varlık kategorisi arasındaki "ilişki" problemidir. Bu ilişki problemini "pay alma" düşüncesi ile aşmaya çalışan Platon, bunun dilsel güçlükler de taşıdığına farkındaydı. "Pay alma" düşüncesinin doğurduğu problemleri Parmenides diyalogunda yeniden tartışmaya açan Platon, sadece diyalogdaki argümanlar göz önünde bulundurulduğunda, "pay alma" düşüncesinden vazgeçer gibi görünür. Fakat bu husustaki yaygın kanı, Platon'un Parmenides'ten sonra yazılmış diyaloglarda "pay alma" düşüncesini savunduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu düşünceden vazgeçmediği, sadece bu iki varlık kategorisi arasındaki *sui generis* "ilişki"yi dile getirmenin güçlüğüne göstermeye çalıştığıdır. Kaçınılmaz paradokslara yol açan bu "ilişki" problemi, felsefe tarihi boyunca ontolojik ve epistemolojik bir hesaplaşma alanı olagelmıştır. Günümüz felsefesinde de her türlü ontolojik ve epistemolojik tartışmanın doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Platon'a uzanmak zorunda olduğu göz önünde bulundurulduğunda, makalemizin bu tartışmalara ışık tutacağını umuyoruz.

A STUDY ON ONTOLOGICAL BIFURCATION THAT DEVELOPS IN PLATO'S DIALOGUES

Abstract

This article deals with how Plato shaped his ontology within the framework of dialectical logic, which relies on an essentialist understanding. This dualist conception of Plato, who establishes his ontology on two distinctly separated categories of being, is not independent of the chronological debates about his dialogues. Some chronologies about the dialogues are based on the claim that he acknowledges the existence of Transcendental essences, while others, relying on his Parmenides dialogue, assert that he has renounced the idea of Transcendental essence. There is also a controversy among the scholars of ancient philosophy who draw on the idea of

Transcendental essence, as to whether the Platonic corpus displays a thematic union or thematic development. According to “Unionists”, each of the dialogues of Plato offers a single, consistent, synoptic philosophical system that gives us a partial or proleptic perspective (Rickless, 2006:1). According to the “developmentalists”, when the same dialogues are arranged according to the order in which they have been written, one will observe that the idea of transcendental essence displays a thematic development.

This article, which draws on the chronology that acknowledges the existence of Transcendental essences, deals with how the distinction between existence and essence, which has been implicitly expressed in the Menon dialogue, has evolved into a clear bifurcation in the dialogue of State and especially how it has turned into a sharp body-soul dualism in the dialogue of Phaidon; on the other hand, it also discusses how Plato tries to overcome the problem of “relation” that arises as a result of this sharp distinction, by means of the idea of “partaking”.

Keywords: ontology, idea, appearance, essence, existence, partaking, anamnesis

Kaynakça

- ASHBAUGH, A. F. (1988). *Plato's theory of explanation: A study of cosmological account in the Timaeus*. Albany: State University of New York Press.
- BIGGER, C. P. (1968). *A Platonic inquiry*. Charlotte: Louisiana State University Press.
- CEVİZCI, A. (2011a). *Felsefe tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.
- CORNFORD, F. M. (1989). *Platon'un bilgi kuramı*. (Çev. A. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları. (Özgün Çalışma 1935).

- HELMIG, C. (2012). *Forms and concepts: concept formation in the Platonic tradition*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- MATTEİ, J. F. (2008). *Platon*. (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. Özgün Basım: Presses Universitaires de France. (2005).
- PETERS, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. (Çev. H. Hünler) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- PLATON. (1942). *Menon*. (Çev. S. A. CEMGİL). Ankara: Maarif Matbaası
- PLATON. (1992). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATO. (1942). *The republic: books vi-x*. (Trans. Paul Shory). London: Harward University Press.
- PLATON. (2001a). *Epinomis*. (Çev. A. Cemgil). İstanbul: Soosyal Yayınları.
- PLATON. (1997a). *Timaios*. (Çev.E. Güney & L. Ay). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PLATON. (2011). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON, (2013). *Phaidon*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- ROSS, S. D. (1951). *Plato's theory of ideas*. London: Oxford University Press.
- RİCKLESS, S. C. (2006). *Plato's Forms in Transition, A Reading of the Parmenides*. San Diego: University of California.
- TEPE, H. (1995). *Platon'dan Habermas'a felsefede doğruluk ya da hakikat*. Ankara: Ark Yayınevi.
- WEBER, A. (1993). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün Çalışma 1896).